# DIZIONARIO DI

# filosofia

NICOLA ABBAGNANO

# DIZIONARIO DI FILOSOFIA

Seconda edizione riveduta e accresciuta

(41° migliaio)

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

# AVVERTENZA ALLA SECONDA EDIZIONE

*Questa seconda edizione interamente riveduta contiene 22 voci nuove:*

Artefatto, Asserzione, Automa, Avere, Classe coscienza di, Diacronico-Sincronico, Dio morte di, Dossologia, Ensomatosi, Futurologia, Gettone, Illuminatismo, Lavoro, Matrimonio, Performativo, Poietico, Prassiologia, Previsione, Psichedelico, Rifiuto, Tavole di verità, Teleonomia.

*Sono state interamente rifatte le voci:*

Condizionale, Conseguenza, Entimema, Implicazione, Matrici, Panteismo, Tecnocrazia,

*e più di un altro centinaio di voci ha subito modifiche e aggiunte.*

N. A.

Torino, 20 aprile 1971.

# PREFAZIONE

*Lo scopo di questo Dizionario è quello di mettere a disposizione di chiunque un repertorio delle* possibilità di filosofare *offerte dai concetti del linguaggio filosofico, quale si è venuto costituendo dai tempi della Grecia antica sino ai nostri. Il Dizionario mostra come alcune di queste possibilità siano state sviluppate e sfruttate sino all'esaurimento e come altre invece siano state insufficientemente elaborate o lasciate da parte. Esso presenta così un bilancio del lavoro filosofico, dal punto di vista della fase attuale di questo lavoro.*

*Al servizio di questo scopo è stata diretta la regola fondamentale cui si è obbedito nella composizione delle voci: quella di individuare le* costanti di significato *che possono essere dimostrate o documentate con citazioni testuali anche in dottrine apparentemente diverse. Ma le costanti di significato possono essere individuate solo se i significati diversi, compresi sotto uno stesso termine, sono chiaramente riconosciuti e distinti; e questa è l'esigenza della chiarezza, che va ritenuta fondamentale in un'opera come questa; e che è in realtà condizione essenziale affinchè la filosofia possa esercitare una qualsiasi funzione di illuminazione e di guida nei confronti degli uomini. In un periodo in cui i concetti sono spesso confusi e mistificati al punto da diventare inservibili, l'esigenza di una rigorosa precisazione dei concetti e della loro articolazione interna acquista un'importanza vitale. Spero che il Dizionario, che ora presento al lettore, sia all'altezza di questa esigenza e contribuisca a diffonderla, restituendo ai concetti la loro forza direttiva e liberatrice.*

*Mi corre ora l'obbligo gradito di ricordare qui le persone che mi hanno aiutato nel compiere questo lavoro.*

*Il Prof.* Giulio Preti *ha composto per me un certo numero di voci di logica (la principale delle quali è appunto* Logica*) che recano tutte la sigla* G. P.*; e mi ha dato il suo aiuto nella compilazione di altre poche, che recano insieme la sua sigla e la mia.*

*Tutti gli articoli principali del Dizionario sono stati discussi, certe volte a lungo e minuziosamente, con un gruppo ristretto di amici:* Norberto Bobbio, Eugenio Garin, C. A. Viano, Pietro Rossi, Pietro Chiodi.

*Altri amici mi hanno aiutato a trovare o confrontare testi di più difficile accesso: così hanno fatto* Graziella Vescovini Federici, Graziella Giordano, Sergio Ruffino.

*Mia moglie,* MARIAN TAYLOR, *mi ha aiutato validamente nella correzione delle bozze.*

*A tutte queste persone io rivolgo il mio cordiale ringraziamento. Ma il lavoro di questo Dizionario non sarebbe stato iniziato nè portato a termine senza l'aiuto lungimirante della grande e benemerita Casa Editrice che ora lo pubblica. Ad essa esprimo pertanto la mia gratitudine.*

NICOLA ABBAGNANO.

Torino, 11 ottobre 1960.

# AVVERTENZE

1. — Il Dizionario contiene soltanto termini, non nomi propri. Esso contiene bensì voci come *Platonismo*, *Aristotelismo*, *Criticismo*, *Idealismo*, ecc. che si riferiscono alla dottrina di un filosofo o di una scuola o ad aspetti o indirizzi comuni a varie dottrine; ma tali voci si limitano a esporre i capisaldi delle dottrine o degli indirizzi in questione, con la massima brevità, dato che le opinioni dei filosofi cui esse si riferiscono sono ampiamente citate in tutte le voci principali.

2. — Sono stati inclusi articoli dedicati non solo alle singole discipline filosofiche (Metafisica, Ontologia, Gnoseologia, Metodologia, Etica, Estetica, ecc.), ma anche a discipline scientifiche di carattere teoretico o a fondamento teoretico (Matematica, Geometria, Economia, Fisica, Psicologia, ecc.), nei cui confronti le voci del Dizionario si limitano a distinguere le diverse *fasi concettuali* attraverso le quali la disciplina è passata o i diversi indirizzi che essa offre come alternative di ricerca o di interpretazione.

3. — Per i termini che si riferiscono a concetti complessi o problematici o che hanno avuto od hanno interpretazioni diverse, si è seguito il seguente procedimento: *A*) si è dato all'inizio (se possibile) il significato generale o generalizzato al quale sono riconducibili tutti (o nella maggior parte) i significati riscontrabili; *B*) si sono distinti e raggruppati in poche categorie questi ultimi significati; *C*) ogni categoria di significato è stata illustrata con citazioni testuali. Si è avuto cura che i significati fondamentali fossero distinti e formulati in modo da includere il maggior numero possibile di significati riscontrabili.

4. — Il Dizionario ha pertanto, come ogni altro Dizionario linguistico, una base essenzialmente storica: esso mostra quali sono stati e sono gli usi di un termine nella lingua filosofica del mondo Occidentale, anche, all'occorrenza, in rapporto con l'uso che il termine ha nella lingua comune. Le ambiguità di significato sono state accuratamente registrate. Dove la cosa poteva esser fatta senza eccessivo arbitrio, è indicato il modo di evitare tali ambiguità.

5. — Per evitare le incertezze e gli equivoci che potevano nascere dalle citazioni di passi composti originariamente in lingue diverse, si è provveduto a mettere al principio di ogni articolo l'indicazione del vocabolo greco, latino, inglese, francese e tedesco cui si fa riferimento nel corso dell'articolo stesso.

6. — Si sono usate abbreviazioni per i titoli delle opere più frequentemente citate: per esse vedi la lista seguente. Per le opere classiche sono stati adottati i sistemi di citazione adoperati solitamente dagli studiosi. Fin dove è stato possibile, si è preferito indicare delle opere citate, la parte o volume, il capitolo e il paragrafo anzichè la pagina, per rendere la citazione indipendente dalle diverse edizioni o traduzioni dell'opera.

7. — Le voci contrassegnate dalla sigla G. P. sono opera del Professor Giulio Preti dell'Università di Firenze.

# LISTA DELLE ABBREVIAZIONI PRINCIPALI

### Aristotele

*An. post.* . . . . . *Analytica posteriore*, ed. Ross, Oxford, 1949.
*An. pr.* . . . . . . *Analytica priora*, ed. Ross, Oxford, 1949.
*Cat.* . . . . . . . *Categoriae*, ed. Minuo-Paluello, Oxford, 1949.
*De cael.* . . . . . . *De caelo*, ed. E. J. Allan, Oxford, 1936.
*De gen. an.* . . . . *De generatione animalium*, ed. Bekker.
*De part. an.* . . . . *De partibus animalium*, ed. Bekker.
*El. sof.* . . . . . . *De sophisticis elenchis*, ed. Bekker.
*Et. Eud.* . . . . . *Ethica Eudemia*, ed. Susemihl, 1884.
*Et. nic.* . . . . . . *Ethica nicomachea*, ed. Bywather, Oxford, 1957.
*Fis.* . . . . . . . . *Physicorum libri VIII*, ed. Ross, Oxford, 1950.
*Met.* . . . . . . . *Metaphysica*, ed. Ross, Oxford, 1924.
*Poet.* . . . . . . . *De arte poetica*, ed. Bywather, Oxford, 1953.
*Pol.* . . . . . . . *Politica*, ed. W. L. Newman, Oxford, 1887-1902.
*Ret.* . . . . . . . *Rethorica*, ed. Bekker.
*Top.* . . . . . . . *Topicorum libri VIII*, ed. Bekker.

### Arnauld

*Log.* . . . . . . . *La logique ou l'art de penser*, 1662, in Œuvres Philosophiques, 1893.

### Bacone F.

*Nov. org.* . . . . . *Novum organum*, 1620.
*De augm. scient.* . . *De augmentis scientiarum*, 1623.

### Bergson

*Evol. créatr.* . . . . *Evolution créatrice*, 1907, 8ª ed., 1911.
*Deux sources* . . . . *Deux sources de la morale et de la religion*, 1932; trad. italiana M. Vinciguerra, Milano, 1947.

### Boezio

*Phil. cons.* . . . . . *Philosophiae consolationis libri V*, 524.

### Campanella

*Phil. rat.* . . . . . *Philosophia rationalis*, Parigi, 1638.

### Cartesio

*Discours* . . . . . . *Discours de la méthode*, 1637.
*Méd.* . . . . . . . *Méditations touchant la première philosophie*, 1641.
*Pass. de l'âme* . . . *Passions de l'âme.*
*Princ. phil.* . . . . *Principia philosophiae*, 1644.

### Cicerone

*Acad.* . . . . . . . *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. Plasberg, 1923.
*De Divin.* . . . . . *De Divinatione*, ed. Plasberg-Ax, 1965.
*De finibus* . . . . . *De finibus bonorum et malorum*, ed. Schiche, 1915.
*De leg.* . . . . . . *De legibus*, ed. Mueller, 1897.
*De nat. deor.* . . . *De natura deorum*, ed. Plasberg, 1933.
*De off.* . . . . . . *De officis*, ed. Atzert, 1932.
*De rep.* . . . . . . *De republica*, ed. Castiglioni, 1947.
*Top.* . . . . . . . *Topica*, ed. Klotz, 1883.
*Tusc.* . . . . . . . *Tusculanae disputationes*, ed. Pohlens, Lipsia, 1918.

### Cusano N.

*De docta ignor.* . . *De docta ignorantia*, 1440.

### Diels

DIELS . . . . . . . *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., 1934. La lettera *A* si riferisce alle testimonianze, la lettera *B* ai frammenti; il numero è sempre quello dato da DIELS nel suo ordinamento.

**Diogene Laertio** (sec. III)

| | |
|---|---|
| DIOG. L. . . . . . | *Vitae et placita philosophorum*, ed. Cobet, 1878. |

**Duns Scoto**

| | |
|---|---|
| *Rep. Par.* . . . . . | *Reportata Parisiensia*, in *Opera*, a cura di L. Wadding, vol. XI. |
| *Op. Ox.* . . . . . | *Opus Oxoniense*, nelle *Opere*, a cura di L. Wadding, vol. V-X. Le parti di quest'opera pubblicate sotto il titolo di *Ordinatio* nei primi quattro volumi dell'*Opera Omnia*, edite a cura della Commissione Vaticana nel 1950, sono state citate nel testo seguito in quest'ultima edizione. |

**Fichte J. G.**

| | |
|---|---|
| *Wissenschaftslehre* . . | *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794, in *Werke*, a cura del figlio I. H. Fichte, 8 voll., 1845-46. Anche le altre opere di Fichte sono citate (salvo diverso avviso) da questa edizione o da quella delle *Nachgelassene Werke*, a cura dello stesso figlio, 1834-35 (citate nel testo come *Werke*, IX, X, XI). |

**Ficino**

| | |
|---|---|
| *Theol. Plat.* . . . . | *Theologia Platonica*, in *Opera*, 1561. |
| *In Conv. Plat. de Am. Comm.* . . . . . | *In Convivium Platonis de Amore Commentarium, ibidem.* |

**Filone**

| | |
|---|---|
| *All. leg.* . . . . . . | *Allegoria Legis*, ed. Colson-Whitaker, 1929-62. |

**Gellio Aulo**

| | |
|---|---|
| *Noct. Att.* . . . . . | *Noctes Attices*, ed. Hertz-Hosius, 1903. |

**Hegel**

| | |
|---|---|
| *Enc.* . . . . . . . | *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 2ª ed., 1827, ed. Lasson, 1950. Nelle citazioni di quest'opera è stata spesso adoperata la versione italiana di B. Croce, 1906. |
| *Fil. del dir.* . . . . | *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. |
| *Phänomen. des Geistes* | *Phänomenologie des Geistes*, 1807. Quando non si da altra indicazione le opere di Hegel sono citate nell'edizione originaria: *Werke, Volständige Ausgabe*, 1832-45. |

**Hobbes**

| | |
|---|---|
| *De corp.* . . . . . | *De corpore*, 1655. |
| *De hom.* . . . . . | *De homine*, 1658. |
| *Leviath.* . . . . . | *Leviathan*, 1651. |

**Hume**

| | |
|---|---|
| *Inq. Conc. Morals* . | *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, 1752, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, 1879. Nuova ed. 1912. |
| *Inq. Conc. Underst.* . . | *Inquiry Concerning Human Understanding*, 1748. |
| *Treatise* . . . . . . | *A Treatise of Human Nature*, 1738; ed. Selby-Bigge, 1896. |

**Husserl**

| | |
|---|---|
| *Ideen*, I, II, III . . | *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, II, III, Haag, 1950, 1951, 1952. |
| *Cart. Med.* . . . . | *Cartesianische Meditationen*, Haag, 1950. |
| *Krisis* . . . . . . . | *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag, 1954. |

**Jaspers**

| | |
|---|---|
| *Phil.* . . . . . . . | *Philosophie*, 3 voll., 1932; 3ª ed., 1956. |

**Kant**

| | |
|---|---|
| *Antr.* . . . . . . . | *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, 1798. |
| *Crit. del Giud.* . . . | *Kritik der Urteilskraft*, 1790. |
| *Crit. R. Pratica* . . | *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787. |
| *Crit. R. Pura* . . . | *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., 1781; 2ª ed., 1787. Le citazioni s'intendono riferite alla 2ª ed., salvo contraria indicazione. |
| *Met. der Sitten* . . | *Metaphysik der Sitten.* |
| *Prol.* . . . . . . . | *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783. |
| *Religion* . . . . . . | *Die Religion inerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. |

Talvolta sono indicate tra parentesi quadre le pagine secondo l'edizione dell'Accademia Prussiana. In tal caso, per ciò che riguarda la Critica della Ragion Pura, si indica con *A* la 1ª, con *B* la 2ª edizione.

**Kierkegaard**

| | |
|---|---|
| *Werke* . . . . . . | *Gesammelte Werke*, trad. ted. a cura di E. Hirsch, 1957 e segg. |

**Leibniz**

*Disc. de Mét.* . . . *Discours de Métaphysique*, 1686, ed. Lestienee, 1929.
*Monad.* . . . . . . *Monadologie*, 1714.
*Nouv. ess.* . . . . . *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1703.
*Théod.* . . . . . . *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710.
Le precedenti due opere e molti altri scritti di Leibniz sono citati da *Opera Philosophica*, ed. J. E. Erdmann, Berlino, 1740. Sono anche citate le due raccolte: *Mathematische Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, 7 voll., Berlino, 1848-63; *Philosophische Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, 7 voll., Berlino, 1875.

**Locke**

*Saggio* . . . . . . *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, ed. a cura di A. Campbell Fraser, 1894; trad. it. Pellizzi, 1951.

**Lucrezio** (sec. I a. C.)

*De rer. nat.* . . . . *De rerum natura*, ed. Bailey, 1947.

**Ockham**

*In Sent.* . . . . . . *Quaestiones in IV libros sententiarum*, Lugduni, 1495.

**Origene** (sec. II)

*De princ.* . . . . . *De principiis.*
*In Johann.* . . . . . *In Johannen.*

**Pascal**

*Pensées* . . . . . . I numeri si riferiscono all'ordinamento dell'ed. Brunschvicg.

*P. G.* . . . . . . . MIGNE, *Patrologia Greca*, il primo numero indica il volume.
*P. L.* . . . . . . . MIGNE, *Patrologia Latina*, il primo numero indica il volume.

**Peirce C. S.** (1839-1914)

*Coll. Pap.* . . . . . *Collected Papers*, voll. I-VI, edited by C. Hartshorne e P. Weiss, 1931-35; voll. VII-VIII, edited by A. W. Burks, 1958.

**Pietro Ispano** (Papa Giovanni XXI, sec. XIII)

*Summ. log.* . . . . *Summulae logicales*, ed. I. M. Bochenski, 1947.

**Platone**

*Alc.*, I, II . . . . . *Alcibiades*, I, II.
*Ap.* . . . . . . . *Apologia Socratis.*
*Carm.* . . . . . . . *Charmides.*
*Conv.* . . . . . . . *Symposium.*
*Crat.* . . . . . . . *Cratylus.*
*Crit.* . . . . . . . *Crito.*
*Critia* . . . . . . . *Critias.*
*Def.* . . . . . . . *Definitiones.*
*Ep.* . . . . . . . *Epistulae.*
*Eutid.* . . . . . . . *Euthydemus.*
*Eut.* . . . . . . . *Euthyphro.*
*Fed.* . . . . . . . *Phaedo.*
*Fil.* . . . . . . . *Philebus.*
*Gorg.* . . . . . . . *Gorgias.*
*Ion.* . . . . . . . *Ion.*
*Lach.* . . . . . . . *Laches.*
*Leggi* . . . . . . . *Leges.*
*Men.* . . . . . . . *Meno.*
*Parm.* . . . . . . . *Parmenides.*
*Pol.* . . . . . . . *Politicus.*
*Prot.* . . . . . . . *Protagoras.*
*Rep.* . . . . . . . *Respublica*, ed. Chambry, 1932.
*Sof.* . . . . . . . *Sophista.*
*Teet.* . . . . . . . *Theaethetus.*
*Tim.* . . . . . . . *Timaeus.*
I testi sono citati nell'ed. di Burnet, Oxford, 1899-1906.

**Plotino**

*Enn.* . . . . . . . *Enneades*, ed. Bréhier, 1924.

**Sant'Agostino**

*De civ. Dei* . . . . *De civitate Dei.*
*Conf.* . . . . . . . *Confessionum libri XIII.*

**San Tommaso**

*S. Th.* . . . . . . *Summa Theologiae*, a cura di P. Caramello, Torino, 1950.
*Contra Gent.* . . . . *Summa contra Gentiles*, Torino, 1938.
*De ver.* . . . . . . *Quaestiones disputatae de veritate*, Torino, 1931.

**Scheler**

*Formalismus* . . . . *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-16.
*Sympathie* . . . . . *Wesen und Formen der Sympathie* 1923; trad. franc. Lefebvre, 1928.

**Schelling**

*Werke* . . . . . . *Sämmtliche Werke*, a cura del figlio K. F. A. Schelling: I serie (opere edite), 10 voll.; II serie (opere inedite), 4 voll., 1856 e seguenti.

**Schopenhauer**

*Die Welt* . . . . . *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819; 2ª ed., 1844; trad. it. Savj-Lopez e De Lorenzo, 1914-30.

**Scoto Eriugena** (sec. IX)

*De divis. nat.* . . . *De divisione naturae*, nella *P. L.*, 122.

**Seneca**

*Ep.* . . . . . . . . . *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. Beltrami, 1931; trad. it. Boella, 1951.

**Sesto Empirico**

*Adv. math.* . . . . *Adversus mathematicos*, ed. J. Mau, Lipsia, 1954.
*Ip. Pirr.* . . . . . *Pirroneion hypotyposeon libri tres*, ed. Mutschmann, 1912.

**Spinoza**

*Et.* . . . . . . . . . *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677, in *Opera* a cura di C. Gerhardt, 1923.

**Stobeo**

*Ecl.* . . . . . . . . . *Eclocae physicae et ethicas*, ed. Wachsmuth-Hense, 1884-1923.

**Stuart Mill**

*Logic* . . . . . . . *System of Logic Ratiocinative and Inductivr*, 1843.

**Telesio**

*De rer. nat.* . . . . *De rerum natura iuxta propria principia*, I-II, 1565; III-IX, 1586; ed. V. Spampanato, 1910-23.

**Wittgenstein**

*Tractatus* . . . . . *Tractatus logico-philosophicus*, 1922.

**Wolff**

*Cosm.* . . . . . . . . *Cosmologia generalis*, 1731.
*Log.* . . . . . . . . *Philosophia rationalis sive logica*, 1728.
*Ont.* . . . . . . . . *Philosophia prima sive ontologia*, 1729.

Altre abbreviazioni non sono sopra registrate o perchè sono quelle solitamente usate dagli studiosi o perchè di immediato intendimento come *App.* per Appendice; *Fil.* per Filosofia o *Phil.* per Philosophie o Philosophy; *Intr.* per Introduzione o Introduction; *Met.* per Metafisica o Métaphysique o Metaphysics o Metaphysik; *Op.* per Opere; *Schol.* per scholium; ecc.

# A

**A.** 1. Per primo Aristotele, in particolare negli *Analitici,* ha usato le prime lettere maiuscole dell'alfabeto, *A, B, Γ,* per indicare i tre termini di un sillogismo. Tuttavia, poichè nella sua sintassi il predicato è posto prima del soggetto (A ὑπάρχει τῷ B, « A inerisce [o ' appartiene '] a B ») di solito negli *Analitici* i soggetti sono B e Γ. Nella Logica dell'età moderna, con l'uso di scrivere « A *est* B », *A* è diventato normalmente il simbolo del soggetto.

2. A cominciare dai trattatisti scolastici (pare, dalle *Introductiones* di Guglielmo di Shyreswood, sec. XIII), la lettera A viene usata nella Logica formale « aristotelica » come simbolo della *proposizione universale affermativa* (v.), secondo i noti versi pervenuti a noi in varie redazioni. Nelle *Summulae* di Pietro Ispano (edit. Bochenski, l. 21) essi suonano:

*A affirmat, negat E, sed universaliter ambae,*
*I firmat, negat O, sed particulariter ambae.*

3. Nella logica modale tradizionale, la lettera A designa la proposizione modale che consiste nella affermazione del modo e nell'affermazione della proposizione. Per es., « È possibile che *p* » dove *p* è una proposizione affermativa qualsiasi (ARNAULD, *Log.*, II, 8).

4. Nella formula « A è A » o « A = A » che si cominciò ad usare con Leibniz come tipo delle verità identiche e fu assunta poi da Wolff e da Kant come espressione del cosiddetto *principio d'identità* (v.), *A* significa un oggetto o un concetto qualsiasi. Diceva Fichte: « Ciascuno accorda la proposizione *A* è *A* (come pure *A* = *A* perchè questo è il significato della copula logica) ed infatti senza minimamente pensarci sopra la si riconosce per pienamente certa e indubitabile » (*Wissenschaftslehre,* 1794, § 1). La formula è rimasta per lungo tempo a esprimere il principio di identità e nello stesso tempo a costituire un tipo di verità assolutamente indubitabile. Dice Boutroux: « Il principio di identità può esprimersi così *A* è *A*. Io non dico l'Essere ma semplicemente *A*, cioè ogni cosa, assolutamente qualsiasi, suscettibile di esser concepita, ecc. » (*De l'idée de loi naturelle,* 1895, pag. 12).

5. Nel simbolismo di Lukasiewicz la lettera « A » è usata come il simbolo della disgiunzione per la quale s'adopera più comunemente il simbolo « V » (cfr. A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic,* nota 91). G. P.-N. A.

**ABALIETÀ.** V. ASEITÀ.

**ABDERITISMO** (ted. *Abderitismus*). Così fu chiamata da Kant la concezione che considera la storia nè in progresso nè in regresso ma sempre nello stesso stato. Da questo punto di vista la storia umana non avrebbe più significato di quella di una qualsiasi specie animale, solo sarebbe più faticosa (*Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio,* 1798).

**ABDUZIONE** (gr. ἀπαγωγή; lat. *Reductio*; ingl. *Abduction*; franc. *Abduction*; ted. *Abduction*). È un procedimento di prova indiretta, semidimostrativa (teorizzato da Aristotele in *Top.*, VIII, 5, 159 b 8, e 160 a 11 sgg.; *An. Pr.*, II, 25, 69 a 20 sgg.), in cui la premessa maggiore è evidente, la minore invece è solo probabile o comunque più facilmente accettata dall'interlocutore che non la conclusione che si vuole dimostrare. Sebbene si tratti in sostanza di un procedimento dialettico piuttosto che apodittico, era già stato ammesso da Platone (cfr. *Menone*, 86 sgg.) per la matematica, e verrà pure canonizzato tra i metodi di dimostrazione matematica da Proclo (*In Eucl.*, 212, 24).

Il Peirce ha introdotto il termine *abduction* (o *retroduction*) per indicare il primo momento del processo induttivo, quello della scelta di un'ipotesi che possa servire a spiegare determinati fatti empirici (*Coll. Pap.*, 2.643). G. P.

**AB ESSE AD POSSE.** È una delle *consequentiae formales* (v. *Conseguenza*) della Logica scolastica: *ab esse ad posse valet* (*tenet*) *consequentia*, o, con più rigore, *ab illa de inesse valet* (*tenet*) *illa de possibili*; cioè: da «'p' è vera» consegue «'p' è possibile». G. P.

**AB INVIDIA.** Così Wolff chiama «le ragioni con le quali si suscita l'odio contro le opinioni degli altri» (*Log.*, § 1049). È l'argomento preferito dai «persecutori», cioè da coloro «che sotto il pretesto di difendere la verità cercano di portare i loro avversari in pericolo di perdere la fama, la fortuna o la vita» (*Ibid.*, § 1051).

**ABISSALE, PSICOLOGIA.** V. PSICOLOGIA, *E*).

**ABITO** (gr. ἕξις; lat. *Habitus*; ingl. *Habit*; franc. *Disposition*; ted. *Fertigkeit*). Il significato di questa parola va tenuto distinto da quello di *abitudine* (v.) con il quale viene frequentemente confuso. Essa significa una disposizione costante, o relativamente costante, ad essere o ad agire in un certo modo. Per es., l'«*abito* di dire la verità» è la disposizione deliberata, che è in questo caso un impegno morale, di dire la verità. Ed è altra cosa dall'«abitudine di dire la verità» che implicherebbe un meccanismo adatto a far ripetere frequentemente l'azione in questione. Così «l'abito di alzarsi presto la mattina» è una specie di impegno che può costare sforzo ed esser penoso; «l'abitudine di alzarsi presto la mattina» non costa più sforzo perchè è un meccanismo consuetudinario.

La parola è stata introdotta nel linguaggio filosofico da Aristotele il quale (*Met.*, V, 20, 1022 b, 10) la definì come «una disposizione ad essere bene o mal disposto verso qualche cosa, sia verso di sé che verso altro; e, per es., la salute è un abito perchè è una disposizione siffatta». In questo senso egli ritenne che la virtù sia un abito, in quanto non è nè una «emozione» (come la cupidigia, l'ira, la paura, ecc.) nè una «potenza» come sarebbe la tendenza all'ira, al dolore, alla pietà, ecc. La virtù è piuttosto la disposizione ad affrontare bene o male emozioni e potenze; per es., a indulgere agli impulsi dell'ira o a moderarli (*Et. Nic.*, II, 5). Lo stesso significato viene ripreso da S. Tommaso, che lo riespone nel modo seguente (*Contra Gent.*, IV, 77): «L'abito si differisce dalla potenza in ciò che da esso non siamo resi capaci di far qualcosa ma piuttosto abili o inabili a poter agire bene o male».

Il concetto è rimasto pressocchè immutato sino ai nostri giorni. Dewey così lo espone: «Quella specie di attività umana che è influenzata dall'attività precedente e in questo senso è acquisita; che contiene dentro di sè un certo ordine o una certa sistemazione dei minori elementi di azione; che è progettante, dinamico in qualità, pronto per la manifestazione aperta; e che è operativa in qualche forma subordinata e nascosta anche quando non è attività ovviamente dominante. Abito, anche nel suo uso ordinario, è il termine che denota più da vicino questi fatti di ogni altra parola» (*Human Nature and Conduct*, 1921, pag. 40-41). Dewey riteneva che i termini «atteggiamento» e «disposizione» andassero ugualmente bene per questo concetto; ed in realtà questi due ultimi termini sono usati assai più frequentemente che abito e con significati assai simili.

**ABITUDINE** (gr. ἔθος; lat. *Consuetudo*; inglese *Habit*, *Custom*; franc. *Habitude*; ted. *Gewohnheit*). In generale, la ripetizione costante di un evento o di un comportamento, dovuto ad un meccanismo di qualsiasi genere, fisico, psicologico, biologico, sociale, ecc. Si assume, il più delle volte, che tale meccanismo si formi mediante la ripetizione degli atti o dei comportamenti e quindi, nel caso di eventi umani, mediante l'esercizio. Diciamo «le cose *abitualmente* vanno così» per indicare una qualsiasi uniformità di eventi, anche non umani, purchè non sia un'uniformità rigorosa e assoluta ma soltanto approssimativa e relativa e tuttavia suscettibile di autorizzare una previsione probabile. In questo senso Aristotele disse (*Ret.*, I, 10, 1369 b 6): «Si fa per abitudine ciò che si fa perchè si è spesso fatto» e aggiunse che: «L'abitudine è in qualche modo simile alla natura, giacchè 'spesso' e 'sempre' sono vicini; la natura è di ciò che è sempre, l'abitudine di ciò che è spesso» (*Ibid.*, I, 11, 1370 a 7). Con ciò Aristotele vide nell'abitudine una specie di meccanismo, analogo ai meccanismi naturali, che garantisce, in qualche misura, la ripetizione uniforme di fatti, atti o comportamenti, eliminando o riducendo, nei confronti di questi ultimi, sforzo e fatica e così rendendoli piacevoli.

In questo significato il termine è stato ed è costantemente adoperato in un complesso di discipline (biologia, psicologia, sociologia) e, nella filosofia moderna, è stato assunto spesso come principio di spiegazione nei confronti di problemi gnoseologici o metafisici. Il primo che ha adoperato, a questo scopo, il concetto in questione è stato Pascal che ha insistito sull'influenza dell'abitudine sulla credenza: «L'abitudine (*coutume*) è quella che rende le nostre prove più forti e più credute: essa piega l'automatismo e questo trascina l'intelletto senza che esso se ne accorga. Bisogna acquistare una credenza più facile, che è quella dell'abitudine (*habitude*) la quale, senza violenza, senz'arte, senza

prova, ci fa credere le cose e inclina tutte le nostre potenze a questa credenza, sì che la nostra anima cade in essa naturalmente » (*Pensées*, n. 252). Fu questo il punto di vista che Hume, un secolo dopo, pose a base della sua filosofia. Hume definì l'abitudine come la disposizione, prodotta dalla ripetizione di un atto, a rinnovare l'atto stesso senza che intervenga il ragionamento (*Inq. Conc. Underst.*, V, 1). E si avvalse dell'abitudine così intesa in primo luogo per spiegare la funzione delle idee astratte, che egli considerò come idee particolari assunte come segni di altre idee particolari simili. L'abitudine di considerare unite tra loro idee designate da un unico nome, fa sì che il nome stesso risvegli in noi, non una sola di quelle idee nè tutte, ma l'abitudine che abbiamo di considerarle assieme e quindi l'una o l'altra di esse a seconda delle occasioni (*Treatise* I, 1, 7). All'abitudine poi Hume ricorre per spiegare la connessione causale: per aver visto più volte congiunti due fatti od oggetti, per es., la fiamma e il calore, il peso e la solidità, siamo portati dall'abitudine ad aspettarci l'uno quando l'altro si mostra. L'insieme della nostra vita quotidiana è fondato sull'abitudine. « Senza l'abitudine — dice Hume (*Inquiry*, cit., V, 1) — saremmo interamente ignoranti di ogni questione di fatto, fuori di quelle che ci sono immediatamente presenti alla memoria o ai sensi. Non sapremmo adattare i mezzi ai fini e impiegare i nostri poteri naturali a produrre un qualsiasi effetto. Ogni azione sarebbe finita e così pure la parte principale della speculazione ».

In modo analogo ma in campo diverso, Bergson (riprendendo forse un'idea di Renouvier, *Nouvelle monadologie*, pag. 298) si è servito della nozione di abitudine per spiegare le obbligazioni morali; le quali non sarebbero esigenze di ragione, ma abitudini sociali che garantiscono la vita e la solidità del corpo sociale (*Deux sources de la morale et de la religion*, pag. 21).

L'interpretazione dell'abitudine come di una azione originariamente spontanea o libera che viene poi fissata dall'esercizio, sì da poter essere ripetuta senza l'intervento del ragionamento e della coscienza e quindi in modo meccanico, ha reso possibile l'*uso metafisico* di questa nozione: uso che ricorre abbastanza frequentemente nella filosofia moderna e contemporanea, specialmente nell'idealismo e nello spiritualismo. Il primo a trarre partito da questo uso per la costruzione di una metafisica dell'esperienza interiore è stato Maine de Biran nel suo scritto *Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare* (1803). Mentre le abitudini *passive*, che concernono le sensazioni, producono la diminuzione della coscienza, le abitudini *attive* che concernono invece le operazioni, producono la loro maggior facilità e perfezione e costituiscono perciò uno strumento di liberazione dello spirito dai meccanismi che tendono a formarsi mediante la ripetizione dei suoi sforzi.

Questa nozione di abitudine, che pur essendo espressa nei termini della cosiddetta « esperienza interiore » o « senso intimo », ha già una portata metafisica, perchè Maine de Biran ritiene che i dati di quest'esperienza rivelino la realtà stessa, trova riscontro nella dottrina di Hegel che le ha dedicato alcuni paragrafi della sua sezione sullo Spirito soggettivo, nella parte dedicata all'Anima senziente (*Enc.*, § 409-10). Hegel dice che mediante l'abitudine l'anima « ha il contenuto in suo possesso e lo ritiene in sè in modo che in tali determinazioni essa non sta come sensitiva, non sta in relazione ad esse distinguendosene, nè è immersa in esse, ma le possiede senza sensazione e senza coscienza e vi si muove dentro. L'anima è perciò libera da esse in quanto non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in queste forme come in suo possesso essa è insieme aperta ad ogni ulteriore attività ed occupazione (tanto della sensazione quanto della coscienza spirituale in genere) ». Per questa funzione dell'abitudine, di offrire all'anima il *possesso* di un certo contenuto, in modo che essa possa avvalersi di tale contenuto « senza sensazione e senza coscienza » sicchè sensazione e coscienza ridiventano libere, cioè disponibili per altre operazioni, Hegel ha sottolineato l'importanza dell'abitudine per la vita spirituale. « L'abitudine, egli ha detto, è la cosa più essenziale all'*esistenza* di ogni spiritualità nel soggetto individuale affinchè il soggetto esista come soggetto concreto, come idealità dell'anima; affinchè il contenuto religioso, morale, ecc., appartenga a lui come a questo se stesso, a lui come a questa anima; nè sia in lui solo in sè (come disposizione) nè come sensazione e come rappresentazione passeggera, nè come interiorità astratta separata dal fare e dalla realtà, ma nel suo essere ». Il che vuol dire che l'abitudine incorpora un certo contenuto nell'essere stesso dell'anima individuale, come un possesso effettivo, che si traduce in azione reale.

Sulle orme di Maine de Biran, Ravaisson ha proposto una vera e propria metafisica dell'abitudine, che espose in una memoria famosa (*Sull'abitudine*, 1838). Nell'abitudine Ravaisson vide una idea *sostanziale* cioè un'idea che si è trasformata in sostanza, in realtà, e che agisce come tale. L'abitudine non è un puro meccanismo ma una « legge di grazia » in quanto segna il predominio della causa finale sulla causa efficiente. Essa consente perciò di intendere la natura stessa come spirito e come attività spirituale, giacchè dimostra che lo spirito può farsi natura e la natura spirito. Essa

consente di ordinare tutti gli esseri in una serie di cui la natura e lo spirito rappresentano i limiti estremi. « Il limite inferiore è la necessità, il destino, se si vuole, ma nella spontaneità della natura; il limite superiore è la libertà dell'intelletto. L'abitudine discende dall'uno all'altro, riavvicina questi contrari, e riavvicinandoli ne svela l'essenza intima e la necessaria connessione ». Da Bergson in poi frequentemente questi concetti sono stati ripresi nello spiritualismo contemporaneo, per spiegare in qualche modo il « meccanismo della materia » e ricondurlo alla spontaneità spirituale.

**ABNEGAZIONE** (gr. ἀπάρνησις; lat. *Abnegatio*; ingl. *Self-denial*; franc. *Abnégation*; ted. *Verleugnung*). È il rinnegamento di sè e la disposizione di mettersi a servizio degli altri o di Dio col sacrificio dei propri interessi. Così la nozione è descritta nel Vangelo (Matt., XVI, 24; Luc., IX, 23): « Se uno vuole seguirmi rinneghi se stesso e porti giorno per giorno la sua croce ». Questo rinnegamento di se stesso, però, non è la perdita di se stesso ma piuttosto il ritrovamento del vero « se stesso », come è spiegato nel versetto successivo a quello citato: « giacchè chiunque vorrà conservare la sua vita la perderà; ma chiunque perderà la sua vita per me la salverà ». Perciò la nozione di abnegazione non è, nei Vangeli, una nozione di morale ascetica ma piuttosto esprime l'atto del rinnovamento cristiano, per il quale, dalla negazione dell'uomo vecchio, nasce l'uomo nuovo o spirituale.

**AB UNIVERSALI AD PARTICULAREM.** È una delle *consequentiae formales* (v. *Conseguenza*) della Logica scolastica: *ab universali ad particularem, sive indefinitam sive singularem valet* (*tenet*) *consequentia*; cioè: da « ogni A è B » valgono le conseguenze « qualche A è B », « A è B », « S (se S è un A) è B ». G. P.

**ACATALESSIA** (gr. ἀκαταληψία; ingl. *Acatalepsy*; franc. *Acatalepsie*; ted. *Akatalepsie*). È la negazione operata da Pirrone e dagli altri Scettici antichi della rappresentazione comprensiva (φαντασία καταληπτική) cioè della conoscenza che consente di comprendere e afferrare l'oggetto, la quale era, secondo gli Stoici, la conoscenza vera. L'acatalessia è l'atteggiamento di chi dichiara di non comprendere e per conseguenza sospende il suo assenso, cioè non afferma nè nega (SESTO EMP., *Ip. Pirr.*, I, 25).

**ACCADEMIA** (gr. 'Ακαδήμεια; lat. *Academia*; ingl. *Academy*; franc. *Académie*; ted. *Akademie*). Propriamente la scuola fondata da Platone nel ginnasio che prendeva nome dall'eroe Academo e che dopo la morte di Platone fu diretta da Speusippo (347-339 a. C.), da Senocrate (339-14 a. C.), da Polemone (314-270 a. C.) e da Cratete (270-68 a. C.). In questa fase l'Accademia continuò la speculazione platonica legandola sempre più strettamente al pitagorismo e appartennero ad essa matematici e astronomi, fra i quali il più famoso fu Eudosso di Cnido. Alla morte di Cratete l'Accademia mutò indirizzo con Arcesilao di Pitane (315 o 314-241 o 240 a. C.) avviandosi verso un probabilismo che prendeva lo spunto da quanto Platone aveva affermato intorno alla conoscenza delle cose naturali: le quali, non avendo alcuna stabilità e saldezza, non possono dar origine ad una conoscenza stabile e salda ma solo ad una conoscenza probabile. Da Arcesilao e dai suoi successori (di cui non sappiamo quasi nulla) questo punto di vista fu esteso all'intera conoscenza umana nel periodo che si chiamò della « media Accademia ». La « nuova Accademia » comincia con Carneade di Cirene (214 o 212-129 o 128 a. C.); quest'indirizzo scetticheggiante e probabilistico fu mantenuto sino a Filone di Larissa che, nel I secolo a. C., iniziò la IV Accademia d'indirizzo eclettico, alla quale soprattutto si ispirò Cicerone. Ma l'Accademia platonica durò ancora a lungo e rinnovò ancora il suo indirizzo nel senso religioso-mistico che è proprio del *neo-Platonismo* (v.). Solo nel 529 l'imperatore Giustiniano vietò l'insegnamento della filosofia e confiscò l'ingente patrimonio dell'Accademia. Damascio, che ne era il capo, si rifugiò con altri suoi compagni, tra cui Simplicio, autore di un vasto commentario ad Aristotele, in Persia; ma di lì tornarono presto disillusi. La tradizione indipendente del pensiero platonico ebbe così termine.

**ACCADEMIA FIORENTINA.** Fu fondata per iniziativa di Marsilio Ficino e di Cosimo de' Medici e raccolse un circolo di persone che vedevano la possibilità di rinnovare l'uomo e la sua vita religiosa mediante un ritorno alle dottrine genuine del platonismo antico. In queste dottrine i seguaci del platonismo e specialmente Marsilio Ficino (1433-1499) e Cristofaro Landino (vissuto tra il 1424 e il 1498) vedevano la sintesi di tutto il pensiero religioso dell'antichità e quindi anche del cristianesimo e perciò la più alta e vera religione possibile. Con questo ritorno all'antico si connette un altro aspetto dell'Accademia fiorentina, l'anticurialismo; contro le pretese di supremazia politica del papato l'Accademia sosteneva un ritorno all'idea imperiale di Roma e quindi faceva oggetto frequente di commenti e di discussioni il *De monarchia* di Dante (v. RINASCIMENTO).

**ACCADIMENTO** (gr. συμβεβηκός; lat. *Accidens*; ingl. *Occurrence*; franc. *Événement*; tedesco *Vorfall*). Un fatto o un evento che ha un certo carattere accidentale o fortuito o almeno dal quale non si può escludere un tale carattere.

**ACCENTO** (gr. προσῳδία; lat. *Accentus*; inglese *Accent*; franc. *Accent*; ted. *Prosodie*). Se-

condo Aristotele (*Soph. El.*, 4, 166 b), seguito dai logici medievali (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, 7, 31) dalla diversa accentuazione delle parole può derivare, in enunciati scritti, un'equivocità che può essere causa di paralogismi. G. P.

**ACCIDENTE** (gr. συμβεβηκός; lat. *Accidens*; ingl. *Accident*; franc. *Accident*; ted. *Accidenz*). Si possono distinguere tre significati fondamentali del termine, cioè:

1° una determinazione o qualità casuale o fortuita che può sia appartenere sia non appartenere a un soggetto determinato, essendo completamente estranea all'essenza necessaria (o sostanza) di esso;

2° una determinazione o qualità che, pur non appartenendo all'essenza necessaria (o sostanza) di un soggetto determinato, ed essendo perciò fuori della definizione di esso, è connessa con la sua essenza e necessariamente deriva dalla sua definizione;

3° una qualsiasi determinazione o qualità di un soggetto, che appartenga o meno alla sua essenza necessaria.

I primi due significati del termine sono stati elaborati da Aristotele. « Accidente, egli dice (*Top.*, I, 5, 102 b 3) non è nè la definizione nè il carattere proprio nè il genere, ma tuttavia appartiene all'oggetto; o anche, è *ciò che può appartenere e non appartenere ad un solo e medesimo oggetto*, qualunque esso sia ». Poichè la definizione esprime l'essenza necessaria di una realtà, cioè la *sostanza* (v. DEFINIZIONE), l'accidente cade fuori dell'essenza necessaria e pertanto può sia appartenere sia non appartenere all'oggetto cui viene riferito. Tuttavia l'accidente può avere un rapporto più o meno stretto con l'oggetto cui viene riferito, a seconda della causa di questo rapporto; e Aristotele perciò distingue due significati di esso, che entrambi sono adoperati nel corso dell'*Organo* e della *Metafisica*: 1° l'accidente può essere *casuale* in quanto la sua causa è indeterminata: per es., un musicista può essere bianco ma poichè questo non accade di necessità o per la più parte dei casi, l'esser bianco sarà, per un musicista, un « accidente ». Allo stesso modo è accidentale, per uno che scavi un buco per mettervi una pianta, trovare un tesoro; giacchè trovare un tesoro non segue di necessità allo scavare un buco nè avviene spesso in simile circostanza. In questo significato (*Met.*, V, 30, 1025 a 14) quindi, l'accidente è tutto ciò che avviene per caso, cioè per il giuoco e l'intrecciarsi di varie cause, ma senza una causa *determinata* che ne assicuri l'accadimento costante o almeno relativamente frequente. Ma c'è poi: 2° l'accidente *non casuale*, o accidente per sè, cioè quel carattere, che pur non appartenendo alla sostanza, e rimanendo perciò fuori della definizione, appartiene all'oggetto a causa di ciò che l'oggetto stesso è. Per es., avere gli angoli interni uguali a due retti non appartiene all'essenza necessaria del triangolo quale è espressa dalla definizione; perciò è un accidente. Ma è un accidente che appartiene al triangolo non per un caso, cioè per una causa indeterminabile, ma a causa del triangolo stesso cioè per quello che il triangolo è; ed è perciò un accidente *eterno* (*Met.*, V, 30, 1025 a 31 sgg.). Aristotele illustra la differenza nel modo seguente (*An. Post.*, 4, 73 b 12 sgg.): « Se mentre qualcuno cammina, lampeggia, questo è un accidente, giacchè il lampeggiare non è causato dal camminare... Se invece un animale muore sgozzato a causa della ferita, diremo che esso è morto perchè è stato sgozzato, e non già che gli sia accaduto accidentalmente di morire sgozzato ». In altri termini l'accidente per sè è connesso *causalmente* (e non casualmente) con le determinazioni necessarie della sostanza per quanto non faccia parte di esse. E mentre dell'accidente casuale non c'è scienza, perchè la scienza è solo di ciò che è sempre o abitualmente (*Met.*, X, 8, 1065 a 4) e perchè essa ricerca la causa mentre la causa dell'accidente è indefinita (*Fis.*, II, 4, 196 b 28), l'accidente per sè rientra nell'àmbito della scienza, come è indicato dallo stesso esempio geometrico di cui Aristotele si è avvalso in *Met.*, V, 30, e in numerosi testi dei *Topici*.

A questo secondo significato aristotelico della parola si può riannodare il terzo significato di esso secondo il quale essa designa, in generale, le qualità o i caratteri di una realtà (sostanza) che non possono stare senza di essa, perchè il loro modo d'essere è di « inerire » (*inesse*) alla realtà stessa. Forse quest'uso è stato iniziato da Porfirio che definisce l'accidente (*Isag.*, V, 4 a, 24) « Ciò che può generarsi o sparire senza che il soggetto venga distrutto ». Questa definizione ovviamente si riferisce alla definizione aristotelica dell'accidente come « ciò che può appartenere e non appartenere ad un solo e medesimo oggetto ». S. Tommaso correttamente annota (*Met.*, V, 1143) che nel secondo dei due significati aristotelici l'accidente si contrappone alla sostanza. In virtù di questa contrapposizione l'accidente è « ciò che è in altro » (*S. Th.*, III, q. 77, a. 2 *ad* 1°) cioè in un soggetto o sostrato senza il quale esso, nel corso ordinario della natura (e cioè prescindendo dall'ordine della grazia che si manifesta nel sacramento dell'altare) non può sussistere (*Ibid.*, III, q. 77, a. 1 *ad* 1°). In questo significato, per cui l'accidente si contrappone alla sostanza, in quanto il suo modo d'essere è l'inerire (*inesse*) a qualche soggetto, in opposizione al *subsistere* della sostanza che non ha bisogno di poggiarsi ad altro per esistere, il termine accidente diventa coestensivo con quello di qualità in generale, senza riferimento al carattere casuale e gratuito di esso, che Aristotele

aveva illustrato. La terminologia degli Scolastici aderisce abitualmente a quest'ultimo significato, che dagli Scolastici stessi passa negli scrittori moderni, in quanto si avvalgono del linguaggio scolastico. Tuttavia più vicina alla definizione aristotelica che all'uso scolastico è la definizione di Stuart Mill, per il quale gli accidenti sono tutti gli attributi di una cosa che non sono compresi nel significato del nome e non sono in connessione necessaria con gli attributi indivisibili dalla cosa stessa (*Logic*, I, 7, § 8).

Locke e gli Empiristi inglesi, il più delle volte, usano al posto della parola *accidente* quella di *qualità* (v.). Ma la loro insistenza sull'inseparabilità delle qualità dalla sostanza, la quale senza di esse sfuma nel nulla, influisce sull'uso ulteriore della parola in questione: uso che tende a ridurre o ad annullare l'opposizione tra accidente e sostanza e a considerare gli accidenti come la stessa manifestazione della sostanza. Veramente quest'uso si può anche riscontrare in Spinoza; se però si ammette che la parola «modo» che egli adopera sia sinonimo di accidente; sinonimia che sembra suggerita dalla definizione che egli dà del modo (*Et.*, I, def. 5) come ciò che è in altro ed è concepito per mezzo di quest'altro. Comunque il mutamento di significato è chiaramente riscontrabile in Kant e Hegel. Kant dice (*Crit. R. Pura*, Analitica dei princìpi, Prima Analogia): «Le determinazioni di una sostanza le quali non sono che modi speciali di esistere di essa, si chiamano accidenti. Essi sono sempre reali, perchè riguardano l'esistenza della sostanza. Ora se a questo reale che è nella sostanza (per es., al movimento come accidente della materia) si attribuisce una speciale esistenza, questa esistenza si chiama *inerenza* per distinguerla dalla esistenza della sostanza che si chiama *sussistenza*». Questo passo riprende la terminologia scolastica in un significato del tutto differente perchè gli accidenti sono considerati come «modi speciali di esistere» della sostanza stessa. Analoga nozione si trova in Hegel il quale dice (*Enc.*, § 151): «La sostanza è la totalità degli accidenti nei quali essa si rivela come la loro assoluta negatività, cioè come potenza assoluta, ed insieme come la ricchezza di ogni contenuto». Il che significa che gli accidenti, nella loro totalità sono la rivelazione o manifestazione stessa della sostanza. Fichte aveva d'altronde espresso un concetto analogo asserendo, sulle orme di Kant, che «Nessuna sostanza è pensabile se non è riferita a un A.... Nessun A. è pensabile senza sostanza» (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4 D, 14). L'uso di questo termine ha subito così, nel corso della sua storia, un'evoluzione paradossale: ha cominciato col significare le qualità o determinazioni meno strettamente legate alla natura della realtà, o addirittura gratuite o fortuite; e ha finito per significare *tutte* le determinazioni della realtà e così la realtà stessa nella sua interezza.

**ACCIDENTIS FALLACIA.** Identificata già da Aristotele (*El. Sof.*, 5, 166 b), è la *fallacia* (v.) derivante dall'identificare una cosa con un suo accidente o attributo accidentale («Se Corisco è diverso da Socrate, e Socrate è uomo, Corisco è diverso da uomo»). Cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, 7, 40 e seguenti. G. P.

**ACCIDIA** (lat. *Acedia*; ingl. *Sloth*; francese *Accidie*; tedesco *Acedie*). La noia o nausea nel mondo medievale: il torpore o l'inerzia in cui cadevano i monaci dediti alla vita contemplativa. Secondo S. Tommaso, essa consiste nel «rattristarsi del bene divino» ed è una specie di torpore spirituale che impedisce di iniziare il bene (*S. Th.*, II II, q. 35, a. 1). L'accidia ha in comune con la noia lo stato che la condiziona, stato, non di bisogno, ma di soddisfazione (v. NOIA).

**ACCORDO** (ingl. *Agreement*; franc. *Convenance*; ted. *Übereinstimmung*). Questa nozione è servita nell'età moderna a definire la natura del giudizio o della proposizione in generale. Dice la Logica di Porto Reale: «Dopo aver concepite le cose mediante le nostre idee, noi paragoniamo queste idee fra di loro; e trovando, che alcune sono d'accordo tra loro e altre non lo sono, le leghiamo o le sleghiamo il che si chiama *affermare* o *negare* e, generalmente, *giudicare*» (*Log.*, II, 3). La nozione fu nello stesso senso usata da Locke per definire la conoscenza in generale, intesa come «la percezione del legame e dell'accordo o del disaccordo e del contrasto tra le nostre idee quali che siano» (*Saggio*, IV, 1, § 2). La nozione fu criticata da Leibniz: «L'accordo o il disaccordo non è propriamente ciò che è espresso dalla proposizione. Due uova vanno d'accordo e due nemici sono in disaccordo. Si tratta qui di un modo di accordo o di disaccordo assai particolare» (*Nouv. Ess.*, IV, 5). Spinoza ha parlato di accordo (*convenientia*) tra l'idea e il suo oggetto. «L'idea vera deve convenire con il suo ideato; ossia ciò che obiettivamente è contenuto nell'intelletto deve necessariamente esser dato in natura» (*Et.*, I, 30). Ma per questo significato, v. VERITÀ.

**ACERVO, Argomento dell'** (gr. σωρείτης λόγος; lat. *Acervalis ratiocinatio*; ingl. *Sorite*; francese *Sorite*; ted. *Sorites*). Sotto questo nome vengono riferite due argomentazioni, una di Zenone d'Elea, l'altra di Eubulide di Megara. L'argomento di Zenone d'Elea è diretto contro l'attendibilità della conoscenza sensibile e in particolare dell'udito: se un moggio di frumento fa rumore quando cade, ogni granello e ogni particella di granello dovrebbe cadendo rendere un

suono, il che non accade (Diels, A 29). L'argomento di Eubulide, detto anche *sorite* (v.) da σωρός = mucchio, consiste nel domandare quanti grani di frumento occorrono per formare un mucchio; basta forse un solo grano? Ne bastano due?, ecc. Siccome è impossibile determinare a qual punto comincia un mucchio, si adduce quest'argomento contro la pluralità delle cose (Cic., *Acad.*, II, 28, 92 sgg.; 16, 49; Diog. L., VII, 82). Lo stesso argomento è stato talora espresso in altra forma sotto il nome di argomento del *calvo* (cfr. Diog. L., II, 108) e consiste nel chiedere se un uomo diventa calvo quando gli si strappa un capello. E quando se ne strappano due? E così via.

**ACHILLE** (gr. 'Αχιλλεύς; lat. *Achilles*; inglese *Achilles*; franc. *Achille*; ted. *Achilleus*). Con questo nome si indicava il secondo dei quattro argomenti di Zenone d'Elea contro il movimento. Esso così viene espresso da Aristotele: « Il più lento nella corsa non sarà mai raggiunto dal più veloce: giacchè colui che insegue dovrà cominciare per raggiungere il punto da cui è partito il fuggitivo, di modo che il più lento sarà sempre in vantaggio » (*Fis.*, VI, 9, 239 b 14). Il presupposto di questo, come degli altri argomenti, è l'infinita divisibilità dello spazio. V. Dicotomia, Freccia, Stadio.

**A CONTRARIO.** Forma di argomentazione dialettica per analogia: dal contrario si conclude il contrario. (Se ad A conviene un predicato B, a non-A è probabile convenga un predicato non-B). G. P.

**ACOSMISMO** (ingl. *Acosmism*; franc. *Acosmisme*; ted. *Akosmismus*). Termine adoperato da Hegel (*Enc.*, § 50) per caratterizzare la posizione di Spinoza, in opposizione con l'accusa di « ateismo » frequentemente rivolta a questo filosofo. Spinoza, secondo Hegel, non mescola Dio con la natura e con il mondo finito considerando come Dio il mondo, ma piuttosto nega la realtà del mondo finito affermando che Dio, e Dio solo, è reale. In questo senso la sua filosofia non è a-teismo ma a-cosmismo; e Hegel ironicamente nota che l'accusa contro Spinoza deriva dalla tendenza a credere che si può più facilmente negare Dio anzichè il mondo.

**ACRIBIA** (gr. ἀκρίβεια). Esattezza o precisione. Nel senso moderno, scrupolo nel seguire le regole metodiche di una qualsiasi ricerca scientifica. Nel significato platonico « l'esatto in sè » (ἀυτὸ ταχριβές) è il *giusto mezzo* (τὸ μέτριον) cioè il conveniente o l'opportuno in quanto oggetto di una delle due branche fondamentali dell'arte della misura cioè di quella che propriamente interessa l'etica e la politica. L'altra branca della stessa arte è quella propriamente matematica che concerne il numero, la lunghezza, l'altezza, ecc. (*Pol.*, 284 d-e).

**ACROAMATICO** (gr. ἀκροαματικός; inglese *Acroamatic*; franc. *Acroamatique*; ted. *Akroamatisch*). Così sono stati chiamati, perchè destinati agli ascoltatori, gli scritti di Aristotele che costituivano lezioni da lui tenute al Liceo per distinguerle da quelle destinate al pubblico, di cui non ci restano che frammenti. Tutte le opere aristoteliche da noi possedute sono acroamatiche, perchè gli scritti che egli compose per un pubblico più vasto, e che erano quasi tutti in forma di dialogo, caddero in disuso quando gli scritti di lezioni, portati a Roma da Silla, furono riordinati e pubblicati da Andronico da Rodi verso la metà del I secolo avanti Cristo (v. Essoterico).

**ADDIZIONE LOGICA** (ingl. *Logical Addition*; franc. *Addition logique*; ted. *Logische Addition*). Nell'*Algebra della Logica* (v.) si chiama così l'operazione « $a + b$ », la quale gode di proprietà formali analoghe a quelle dell'addizione aritmetica (importantissima l'eccezione « $a + a = a$ »). Interpretata come operazione tra classi « $a + b$ » viene a formare la classe contenente tutti e soli gli elementi, comuni e non comuni, della classe $a$ e della classe $b$. Interpretata come operazione tra proposizioni, « $a + b$ » ne indica l'affermazione disgiuntiva (« $a$ o $b$ »). G. P.

**ADEGUATO** (lat. *Adaequatus*; ingl. *Adequate*; franc. *Adéquat*; ted. *Adäquat*). Non sempre il significato di questo aggettivo è connesso con il significato del sostantivo corrispondente. Esso può significare in generale « commisurato a ». In questo senso diciamo che una descrizione è adeguata se non trascura nessun elemento importante della situazione descritta; o che un compenso è adeguato se è commisurato all'importanza della prestazione; ecc. Spinoza ha fatto un uso costante della nozione d'idea adeguata, da lui così definita (*Et.*, II, def. IV): « Intendo per idea adeguata quella che considerata in sè, senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà o le denominazioni intrinseche dell'idea vera. Dico intrinseche per escludere la denominazione che è estrinseca, cioè la corrispondenza dell'idea con l'oggetto ideato ». Qui come si vede la nozione di adeguato è assunta in modo completamente indipendente dalla nozione di *adeguazione* (v.). Spinoza esplicitamente nega che l'idea vera sia quella che corrisponde al proprio oggetto perchè in tal caso essa si distinguerebbe dall'idea falsa solo per la denominazione estrinseca e non ci sarebbe differenza tra idea vera e idea falsa quanto alla loro realtà e perfezione intrinseche (*Et.*, II, 43, scol.).

**ADEGUAZIONE** (lat. *Adaequatio*; inglese *Adequation*; franc. *Adéquation*; ted. *Übereinstimmung*). Uno dei *criteri* di verità e precisamente quello per il quale una conoscenza è vera se si adegua all'oggetto cioè se si assimila e corrisponde

ad esso in modo da riprodurne, il più possibile, la natura. La definizione della verità come « adeguazione dell'intelletto e della cosa » fu data per la prima volta dal filosofo ebraico Isacco Ben Salomon Israeli (vissuto in Egitto tra l'845 e il 940) nel suo *Liber de definitionibus*. La definizione fu ripresa da S. Tommaso che ne ha dato un'esposizione classica (*S. Th.*, I, 16, 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De ver.*, q. 1, a. 1). Le cose naturali, di cui il nostro intelletto riceve la scienza, sono la *misura* dell'intelletto giacchè questo possiede la verità solo in quanto si conforma alle cose. Le cose stesse sono invece *misurate* dall'intelletto divino, nel quale sussistono le loro *forme* al modo in cui le forme delle cose artificiali sussistono nell'intelletto dell'artefice. Dio dunque è la verità suprema in quanto il suo intendere è la misura di tutto ciò che è e di ogni altro intendere. La nozione di adeguazione (o accordo, o conformità, o corrispondenza) viene presupposta e adoperata da molte filosofie e precisamente da tutte quelle le quali considerano la conoscenza come un rapporto di identità o somiglianza (v. CONOSCENZA). Locke afferma che « la nostra conoscenza è reale solo se vi è una *conformità* tra le idee e la realtà delle cose » (*Saggio*, IV, 4, § 3). Kant stesso dichiara di presupporre « la definizione nominale della verità come accordo della conoscenza col suo oggetto » e si propone l'ulteriore problema di un criterio « generale e sicuro per determinare la verità di ciascuna conoscenza » (*Crit. R. Pura*, Logica trasc., Intr., III) e Hegel fa esplicitamente uso dell'idea della corrispondenza (*Enc.*, § 213): « L'idea è la verità; poichè la verità è il rispondere dell'oggettività al concetto, non già che cose esterne rispondano a mie rappresentazioni; queste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che io ho come questo *individuo*. Nell'idea non si tratta nè di questo, nè di rappresentazioni, nè di cose esterne ». Qui Hegel distingue l'*esattezza* delle rappresentazioni finite, proprie dell'individuo, in quanto corrispondono ad oggetti finiti, dalla *verità* del concetto infinito al quale può corrispondere solo l'idea infinita (« Il singolo per sè non corrisponde al suo concetto: questa limitatezza della sua esistenza costituisce la finità e la rovina del singolo »). Nell'uno e nell'altro caso il criterio rimane quello della corrispondenza. Dall'indirizzo linguistico della filosofia analitica contemporanea la nozione della corrispondenza viene mantenuta come rapporto di somiglianza tra linguaggio e realtà. Wittgenstein, per es., dice: « La proposizione è l'imagine (*Bild*) della realtà... La proposizione, se è vera, mostra come stanno le cose » (*Tractatus*, 4.021, 4.022). La coincidenza di dottrine così diverse su questa nozione di verità è dovuta all'interpretazione della conoscenza come rapporto di assimilazione (v. CONOSCENZA; VERITÀ).

**AD HOMINEM.** Così fu chiamata nella logica del '600 l'argomentazione dialettica che consiste nel contrapporre all'avversario le conseguenze che risultano dalle tesi meno probabili concesse o approvate da lui (JUNGIUS, *Logica*, 1638, V, 1, 8; LOCKE, *Saggio*, IV, 17, 21, ecc.).

**ADIAFORA** (gr. ἀδιάφορα; ingl., franc., tedesco *Adiaphora*). Cinici e Stoici chiamarono adiafora, cioè indifferenti, tutte le cose che non contribuiscono nè alla virtù nè alla malvagità. Per es., la ricchezza, la salute, possono essere adoperate tanto per il bene quanto per il male; esse sono pertanto indifferenti per la felicità degli uomini; non perchè lascino gli uomini indifferenti (in realtà, suscitano il loro desiderio) ma perchè la felicità consiste solo nel comportamento razionale, cioè nella virtù (DIOG. L., VII, 103-04).

Gli Stoici distinguevano tre significati dell'indifferenza. Il primo indica ciò rispetto a cui non si prova nè desiderio nè repulsione come, per es., il fatto che i capelli del capo o le stelle siano in numero pari. Il secondo indica ciò per cui si sente impulso o repulsione ma non più per questo che per quello, come nel caso di due monete identiche di cui bisogna scegliere una. In terzo senso, si dice indifferente « ciò che non conferisce nè alla felicità nè all'infelicità, come la salute e la ricchezza o in altri termini, ciò di cui è possibile fare uso buono o cattivo » (*Ip. Pirr.*, III, 177). Kant usò il termine per indicare le azioni credute moralmente indifferenti cioè nè buone nè cattive (*Religion*, I, Osservazione e nota relativa) (v. LATITUDINARISMO; RIGORISMO).

**ADIAFORISTICA, Controversia** (inglese *Adiaphoristic Controversy*; franc. *Controverse Adiaphoristique*; ted. *Adiaphoristen Streit*). La controversia sorta tra i Luterani intorno al valore di quelle pratiche religiose (come la Messa, l'Estrema Unzione, la Cresima, ecc.) che Lutero aveva dichiarato « indifferenti » per la salvezza e che Melantone aveva accettato per spirito di compromesso o di pace. La controversia fu conclusa con la « formula di concordia » del 1577-80 che riconfermava il carattere indifferente o neutro dei riti e delle cerimonie.

**A DICTO SECUNDUM QUID AD DICTUM SIMPLICITER.** È una delle *consequentiae formales* (v. CONSEGUENZA) della Logica aristotelica scolastica: *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter non valet consequentia*; cioè se A è B in relazione a qualche cosa, non consegue che A sia B in senso assoluto (ARIST., *El. Sof.*, 168 b 11; PIETRO ISP., *Summ. Log.*, 7. 46). G. P.

**AD IGNORANTIAM.** Così Locke chiamò l'argomento che consiste nell'esigere che l'avver-

sario accolga la prova addotta o ne porti una migliore (*Saggio*, IV, 17, 20).

**AD JUDICIUM.** Così Locke chiamò l'argomentazione che consiste « nell'usare le prove tratte da uno qualunque dei fondamenti della conoscenza o della probabilità ». È la sola argomentazione valida (*Saggio*, IV, 17, 22).

**ADOMBRAMENTO** (ted. *Abschattung*). Termine adoperato da Husserl per indicare il modo parziale e approssimato in cui la cosa esterna è data alla coscienza percettiva. Per es.: « Il medesimo colore appare in serie continuative di adombramenti di colore. Lo stesso vale per ogni qualità sensibile e per ogni figura spaziale. L'unica e medesima figura, in quanto data in carne ed ossa come medesima, appare continuamente ' in modo diverso ', in sempre diversi adombramenti di figura. È questa una necessaria situazione di cose, che ha validità universale » (*Ideen*, I, § 41).

**ADOZIONISMO** (ingl. *Adoptionism*; francese *Adoptionisme*; ted. *Adoptionismus*). La dottrina secondo la quale Cristo, nella sua natura umana, è considerato come Figlio di Dio solo per adozione. Questa dottrina è comparsa varie volte nella storia della Chiesa. Fu insegnata da Teodoro vescovo di Mopsuestia intorno al 400; fu ripresa nel sec. VIII da alcuni vescovi spagnoli, combattuta da Alcuino e condannata nel Concilio di Francoforte del 794. La dottrina implicava l'indipendenza della natura umana da Dio e quindi il dualismo di natura umana e natura divina: dualismo inammissibile dal punto di vista della dogmatica cristiana.

**AD VERECUNDIAM.** Così Locke chiamò l'argomentazione che consiste « nel citare le opinioni di uomini il cui ingegno, dottrina, eminenza, potere o qualche altra causa ha ottenuto un nome e stabilito la reputazione nella stima comune con qualche specie di autorità » (*Saggio*, IV, 17, 19). È l'appello all'autorità.

**AFASIA** (gr. ἀφασία; ingl. *Aphasia*; francese *Aphasie*; ted. *Aphasie*). In senso filosofico, è l'atteggiamento degli Scettici in quanto si astengono dal pronunciarsi, cioè dall'affermare o negare alcunchè intorno a tutto ciò che « è oscuro » cioè che non muove la sensibilità in modo da produrre una modificazione che spinge necessariamente ad assentire. L'A. è così l'astensione dal giudizio connessa con la sospensione dell'*assenso* (v.) (SESTO EMPIRICO, *Ip. Pirr.*, I, 20, 192 sgg.).

**AFFERMAZIONE** (gr. κατάφασις; lat. *Affirmatio*; ingl. *Affirmation*; franc. *Affirmation*; tedesco *Bejahung*). Termine col quale si può designare tanto l'atto dell'affermare, quanto il contenuto affermato, ossia la *proposizione affermativa*, Aristotele la considerò pertanto come una delle due forme dell'asserzione e precisamente quella che « unisce qualcosa con qualcosa » (*De Interpret.*, 17 a 25). Secondo la medesima teoria aristotelica, essa unisce due concetti in un concetto composito. Sostanzialmente la tradizione logica successiva ha conservato questa dottrina e quindi questo significato del termine; soltanto i seguaci della teoria del giudizio come *assenso* (Stoici, Fr. Brentano, Husserl) considerano l'A. come atto di accettazione, di una rappresentazione o idea. V. ASSERZIONE. G. P.

**AFFETTIVO** (ingl. *Affective*; franc. *Affectif*; ted. *Affektiv*). Il significato di questo aggettivo non si connette con quello della parola « affetto », giacchè designa in generale tutto ciò che si riferisce alla sfera delle emozioni. « stato A. », « funzione A. », « condizione A. » significano, stato, funzione o condizione di carattere genericamente emotivo e possono riferirsi a qualsiasi emozione, affetto o passione. Lo stesso significato generico ha l'espressione « vita A. » e quella adoperata da Heidegger « situazione A. » (*Befindlichkeit*) per indicare la struttura emotiva dell'esistenza umana in generale (v. SENTIMENTO).

**AFFETTO** (lat. *Affectus*; ingl. *Affection*; franc. *Affection*; ted. *Affektion*). S'intendono con questo termine, nell'uso comune, le emozioni positive che si riferiscono a persone e che non hanno il carattere dominante e totalitario della *passione* (v.). Mentre le emozioni possono riferirsi sia a persone sia a cose, fatti o situazioni, gli A. costituiscono quella classe ristretta di emozioni che accompagnano taluni rapporti interpersonali (tra genitori e figli, tra amici, tra parenti), limitatamente a quella loro tonalità che è indicata con l'aggettivo « affettuoso » e che perciò esclude il carattere esclusivistico e dominante della passione. La parola designa l'insieme di atti o di atteggiamenti quali la bontà, la benevolenza, l'inclinazione, la devozione, la protezione, l'attaccamento, la gratitudine, la tenerezza, ecc., che, nel loro complesso possono essere caratterizzati come la situazione in cui una persona « si prende cura di » o « nutre sollecitudine per » un'altra persona o in cui quest'altra risponde positivamente alla cura o alla sollecitudine di cui è fatta oggetto. Ciò che comunemente si chiama « bisogno di A. » è il bisogno di essere compreso, assistito, aiutato nelle proprie difficoltà, seguito con occhio benevolo e fiducioso. In questo senso l'A. non è che una delle forme dell'*amore* (v.).

**AFFEZIONE** (gr. πάθος; lat. *Passio*; ingl. *Affection*; franc. *Affection*; ted. *Affektion*). Questo termine, che viene talora usato promiscuamente con *affetto* (v.) e *passione* (v.), si può distinguere da essi, in base all'uso prevalente nella tradizione filosofica, per la sua maggiore estensione e generalità: in quanto designa ogni stato, condizione o qualità che consiste nel *subire un'azione* o nell'es-

sere influenzato o modificato da essa. In questo senso un affetto (che è una specie di *emozione* [v.]) o una passione è bensì un'A., in quanto implica un'azione subita, ma ha anche altri caratteri che ne fanno una particolare specie di affezione. Diciamo comunemente che un metallo è affetto dall'acido, o che il tale ha un'A. polmonare; mentre riserviamo le parole « affetto » e « passione » per situazioni umane, le quali presentano tuttavia un certo grado di passività in quanto stimolate od occasionate da agenti esterni.

In questo senso generalissimo, Aristotele intese la parola πάθος, che egli considerò come una delle dieci categorie ed esemplificò con « venir tagliato, venir bruciato » (*Cat.*, 2 a 3); e chiamò affettive (παθήτικαι) le qualità sensibili perchè ciascuna di esse produce un'A. dei sensi (*Ibid.*, 9 b 6). Dichiarando inoltre, al principio del *De Anima*, lo scopo della sua ricerca, Aristotele la intese diretta a conoscere, oltre che la natura e la sostanza dell'anima, tutto ciò che ad essa *accade*, cioè sia le A. che sembrano sue proprie, sia quelle che essa ha in comune con l'anima degli animali (*De An.*, I, 1, 402 a 9). Nel qual testo la parola A. (πάθη) designa tutto ciò che all'anima accade, cioè qualsiasi modificazione essa subisca. Il carattere passivo delle A. dell'anima, carattere che sembrava minacciare l'autonomia razionale di essa, condusse gli Stoici a dichiarare irrazionali, quindi cattive, tutte le emozioni (DIOG. L., VII, 110): di qui la connotazione moralmente negativa che assunse l'espressione « A. dell'anima » e che si rivela chiaramente in espressioni come *perturbatio animi* o *concitatio animi* che vengono usate da Cicerone (*Tusc.*, IV, 6, 11-14) e da Seneca (*Ep.*, 116), e sono espressamente ritenute da S. Agostino (*De Civ. Dei*, IX, 4) sinonime con quelle di *affectio* e *affectus* (emozione). Ma S. Agostino e, dietro di lui, gli Scolastici, mantennero il punto di vista aristotelico della *neutralità* delle A. dell'anima dal punto di vista morale, nel senso che esse possono essere buone o cattive a seconda che sono moderate o meno dalla ragione; punto di vista che S. Tommaso difese richiamandosi appunto ad Aristotele e a S. Agostino (*S. Th.*, II, I, q. 24, a. 2).

La nozione di modificazione subita, cioè di qualità o condizione prodotta da un'azione esterna, si mantiene costante nella tradizione filosofica e viene espressa il più delle volte con la parola *passio* la quale solo nella seconda metà del XVIII secolo assume il suo significato moderno (v. PASSIONE). Così Alberto Magno intende con A. « l'effetto e la conseguenza dell'azione » (*S. Th.*, I, q. 7, a. 1). S. Tommaso, che dà identica definizione (*Ibid.*, I, q. 97, a. 2) distingue tre significati del termine: « Il primo, che è il più proprio si ha quando qualcosa viene allontanata da ciò che ad essa conviene secondo la sua natura o la sua inclinazione propria, come quando l'acqua perde la sua freddezza per l'azione del calore o come quando l'uomo si ammala o si rattrista. Il secondo significato, che è meno proprio, si ha quando si perde una cosa qualsiasi, conveniente o no che essa sia; e in tal senso si può dire che subisca un'azione (*pati*) non solo chi si ammala ma anche chi guarisce e in generale chiunque sia alterato o mutato. In un terzo senso si dice quando ciò che era in potenza riceve ciò che esso era in potenza senza perdere nulla; e in tal senso tutto ciò che passa dalla potenza all'atto si può dire che subisca un'azione anche quando si perfeziona » (*Ibid.*, I, q. 79, a. 2). Ognuno di questi significati distinti da S. Tommaso, che sono ricompresi nella nozione generale di A., si può ritrovare nell'uso ulteriore del termine. *Passio animi* veniva detta da alcuni Scolastici (cfr. OCKHAM, *In Sent.*, I, d. II, q. 8 C) la *species* intellettiva cioè l'universale o concetto. La *passio* in generale è definita da Campanella (*Phil. Ration. Dialectica*, I, 6) come « un atto di impotenza che consiste nel perdere l'entità propria, sia essenziale sia accidentale, sia in tutto sia in parte, e nel ricevere un'entità estranea ». Cartesio ha dato a questa nozione la sua espressione classica nelle *Passioni dell'anima* (I, 1): « Tutto ciò che si fa o che accade di nuovo è generalmente chiamato dai filosofi una *affezione* rispetto al soggetto a cui accade e un'*azione* rispetto a ciò che lo fa accadere; in modo tale che, benchè l'*agente* e il *paziente* siano spesso assai diversi, l'azione e l'affezione non cessano d'essere sempre una stessa cosa che ha questi due nomi per via dei due soggetti diversi ai quali la si può riferire ». In senso analogo la parola viene adoperata da Spinoza per definire quelli che egli chiama *affectus* e che noi chiameremmo emozioni o sentimenti. Le emozioni, in quanto *passiones* cioè A., costituiscono l'impotenza dell'anima e l'anima le vince trasformandole in idee chiare e distinte. « L'emozione, dice Spinoza (*Et.*, V, 3) che è un'A., cessa di essere un'A. appena ci formiamo di essa un'idea chiara e distinta ». In tal caso, infatti, quest'idea si distingue solo razionalmente dall'emozione e si riferisce alla sola mente; così essa cessa di essere un'A. (*Ibid.*, V, 3). Perciò Dio, che è privo di idee confuse, è esente da A. (*Ibid.*, V, 17). Nello stesso senso si esprime Leibniz (*Monad.*, § 49): « Si attribuisce l'azione alla monade in quanto essa ha percezioni distinte, e l'A. in quanto essa ha percezioni confuse ». E ancora nello stesso senso si esprimono Wolff (*Ontol.*, § 714) e Crusius (*Vernunftwahrheiten*, § 66).

Kant ha espresso nel modo più chiaro la nozione di A. come ricezione passiva in un testo della

*Antropologia* (§ 7): « Le rappresentazioni in rapporto alle quali lo spirito si comporta passivamente, per mezzo delle quali quindi il soggetto subisce un'A. [*Affection*] (o da se stesso o da un oggetto) appartengono alla sensibilità; quelle invece che includono un vero agire (il pensiero) appartengono al potere conoscitivo intellettuale. Quello viene anche chiamato potere conoscitivo inferiore, e questo potere conoscitivo superiore. Quello ha il carattere della passività del senso interno delle sensazioni, questo il carattere della spontaneità dell'appercezione, cioè della coscienza pura di quell'agire che costituisce il pensiero; e appartiene alla logica (cioè a un sistema di regole dell'intelletto) così come quello appartiene alla psicologia (cioè al complesso di tutti gli atti interni sottoposti a leggi naturali) e fonda un'esperienza interna ». Questi concetti sono fondamentali per tutta la *Critica della ragion pura*, specialmente per la distinzione tra estetica e logica che riposa sul seguente principio: « Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su A.; i concetti, invece, su *funzioni* » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei concetti, I, sez. I). Queste notazioni kantiane sono in polemica con la tesi della scuola leibnizianowolffiana che faceva consistere la sensibilità nelle rappresentazioni indistinte e l'intellettualità in quelle distinte: il che, notava Kant (*Antr.*, § 7, nota), significa far consistere la sensibilità in una mancanza (mancanza di distinzioni), mentre essa è qualcosa di positivo e di indispensabile alla conoscenza intellettuale.

In conclusione il termine A., inteso come ricezione passiva o modificazione subita, non ha necessariamente una connotazione *emotiva*; e per quanto sia stato adoperato frequentemente a proposito di emozioni ed affetti (per il carattere chiaramente passivo di essi), deve ritenersi estensibile ad ogni determinazione, anche conoscitiva, che presenti carattere di passività o che possa comunque ritenersi una qualità o alterazione subita.

**AFFINITÀ** (ingl. *Affinity*; franc. *Affinité*; tedesco *Affinität*). Kant ha chiamato « legge dell'A. di tutti i concetti » la regola della ragione la quale prescrive « il trapasso continuo da una specie all'altra per mezzo dell'aumento graduale della loro differenza » (*Crit. R. Pura*, Appendice alla dialettica trascendentale). Questa legge che riassume in sè le altre due di *omogeneità* (v.) e di *specificazione* (v.) costituisce, con esse, la determinazione di ciò che dev'essere l'uso regolativo delle idee della ragion pura.

**AFORISMA** (gr. ἀφορισμός = determinazione, delimitazione; ingl. *Aphorism*; franc. *Aphorisme*; ted. *Aphorismus*). Proposizione che esprime in maniera succinta una verità, una regola o una massima concernente la vita pratica. Dapprima la parola fu usata quasi esclusivamente per indicare le formule che esprimono, in modo abbreviativo e mnemonico, i precetti dell'arte medica: per es., gli A. di Ippocrate. Bacone espresse sotto forma di A. le sue osservazioni (contenute nel I libro del *Novum Organum*) « sulla interpretazione della natura e sul regno dell'uomo »: probabilmente per sottolineare il carattere pratico e attivo di queste osservazioni in quanto sono dirette a preparare il dominio dell'uomo sulla natura. E Schopenhauer chiamò *A. sulla saggezza della vita* (nei *Parerga und Paralipomena*) i suoi precetti per rendere più felice, o meno infelice, l'esistenza umana, conservando così alla parola il suo significato di massima o regola per dirigere l'attività pratica dell'uomo.

**A FORTIORI.** Espressione che non indica un modo specifico di argomentare ma significa semplicemente « a più forte ragione ». Qualche logico designa con questa espressione le inferenze transitive del tipo « $x$ implica $y$, $y$ implica $z$, dunque $x$ implica $z$ » (cfr. STRAWSON, *Introduction to Logical Theory*, 1952, pag. 207).

**AFRICA** (ingl. *Africa*; franc. *Afrique*; tedesco *Afrik*). I filosofi hanno talora cercato di giustificare « speculativamente », cioè nei termini della loro filosofia, anche la partizione dei continenti considerandola non già come casuale o convenzionale ma come essenziale e razionale. Così apparve a Hegel la partizione del vecchio mondo in tre parti, A., Asia ed Europa che starebbero tra loro come tesi, antitesi e sintesi. L'A. rappresenterebbe in questa triade il momento in cui lo spirito non riesce a giungere alla coscienza e l'uomo rimane abbrutito nella passività e nella schiavitù (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 203 sgg.). Analogamente Gioberti vide nella razza africana « la più degenere delle tre schiatte umane » perchè « il nero è privazione della luce » (*Protologia*, II, pag. 221).

**AGAPISMO** (ingl. *Agapism*). Termine adoperato da Peirce per designare la « legge dell'amore evolutivo » in virtù della quale l'evoluzione cosmica tenderebbe ad un incremento dell'amore fraterno fra gli uomini (*Coll. Pap.*, 6. 602 sgg.).

**AGATOLOGIA** (ingl. *Agathology*; francese *Agathologie*; ted. *Agathologie*). Nome raramente usato per la dottrina del bene, come parte dell'*etica* (v.).

**AGENTE** (gr. ποιητικός; lat. *Agens*; inglese *Agent*; franc. *Agent*; ted. *Tätige*). In generale ciò che prende l'iniziativa di un'azione o ciò da cui l'azione promana o deriva, in contrapposto a *paziente* che è ciò che subisce l'azione. I termini sono propri della filosofia scolastica (v. AZIONE). Per *intelletto A.* v. INTELLETTO.

**AGGETTIVO** (lat. *Adjectivum*; ingl. *Adjective*; franc. *Adjectif*; ted. *Eigenschaftswort*). Nella logica tradizionale, il nome che indica un *modo* della cosa significata in quanto distinta o distinguibile dalla cosa stessa indicata dal *sostantivo* (PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, 6.02; ARNAULD, *Log.*, II, 1). Nella linguistica moderna l'A. è quella classe di parole definibile per la sua funzione di caratterizzare la sostanza ed è diviso in *descrittivo* o *limitativo*, a seconda che segue o precede il nome (cfr. BLOOMFIELD, *Language*, 1933, pag. 202 sgg.).

**AGGREGATO** (ingl. *Aggregate*; franc. *Agrégat*; ted. *Aggregat*). In generale una collezione, un agglomerato, un raggruppamento, una somma o una quantità di cose che conservano tuttavia la loro individualità. Il termine ha un uso esteso nella matematica e nella logica matematica contemporanea (v. INSIEME) e in generale nelle scienze naturali che lo adoperano per indicare, in generale, masse o raggruppamenti di elementi che conservano, stando insieme, le proprietà che hanno separatamente.

**AGGRESSIONE, ISTINTO DI.** V. ISTINTO.

**AGONISTICO** (gr. ἀγωνιστικός; ingl. *Agonistic*; franc. *Agonistique*). Una delle distinzioni, riportate da Diogene Laerzio, dei dialoghi platonici. L'A. e l'*esercitativo* sarebbero le due specie del dialogo *zetetico* o inquisitivo; e il dialogo zetetico e quello *espositivo* sarebbero le due divisioni fondamentali dei dialoghi platonici (DIOG. L., III, 49).

**AGNOIOLOGIA** (ingl. *Agnoiology*). Parola introdotta da J. F. Ferrier (*Institutes of Metaphysics*, 1856, pag. 48) in correlazione con quella di *epistemologia* (v.) per indicare le due sfere in cui si divide la ricerca filosofica. L'A. è la dottrina dell'ignoranza, come l'epistemologia è la dottrina del sapere. La sfera dell'ignoranza veniva così definita in rapporto alla sfera del sapere col procedimento che fu poi seguito anche da Spencer per determinare i confini dell'*Inconoscibile* (v.).

**AGNOSIA** (gr. ἀγνωσία; ingl. *Agnosy*; francese *Agnosie*; ted. *Agnosie*). L'atteggiamento di chi professa di non conoscere nulla, come fu quello di Socrate che affermava di sapere solo di non sapere (PLATONE, *Apol.*, 21 a) e che lo scettico Arcesilao rinforzava dicendo di non sapere neppure questo (CIC., *Acad.*, I, 45).

**AGNOSTICISMO** (ingl. *Agnosticism*; francese *Agnosticisme*; ted. *Agnosticismus*). Il termine fu coniato dal naturalista inglese Tommaso Huxley nel 1869 (*Collected Essays*, V, pag. 237 sgg.) per indicare l'atteggiamento di chi si rifiuta di ammettere soluzioni di quei problemi che non possono essere trattati con i metodi della scienza positiva e segnatamente dei problemi metafisici e religiosi. Huxley stesso dichiarò di aver coniato il termine « come antitesi dello ' gnostico ' della storia della Chiesa che pretendeva di saperla lunga sulle cose che io ignoravo ». Il termine fu ripreso da Darwin che si dichiarò agnostico in una lettera del 1879. D'allora in poi il termine fu usato a designare l'atteggiamento degli scienziati di indirizzo positivistico di fronte all'Assoluto, all'Infinito, a Dio ed ai problemi relativi, atteggiamento contrassegnato dal rifiuto di professare pubblicamente una qualsiasi opinione intorno a tali problemi. Così fu detta agnostica la posizione di Spencer che nella prima parte dei *Primi princìpi* (1862) intese dimostrare l'inaccessibilità della realtà ultima cioè della forza misteriosa che si manifesta in tutti i fenomeni naturali. Il fisiologo tedesco Du-Bois Raymond in uno scritto del 1880 enunciava *Sette enigmi del mondo* (l'origine della materia e della vita; l'origine del movimento; il sorgere della vita; l'ordinamento finalistico della natura; il sorgere della sensibilità e della coscienza; il pensiero razionale e l'origine del linguaggio; la libertà del volere) di fronte ai quali egli riteneva che l'uomo fosse destinato a pronunciare un *ignorabimus* in quanto la scienza non potrà mai risolverli. Nello stesso periodo la parola fu estesa a designare anche la dottrina di Kant in quanto essa ritiene che il noumeno o cosa in sè è al di là dei limiti della conoscenza umana (v. NOUMENO). Ma questa estensione della parola non può dirsi del tutto legittima, data la concezione kantiana del noumeno come concetto-limite. Fa parte integrante della nozione di A. la riduzione dell'oggetto della religione a semplice « mistero », rispetto al quale i simboli che si adoperano per interpretarlo rimangono del tutto inadeguati.

**AGOSTINISMO** (ingl. *Augustinianism*; francese *Augustinism*; ted. *Augustinismus*). S'intende con questo termine, più che l'intera dottrina originale di S. Agostino, quell'insieme di elementi dottrinali agostiniani che caratterizzarono uno degli indirizzi della *Scolastica* (v.) che fu seguito prevalentemente dai dottori francescani, in polemica con l'indirizzo aristotelico-tomista dei dottori domenicani. La fisionomia generale dell'A. medievale può essere espressa con i seguenti punti (cfr. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 2ª ediz., 1911, I, pag. 55 sgg.): *a*) mancanza di una distinzione precisa tra il dominio della filosofia e quello della teologia cioè tra l'ordine delle verità razionali e quello delle verità rivelate; *b*) teoria dell'illuminazione divina, secondo la quale l'intelligenza umana non può funzionare se non per l'azione illuminatrice e immediata di Dio e non può trovare la certezza della sua conoscenza se non nelle regole eterne e immutabili della scienza divina; *c*) preminenza della nozione di bene su quella del vero e perciò della volontà sull'intelligenza sia

in Dio che nell'uomo; *d*) riconoscimento alla materia di una realtà positiva, in contrasto con Aristotele che vede in essa una pura potenzialità; dal che deriva, per es., che il corpo umano possiede già una sua realtà o attualità, cioè una *forma* indipendentemente dall'anima e che l'anima è quindi una forma ulteriore che si aggiunge al composto vivente e animale; di qui la cosiddetta *pluralità delle forme sostanziali* nel composto.

Questi tratti accomunano i grandi maestri della scolastica francescana come Alessandro di Hales (1770 circa), Roberto Grossatesta, S. Bonaventura, Ruggiero Bacone, Duns Scoto e molti altri minori. Alcuni di quei tratti si possono anche riconoscere in dottrine filosofiche moderne e contemporanee, alle quali pervengono attraverso la tradizione medievale o direttamente dall'opera di S. Agostino.

**ALBERO DI PORFIRIO** (lat. *Arbor Porphyriana*; ingl. *Tree of Porphyry*; franc. *Arbre de Porphyre*; ted. *Baum des Porphyrius*). Celebre schema o modello di definizione per dicotomie successive, discendente dal genere generalissimo alle specie infime (sostanza: corporea, incorporea; sostanza corporea [corpo]: animato, inanimato; corpo animato: sensibile, insensibile; corpo animato sensibile [animale]: ragionevole, irragionevole; animale ragionevole: mortale, immortale; animale ragionevole mortale [uomo]: Socrate, Platone, ecc.). Sebbene tale «albero» non si trovi propriamente nei manoscritti di Porfirio, fu costruito sulla base del testo porfiriano (*Isag.*, 4, 20) e si trova in tutti i trattati medievali di logica (cfr., per es., PIETRO ISPANO, *Summ. Logic.*, 2. 10), donde è passato nei testi moderni di logica tradizionale. G. P.

**ALCUNI.** V. QUALCHE.

**ALESSANDRISMO** (ingl. *Alexandrianism*; franc. *Alexandrisme*; ted. *Alexandrismus*). S'intende con questo termine la cultura alessandrina cioè la cultura del periodo seguito alla morte di Alessandro Magno (323 a. C.) il quale aveva unificato il mondo antico nel segno della cultura greca e ne aveva posto la capitale in Egitto nella nuova città di Alessandria. La dinastia dei Tolomei mirò a fare di questa città un grande centro intellettuale in cui confluissero insieme la cultura greca e quella orientale, mediate e unificate dalla lingua che era diventata di patrimonio comune dei dotti, il greco. Scienziati e dotti di tutti i paesi erano ospitati nel *Museo* ed avevano a loro disposizione un materiale scientifico e bibliografico eccezionale per quei tempi. Al *Museo* fu poi aggiunta la biblioteca, il cui primo nucleo si dice sia stato formato dalle opere possedute da Aristotele e che divenne poi ricchissima, fino a comprendere 700.000 volumi. La cultura alessandrina è contrassegnata dal divorzio tra scienza e filosofia. Mentre le ricerche scientifiche, la determinazione dei metodi della scienza e la sistemazione dei risultati di essa fanno grandi passi in questo periodo, la filosofia rinuncia al còmpito che costituì la sua grandezza nel periodo classico: quello di cercare liberamente le vie e i modi di un'esistenza propriamente umana. Essa si irrigidisce nella pretesa di garantire all'uomo, a tutti i costi, la pace e la serenità dello spirito; e in tal modo diventa privilegio di pochi dotti che riescono ad isolarsi dal resto della vita e dai problemi che la dominano e si disinteressa quindi anche della ricerca scientifica. La scienza dell'età alessandrina offre grandi figure di matematici (Euclide, Archimede, Apollonio); di astronomi (Iparco e Tolomeo); di geografi (Eratostene); di medici (Galeno). La filosofia si presenta divisa in due grandi scuole: *Epicureismo* (v.) e *Stoicismo* (v.) e in due indirizzi filosofici sostenuti da scuole diverse, lo *Scetticismo* (v.) e l'*Eclettismo* (v.). A questo periodo della filosofia si può far risalire quella nozione di essa, che talora ancora predomina nel senso comune, come un'attività consolatoria o tranquillizzante che impedisce all'uomo di mescolarsi alle cose della vita comune e cerca di garantirne l'imperturbabilità di spirito.

**ALESSANDRINISMO** (ingl. *Alexandrinism*; franc. *Alexandrinisme*; ted. *Alexandrinismus*). Così fu chiamata, nel Rinascimento, la dottrina di Alessandro di Afrodisia sull'*intelletto attivo* (v.).

**ALETIOLOGIA** (ted. *Alethiologie*). Così Lambert chiamò la seconda delle quattro parti del suo *Nuovo organo* (1764) e precisamente quella che studia gli elementi semplici della conoscenza. Essa è una specie di anatomia dei concetti che ha lo scopo di raggiungere i concetti più semplici e indefinibili.

**ALGEBRA DELLA LOGICA** (ingl. *Logical Algebra*; franc. *Algèbre de la logique*; ted. *Algebra der Logik*). Già Leibniz aveva intuita la possibilità di un calcolo letterale affine a quello dell'A. ordinaria, in cui, definite mediante assiomi (molto simili a quelli algebrici) certe operazioni logiche (addizione, sottrazione, moltiplicazione, divisione, negazione) e certe relazioni (implicazione, identità) fondamentali, indicate con simboli tolti alla matematica, si poteva da questi assiomi derivare mediante calcolo tutte le regole della sillogistica tradizionale. Ma (forse per il prevalere di preoccupazioni contenutistiche-intensive di origine filosofica sulla pura idea del calcolo) non era giunto a risultati soddisfacenti. E non più fortunati furono i tentativi di suoi continuatori come Lambert. Solo i logici inglesi dell'800 riuscirono a fondare una vera e propria A. della logica. Il primo fu George Boole (*Mathematical Analysis of Logic*, 1847; *Laws of Thought*,

1854) sulle cui orme lavorarono Stanley Jevons (*Pure Logic*, 1864), J. Venn (*Simbolic Logic*, 1881) e il tedesco E. Schröder (*Algebra der Logik*, 1890-1895). L'A. della Logica è generalmente intesa come un calcolo letterale bivalente, caratterizzato: 1° dal fatto che le equazioni vi possono assumere solo i valori 0 o 1; 2° dagli assiomi « $a + a = a$ » e « $a \cdot a = a$ » (con tutte le conseguenze derivanti da ciò); 3° dall'assenza di operazioni indirette, come la sottrazione (non potendosi la negazione « $-a$ » equiparare alla sottrazione, nonostante l'assioma, già enunciato da Leibniz, « $a \cdot -a = 0$ »). Questo mero calcolo letterale in sè non significa nulla, è un mero giuoco simbolico (appunto, un'« A. booliana » tra le molte possibili), ma è passibile di una doppia interpretazione che interessa la Logica. Per la prima i simboli $a$, $b$, $c$,... indicano classi; i segni « + », « · », indicano operazioni tra classi (v. ADDIZIONE; MOLTIPLICAZIONE LOGICA); $a < b$ si interpreta « la classe $a$ è inclusa nella classe $b$ »; il segno di negazione « $-a$ » o « $a'$ », indica la classe formata da tutti gli indididui che *non* appartengono alla classe $a$; 0 indica la classe vuota, 1 la classe totale o *universo del discorso* (v.). La seconda interpretazione è invece quella *proposizionale*: i simboli $a$, $b$, $c$,... indicano proposizioni; i segni « + », « · », indicano operazioni su proposizioni; « $a < b$ » indica l'implicazione (« $a$ implica $b$ »); « $-a$ (o $a'$) » indica la negazione della proposizione $a$; finalmente 0 si interpreta « falso », 1 si interpreta « vero ». In tal modo si fonda un'interpretazione del calcolo logico-algebrico che viene ad assorbire in sè, trasformandola in disciplina formale e deduttiva, la sillogistica tradizionale. La Logica matematica, fondata da Frege e Russell, e in seguito la Logica simbolica contemporanea, assorbendo in sè gli elementi più vitali dell'A. della Logica, l'hanno resa oramai desueta. G. P.

**ALGORITMO** (ingl. *Algorism*; franc. *Algorithme*; ted. *Algorithmus*). Un qualsiasi procedimento di calcolo. Il termine derivato dal nome dell'autore arabo di un trattato che introdusse in Europa nel sec. IX la numerazione decimale, designava da principio i procedimenti del calcolo aritmetico ed è stato poi generalizzato a indicare ogni procedimento di calcolo.

**ALIENAZIONE** (ingl. *Alienation*; franc. *Aliénation*; ted. *Entfremdung*). Il termine, che nel linguaggio comune significa perdita di un possesso, di un affetto o dei poteri mentali, è stato adoperato dai filosofi in alcuni significati specifici.

1. Nel Medioevo fu talora usato per indicare un grado dell'ascesa mistica verso Dio. Così Riccardo di San Vittore considera l'A. come il terzo grado dell'elevazione della mente a Dio (dopo la *dilatazione* e la *sollevazione*) e ritiene che essa consiste nell'abbandono della memoria di tutte le cose finite e nella trasfigurazione della mente in uno stato che non ha più nulla di umano (*De gratia contemplationis*, V, 2). In questo senso l'A. non è che l'*estasi* (v.).

2. Il termine fu adoperato da Rousseau per indicare la cessione dei diritti naturali alla comunità effettuata con il contratto sociale. « Le clausole di questo contratto si riducono a una sola: l'A. totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità » (*Contrat social*, I, 6).

3. Hegel adoperò il termine per indicare l'estraniarsi della coscienza a se stessa, per il quale essa si considera come una cosa. Questo estraniarsi è una fase del processo che va dalla coscienza all'autocoscienza. « L'A. dell'autocoscienza, dice Hegel, pone, essa proprio, la cosalità, onde questa A. ha significato non solo negativo ma anche positivo, e ciò non solo per noi o in sè, ma anche per l'autocoscienza stessa. Per essa il negativo dell'oggetto o l'autotogliersi di quest'ultimo ha un significato positivo, cioè se stessa; infatti, in quella A. essa *pone sè come oggetto* o, in forza dell'inscindibile unità dell'esser-per-sè, *pone l'oggetto come se stessa*, mentre d'altra parte in quest'atto è contenuto l'altro momento ond'essa ha tolto e ripreso in sè medesima quest'A. e oggettività, essendo dunque, nel suo esser altro come tale, presso di sè. Questo è il movimento della coscienza, la quale in tal movimento è la totalità dei propri momenti » (*Phänomen. des Geistes*, VIII, 1).

Questo concetto puramente speculativo viene ripreso da Marx nei suoi scritti giovanili per descrivere la situazione dell'operaio nel regime capitalistico. Secondo Marx, Hegel ha avuto il torto di confondere l'*obiettivazione*, che è il processo per il quale l'uomo si fa cosa, cioè si esprime o si esteriorizza nella natura mediante il lavoro, con l'A. che è il processo per cui l'uomo diviene *estraneo a sè* fino al punto di non riconoscere se stesso. Mentre l'obiettivazione non è un male o una condanna perchè è la sola via attraverso la quale l'uomo può realizzare la sua unità con la natura, l'A. è invece il danno o la condanna maggiore della società capitalistica. La proprietà privata produce l'A. dell'operaio sia perchè essa scinde il rapporto dell'operaio col prodotto del suo lavoro (che appartiene al capitalista) sia perchè il lavoro rimane esterno all'operaio, non appartiene alla sua personalità, « quindi nel suo lavoro egli non si afferma ma si nega, si sente non soddisfatto ma infelice... E solo fuori del lavoro si sente presso di sè, si sente fuori di sè nel lavoro ». Nella società capitalistica il lavoro non è volontario ma costretto perchè non è soddisfacimento di un bisogno, ma solo un mezzo

per soddisfare altri bisogni. «Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena è un lavoro di sacrificio di se stessi, di mortificazione» (*Manoscritti economico-filos.*, 1844, I, 22). Questo uso del termine è diventato corrente nella cultura contemporanea, non soltanto nella descrizione del lavoro operaio in certe fasi della società capitalistica, ma anche a proposito del rapporto tra l'uomo e le cose nell'età della tecnica: giacchè sembra che il predominio della tecnica «alieni l'uomo da se stesso» nel senso che tende a farne l'ingranaggio di una macchina (v. TECNICA). Sartre è tuttavia ritornato, anche da questo punto di vista, al concetto hegeliano dell'A. intesa come «un carattere costante dell'oggettivazione qualunque essa sia»: dove s'intende per «oggettivazione» qualsiasi rapporto dell'uomo con le cose o con gli altri uomini (*Critique de la raison dialectique*, 1960, pag. 285). Marcuse a sua volta ha considerato l'A. come la caratteristica dell'uomo e della società «a una sola dimensione», cioè come la situazione nella quale non si distingue il *dover essere* dall'*essere* e perciò il pensiero *negativo*, o la forza critica della Ragione, è dimenticata o messa a tacere dalla forza onnipresente della struttura tecnologica della società (*One Dimensional Man*, 1964, pag. 12).

Nel linguaggio filosofico-politico oggi corrente il termine ha i significati più disparati che dipendono dalla varietà dei caratteri su cui si insiste per la definizione dell'uomo. Se l'uomo è ragione autocontemplativa (come riteneva Hegel), ogni suo rapporto con un oggetto qualsiasi è alienazione. Se l'uomo è un essere naturale e sociale (come riteneva Marx) è A. il suo ritirarsi nella contemplazione. Se l'uomo è istinto e volontà di vita, è A. ogni repressione e diminuzione di tale istinto e volontà; se l'uomo è razionalità operante o fattiva è A. il suo affidarsi all'istinto. Se l'uomo è ragione (comunque intesa), è A. il suo rifugiarsi nella fantasia; ma se è essenzialmente immaginazione e fantasia, è A. ogni sua disciplina razionale. Infine, se l'individuo umano è una totalità autosufficiente e completa, è A. ogni regola o norma che venga imposta, in qualsiasi modo, alla sua espressione. L'equivocità del concetto di A. dipende dalla problematicità della nozione di uomo.

**ALLEGORIA** (gr. ἀλληγορία; lat. *Allegoria*; ingl. *Allegory*; franc. *Allégorie*; ted. *Allegorie*). Nel suo primo significato specifico, la parola indica un modo di interpretare le sacre scritture e di scoprire, al di là delle cose, dei fatti e delle persone, di cui esse trattano, verità permanenti di natura religiosa o morale. La prima importante applicazione del metodo allegorico è il commentario alla *Genesi* di Filone di Alessandria (sec. I). Filone non esita a contrapporre il senso allegorico al senso letterale e a dichiarare «sciocco» (εὐήθης) quest'ultimo. Ecco un esempio: «'E Dio finì nel settimo giorno le opere che egli creò' (*Gen.*, 2, 2). È assolutamente sciocco credere che il mondo è nato in sei giorni o in generale nel tempo. Perchè? Perchè ogni tempo è un insieme di giorni e di notti che sono necessariamente prodotti dal movimento del sole che va al di sopra e al di sotto della terra; ma il sole è una parte del cielo sicchè si riconosce che il tempo è più recente del mondo» (*All. leg.*, I, 2). A sua volta Origene che è il primo autore di un grande sistema di filosofia cristiana, distingueva nei testi biblici tre significati: il somatico, lo psichico e lo spirituale, che stanno tra loro come le tre parti dell'uomo: il corpo, l'anima e lo spirito (*De princ.*, IV, 11). In pratica però contrapponeva al significato corporeo o letterale il significato spirituale o allegorico e sacrificava risolutamente il primo al secondo giacchè solo il significato allegorico costituisce la verità razionale che le Sacre Scritture contengono (*Ibid.*, IV, 2). In sèguito divenne dominante nel Medioevo la distinzione di tre significati della Scrittura (quale si trova, per esempio, formulata da Ugo di S. Vittore, *De scripturis*, III): significato letterale, significato allegorico e significato anagogico. Ecco come Dante espone questa dottrina: «Le scritture si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama *litterale* e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera propria; l'altro si chiama *allegorico* e questo è quello che si nasconde sotto il manto di queste favole ed è una verità ascosa sotto bella menzogna... Il terzo senso si chiama *morale* e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture a utilità di loro e di loro discenti... Lo quarto senso si chiama *anagogico* cioè sovra senso; e quest'è quando spiritualmente si spone una scrittura la quale, ancora sia vera eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa delle supreme cose dell'eternale gloria: siccome veder si può in quel canto del Profeta che dice che nell'uscita del popolo di Israele d'Egitto la Giudea è fatta santa e libera. Che avvegna essere vero secondo la lettera sie manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende cioè che nella uscita dell'anima del peccato, essa si è fatta santa e libera in sua potestate» (*Conv.*, II, 1). Ma tra questi sensi, come Dante stesso dice, quello fondamentale, per il teologo come per il poeta, è l'allegorico. E difatti l'A. divenne nel Medioevo il modo d'intendere la funzione dell'arte e specialmente della poesia. Giovanni di Salisbury diceva di Virgilio che egli «sotto l'imagine delle favole esprime la verità dell'intera filosofia» e Dante (*Vita Nuova*, 25) definiva così il còmpito

del poeta: « Vergogna sarebbe a colui che rimasse cose sotto veste di figura o di colore rettorico, e poscia, domandato, non sapesse denudare le sue parole di cotal veste, in guisa che avessero verace intendimento ».

Nel mondo moderno l'A. ha perduto il suo valore e si è negato che essa possa esprimere la natura o la funzione della poesia. Si è visto in essa l'accostamento di due fatti spirituali diversi, il concetto da un lato, l'imagine dall'altro, tra i quali essa stabilirebbe una correlazione convenzionale e arbitraria (Croce); e soprattutto la si è accusata di trascurare o di rendere impossibile l'autonomia dell'imagine poetica la quale non avrebbe una vita propria perchè sarebbe subordinata alle esigenze dello schema concettuale cui dovrebbe dar corpo. Buona parte dell'estetica moderna dichiara perciò l'A. fredda, povera e noiosa; e piuttosto insiste, nell'interpretazione della poesia e in generale dell'arte, sul valore del *simbolo* (v.) che può essere vivo ed evocatore perchè l'imagine simbolica è autonoma e ha un interesse in se stessa cioè un interesse che non mutua dal suo riferimento convenzionale a un concetto o ad una dottrina. Tuttavia, se si tiene conto della potenza e della vitalità di certe opere d'arte di chiara struttura allegorica (per es., della *Divina Commedia* e di molte pitture medievali e rinascimentali) si deve dire che l'A. non necessariamente rende impossibile l'autonomia e la leggerezza dell'imagine estetica e che, in certi casi, anche la corrispondenza puntuale tra l'imagine e il concetto può non riuscire mortificante per la prima e non togliere ad essa la vitalità dell'arte o della poesia. T. S. Eliot ha fatto, proprio a proposito di Dante, una difesa in questo senso dell'A. (*The Sacred Wood*, 1920, trad. ital., pag. 241 segg.).

**ALLOGLOSSIE** (franc. *Alloglossie*). Scambio o confusione nel significato delle parole. Il termine è usato da Leibniz (*V Lettre à Clarke*, § 45).

**ALOGICO** (ingl. *Alogical*; franc. *Alogique*; tedesco *Alogisch*). **1.** Lo stesso che *arazionale* (v.). **2.** Ciò che non può essere ridotto a qualche tipo particolare di razionalità e di logica. Il sostantivo *alogica* è stato adoperato in questo senso da Jaspers: « A questo punto nasce una A. razionale (*vernunftige Alogik*) cioè il movimento vero della ragione che raggiunge il suo scopo solo spezzando la logica dell'intelletto » (*Vernunft und Existenz*, 1935, IV, 2, trad. ital., pag. 128).

**ALPHA-OMEGA.** Espressione adoperata nell'*Apocalisse* per designare Dio come principio e fine del mondo (*Ap.*, I, 8; 21, 6; 22, 13; ecc.).

**ALTERAZIONE** (gr. ἀλλοίωσις; ingl. *Alteration*; franc. *Altérat on*; ted. *Alteration*). Secondo Aristotele, una delle forme del mutamento e precisamente quella secondo la categoria della qualità: intendendosi per qualità non quella essenziale ad una sostanza ed espressa nella differenza specifica ma quella che una sostanza o realtà riceve o subisce (*Fis.*, V, 2, 226 a 23 sgg.). In altri termini, l'A. è per Aristotele l'acquisto o la perdita di qualità accidentali; come, per es., l'essere ora in buona, ora in cattiva salute (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 36). Questo significato di « mutamento qualitativo » è rimasto nell'uso filosofico della parola in questione; per quanto non sempre quest'uso si è tenuto alla limitazione aristotelica che escludeva dall'A. le qualità essenziali.

**ALTERITÀ** (gr. ἑτερότης; lat. *Alteritas*, *Alietas*; ingl. *Otherness*; franc. *Altérité*; ted. *Anderheit*, *Anderssein*). L'essere altro, il porsi o costituirsi come altro. L'A. è un concetto più ristretto di diversità e più esteso di differenza. La diversità può essere anche puramente numerica, non così l'A. (cfr. ARISTOTELE, *Met.*, IV, 9, 1018 a 12). Dall'altro lato la differenza implica sempre la determinazione della diversità (v. DIFFERENZA), mentre l'A. non la implica. Aristotele ritenne che la distinzione di un genere in varie specie e la differenza di queste specie nell'unità di un genere implichi un'A. inerente al genere stesso: cioè un'A. che differenzia il genere e lo rende intrinsecamente diverso (*Met.*, X, 8, 1058 a 4 sgg.). Del concetto di A. si avvalse Plotino per segnare la differenza tra l'unità assoluta del primo Principio e l'intelletto che è la prima emanazione di esso: l'intelletto essendo insieme pensante e pensato, intelletto in quanto pensa, ente in quanto è pensato, è contrassegnato dall'A., oltre che dall'identità (*Enn.*, V, I, 4). In modo analogo si serve dello stesso concetto Hegel per definire la natura rispetto all'Idea che è la totalità razionale della realtà. La natura è « l'idea nella forma dell'esser altro (*Anderssein*) ». In tal modo essa è la negazione di se stessa ed è esterna a se stessa: sicchè l'esteriorità costituisce la determinazione fondamentale della natura (*Enc.*, § 247). Ma più generalmente si può dire che, secondo Hegel, l'A. accompagna l'intero sviluppo dialettico dell'Idea perchè essa è inerente al momento *negativo* che è intrinseco a questo sviluppo. Difatti appena fuori dell'*essere indeterminato* che ha come sua negazione il puro *niente* le determinazioni negative dell'Idea divengono a loro volta qualche cosa di determinato cioè un « essere altro » da quello stesso che negano. « La negazione — non più come il niente astratto ma come un essere determinato e un alcunchè — è soltanto forma per questo alcunchè, è un essere altro » (*Enc.*, § 91).

**ALTERNATIVA, PROPOSIZIONE** (inglese *Alternative proposition*; franc. *Proposition alternative*; ted. *Alternative Proposition*). Con questo

nome si suole indicare, propriamente, la proposizione molecolare disgiuntiva «p *o* q» («almeno p è vero, quindi se non è vero p è vero q»). Ma spesso in uso non rigoroso, le componenti della molecolare disgiuntiva si dicono «alternative» l'una rispetto all'altra. Pare che la parola *alternatio*, introdotta dagli scrittori latini ad indicare la proposizione disgiuntiva, derivi dal linguaggio giuridico. G. P.

**ALTERNAZIONE.** V. ALTERNATIVA.

**ALTRO** (gr. θήτηρον; ingl. *Other*; franc. *Autre*; ted. *Andere*). Uno dei cinque generi sommi dell'essere, enunciati da Platone nel *Sofista* e che sono: l'essere, la quiete, il movimento, l'identico e l'altro. Il motivo per ammettere l'*altro* come un genere a sè è il seguente: la quiete e il movimento, entrambi, *sono*, perciò, sotto l'aspetto dell'essere, sono identici; ma essi sono anche diversi l'uno dall'altro e questa diversità è esattamente come *è* la loro identità (dovuta al fatto che entrambi sono). L'altro (il diverso) è perciò un genere egualmente originario e irriducibile degli altri quattro (*Sof.*, 254 seguenti). Il riconoscimento dell'altro come di un genere sommo è molto importante perchè consente a Platone di risolvere l'antinomia, propria della sofistica e della *eristica* (v.), che è impossibile *dire il falso* perchè il falso è ciò che non è e dire ciò che non è significa dir nulla cioè non dire. Da questo punto di vista l'errore dovrebbe essere dichiarato inesistente; e non ci sarebbe neppure differenza possibile tra il filosofo, che si preoccupa di stabilire la distinzione tra verità ed errore, e il sofista che non se ne preoccupa affatto. Ammesso invece l'*A.* come genere sommo, il non-essere potrà essere interpretato, non già come il nulla, ma come l'*A.* dall'essere e precisamente dall'essere di cui si parla; per es., dire che qualcosa è non grande o non bella significa semplicemente dire che è qualcosa di A., di diverso, dal grande e dal bello; ma non perciò che è l'opposto dell'essere e cioè il nulla (*Ibid.*, 257 b sgg.). Quest'affermazione della realtà del non-essere, in quanto A. o diverso, è presentata, dal Forestiere eleate che è il maggiore protagonista del *Sofista*, come una specie di «parricidio» verso Parmenide, che aveva affermato che il solo essere è e il non essere non è (*Ibid.*, 242 d). Queste notazioni platoniche, soprattutto la categoria di «A.», sono poi state adoperate frequentemente per chiarire la nozione di *niente* (v.).

**ALTRO, PROBLEMA DELL'** (ingl. *Problem of Others*; franc. *Problème de l'autre*; ted. *Problem von fremden Ichen*). Con quest'espressione s'indica, nella filosofia moderna e contemporanea, il problema concernente l'esistenza di altri *io* (spiriti o persone) indipendenti da quello di colui che si pone il problema stesso. Questo problema nasce da due punti di vista diversi e tuttavia connessi insieme da alcuni presupposti comuni. Il primo è quello dell'*idealismo romantico* (v.) secondo il quale la realtà essendo un Principio infinito ed universale (per es., l'Io assoluto di Fichte), si tratta di vedere come essa si rompe o si moltiplica nella diversità degli io singoli. Il secondo è il punto di vista genericamente idealistico e spiritualistico, secondo il quale ciò che a ciascuno di noi è originariamente dato è soltanto il suo proprio io e le sue esperienze psichiche di cui alcune (una parte solamente) si riferirebbero ad altri individui.

Al primo problema Fichte rispose nella *Dottrina Morale* (1798) affermando il carattere originario dell'idea del dovere e facendo derivare da essa il riconoscimento degli altri io. L'idea del dovere è l'autodeterminazione originaria dell'io; ma essa non potrebbe esser realizzata se non ci fossero *altri* io, *altri* soggetti nei confronti dei quali soltanto l'idea del dovere può trovare la sua determinazione e quindi la sua possibilità di realizzazione. La realtà degli altri io è quindi, per Fichte, un postulato morale: l'esistenza degli altri io deve essere ammessa e riconosciuta, se l'io deve poter concretamente realizzare la sua moralità (*Sittenlehre*, § 18). Questa concezione è stata, con qualche variante, ripresa da altri filosofi; per es., da Riehl nel suo libro sul *Criticismo* (1786-87) e da Cohen nella sua *Etica della volontà pura* (1904): il quale ultimo deduce l'esistenza delle persone in generale dal carattere giuridico e dalle funzioni pubbliche dell'uomo, sicchè la molteplicità degli io non esisterebbe che come molteplicità di «persone giuridiche».

Dall'altro lato, dal punto di vista che l'io conosce in modo immediato solo se stesso e i suoi stati interiori, cioè dal punto di vista di un accesso privilegiato alla conoscenza interiore dell'io (v. COSCIENZA) nasce il problema di vedere come mai una parte dell'esperienza dell'io possa essere riferita ad altri io; e il problema ancora più grave di vedere quale garanzia questo riferimento offra in favore dell'esistenza effettiva dell'altro io. Per rispondere a questi problemi due teorie sono state avanzate: 1° la teoria secondo la quale l'esistenza degli altri sarebbe inferita mediante un «giudizio di analogia», a partire dalle percezioni che ci rivelano movimenti analoghi a quelli mediante i quali noi esprimiamo il nostro proprio io. Ma questa teoria, propria della psicologia associazionista, ha contro di sè il fatto che la credenza nell'esistenza di altri esseri animati si può trovare anche presso gli animali e presso i bambini, che sono incapaci di giudizi analogici. 2° La seconda teoria è quella che postula un organo specifico per la conoscenza dell'esistenza altrui; per es., una specie di intuizione affettiva (*Einfühlung*) che ci metterebbe in rapporto con ciò che è al di là delle manifestazioni corporee

altrui, cioè con l'anima altrui (cfr., per es., TH. LIPPS, *Aesthetik*, I [1903]; 2ª ediz., 1914, pag. 106 sgg.). Ma il ricorso a organi di questa specie non fa altro che ridurre l'esistenza di altri spiriti a oggetto di una credenza ingiustificabile, quindi irrazionale.

Nella filosofia contemporanea, a partire dall'opera di Scheler, *Essenza e forma della simpatia* (1923), il presupposto soggettivistico del problema è apparso sempre più debole; ed è stato anche attaccato, sulla base di osservazioni sperimentali, dalla psicologia contemporanea. Scheler osservò che non esiste alcun privilegio ontologico o metafisico a favore dei pensieri o dei sentimenti che l'io chiama «miei». Il mio pensiero mi è dato come «mio» allo stesso titolo in cui il pensiero di un altro mi è dato come pensiero «altrui»: è questo il caso comunissimo e normale in cui noi comprendiamo una comunicazione qualsiasi che ci vien fatta. Tra il mio e l'altrui c'è sempre una connessione strettissima ed essi si determinano e si condizionano vicendevolmente, senza tuttavia che le sfere rispettive si lascino fissare mai rigidamente, come è provato dal fatto che spesso non sappiamo dire se una certa esperienza psichica ci venga da noi stessi o da altri (*Sympathie*, III, cap. III). Questo equivale a negare il carattere privato e rigidamente soggettivo dell'*Io* (v.) e a riconoscere che esso si muove, sin dalla sua costituzione e in tutte le sue manifestazioni, in una rete di rapporti intersoggettivi che lo costituiscono in proprio e nella quale vengono ritagliate le sfere correlative del «mio» e del «tuo». Questo punto di vista si ritrova frequentemente, e anche presso scuole diverse, nella filosofia contemporanea. Mead afferma che «l'uomo diventa un io nella sua esperienza solo in quanto il suo atteggiamento richiama un corrispondente atteggiamento nei rapporti sociali». L'autocoscienza stessa o io non è altro, in questo caso, che l'atteggiamento generalizzato degli altri nei nostri riguardi. «Noi prendiamo il ruolo di quello che può essere chiamato l'*altro generalizzato* e nel far questo appariamo come oggetti sociali, come io» (*Phil. of the Present*, pag. 185). Dall'altra parte Carnap ha espresso un punto di vista assai vicino a questo, insistendo sul carattere secondario e derivato della distinzione tra l'io e il tu. «La stessa caratterizzazione degli elementi fondamentali del nostro sistema costitutivo come psichicamente propri cioè come 'psichici' e come 'miei' acquista significato solo quando si sono costituiti il campo del non psichico (contrapposto allo psichico) e del 'tu'» (*Der logische Aufbau der Welt*, § 65). Queste notazioni dimostrano che un punto di partenza solipsistico che pretenda fondarsi su dati cadenti nell'àmbito della coscienza personale è sempre più difficile a sostenersi. Ed anche una filosofia come quella di Sartre per la quale l'*altra* esistenza è tale in quanto *non* è la mia, sicchè il rapporto interpersonale è un rapporto di negazione reciproca, e solo la negazione è «la struttura costitutiva dell'essere altri» (*L'être et le néant*, pag. 285), si presenta come un trascendimento del *cogito*. «Ciò che noi chiamiamo, in mancanza di meglio, il cogito dell'esistenza altrui, si confonde col mio proprio cogito. Bisogna che il cogito mi getti fuori di lui sull'A., come mi ha gettato fuori di lui sull'*in-sè* e questo non già rivelandomi una mia struttura *a priori* che punterebbe verso l'altro egualmente *a priori*, ma scoprendo in me la presenza concreta e indubitabile di questo o quell'altro concreto come ha già rivelato a me la mia esistenza inconfrontabile contingente e tuttavia necessaria e concreta» (*Ibid.*, pag. 308-09). Analogamente per Husserl l'esperienza dell'altro è una specie di *Einfühlung* o empatia per la quale l'altro si costituisce per «appresentazione» come «un altro me stesso» (*Cartesianische Meditationen*, § 52). L'io stesso fa in modo che «una modificazione intenzionale di se stesso e della sua primordialità pervenga alla validità sotto il titolo di percezione dell'estraneità, percezione di un altro, di un altro io» (*Die Krisis*, § 54 b).

**ALTRUISMO** (ingl. *Altruism*; franc. *Altruisme*; ted. *Altruismus*). Il termine è stato creato da Comte, in opposizione a *egoismo* (v.), per designare la dottrina morale del positivismo. Nel *Catechismo positivista* (1852) Comte enunciò la massima fondamentale dell'A.: vivere per gli altri. Questa massima, egli ritenne, non è contraria a tutti, indistintamente, gli istinti dell'uomo; giacchè l'uomo possiede, accanto agli istinti egoistici, istinti simpatetici che l'educazione positivista può sviluppare gradatamente sino a renderli predominanti sugli altri. Già, infatti, le relazioni domestiche e civili tendono a contenere gli istinti personali, quando essi suscitano conflitti tra i vari individui, e a promuovere le inclinazioni benevole che si sviluppano spontaneamente presso tutti gl'individui. Il termine fu sùbito accettato da Spencer (nei *Principi di psicologia*, 1870-72) il quale ritenne che l'antitesi tra egoismo e A. sia destinata a scomparire con l'evoluzione morale e farà sempre più coincidere la sodisfazione del singolo col benessere e la felicità altrui (*Data of Ethics*, § 46). Come si vede il fondamento dell'etica altruistica è naturalistico, perchè essa fa appello agli istinti naturali che portano l'individuo verso gli altri e intende promuovere lo sviluppo di tali istinti. Il suo termine polemico è l'etica individualistica del XVIII secolo in quanto è un'etica che rivendica i valori e i diritti dell'individuo contro quelli della società e in particolare dello Stato. Comte, come tutto il *Romanticismo* (v.) obbedisce all'esigenza opposta, che fa leva sul va-

lore preminente dell'autorità statale e perciò la sua etica prescrive puramente e semplicemente il sacrificio dell'individuo. Non fa perciò meraviglia che le dottrine interessate alla difesa dell'individuo abbiano considerato con ostilità e disprezzo la morale dell'altruismo. Così Nietzsche, identificando l'amor del prossimo con l'A., lo fa condannare da Zaratustra. « Voi andate al prossimo sfuggendo a voi stessi e vorreste far di ciò una virtù; ma io leggo bene attraverso il vostro A. ... Voi non sapete sopportare voi stessi e non vi amate abbastanza: ed ecco che volete sedurre il vostro prossimo inducendolo all'amore e farvi belli del suo amore » (*Also sprach Zarathustra*, cap. sull'Amore del prossimo). Su un terreno più obiettivo e scientifico Scheler (*Sympathie*, II, cap. I) ha negato l'identificazione (presupposta anche da Nietzsche) dell'A. e dell'amore. Egli ha osservato che gli atti che si dirigono verso gli altri in quanto altri non sono sempre necessariamente « amore ». L'invidia, la cattiveria, la gioia maligna, si riferiscono egualmente agli altri in quanto altri. Un amore che fa completamente astrazione da se stesso poggia su un odio ancora più primitivo, cioè l'odio verso se stesso. « Il fare astrazione da sè, il non poter sopportare il colloquio con se stesso, son cose che non hanno niente a che vedere con l'amore ». In realtà la massima dell'A. « vivere per gli altri », se presa alla lettera, farebbe di tutti gli uomini mezzi per un fine che non esiste; ed è perciò contraria ad uno dei teoremi meglio stabiliti dell'etica moderna (e in generale dell'etica) cioè a quello per il quale l'uomo non deve mai essere considerato come un semplice mezzo, ma deve sempre avere, anche, valore di fine.

**AMABIMUS.** V. Purpurea.

**AMBIENTE** (ingl. *Environment*; franc. *Milieu*; ted. *Mittel*). Nel significato corrente, un complesso di rapporti tra mondo naturale ed essere vivente, che influiscono sulla vita e sul comportamento dello stesso essere vivente. In questo senso la parola (*milieu ambiant*) fu probabilmente introdotta nell'uso dal biologo Geoffroy St.-Hilaire (*Études progressives d'un naturaliste*, 1835) e ripresa e adoperata da Comte (*Cours de philosophie positive*, lez. 40, § 13 sgg.). Osservazioni sull'influenza delle condizioni fisiche, e specialmente del clima, sulla vita degli animali in generale e in particolare su quella dell'uomo, ed anche sulla vita politica dell'uomo, si trovano frequentemente negli scrittori antichi (si confronti, per es., Ippocrate, *Arie acque luoghi*, 14-24; Aristotele, *Pol.*, VII, 4, 7) e sono state poi variamente ripetute. Nel mondo moderno si deve a Montesquieu (Libro XIV de *L'Esprit des Lois*, 1748) il principio, da lui sistematicamente sviluppato, che « il carattere dello spirito e le passioni del cuore sono estremamente differenti nei diversi climi » e che perciò « le leggi devono essere relative e alla differenza di queste passioni e alla differenza di questi caratteri ». Il positivismo ottocentesco attribuì all'A. fisico e biologico il valore di *causa determinante* di tutti i fenomeni propriamente umani, dalla letteratura alla politica. L'opera letteraria e filosofica di Ippolito Taine contribuì alla diffusione di questa tesi, secondo la quale l'ambiente fisico, biologico e sociale determina necessariamente tutti i prodotti e i valori umani e basta a spiegarli. Nella *Filosofia dell'arte* (1865) Taine affermò che l'opera d'arte è il prodotto necessario dell'ambiente e che conseguentemente si può derivare da questo non solo lo sviluppo delle forme generali dell'imaginazione umana, ma anche quella che spiega le variazioni degli stili, le differenze delle scuole nazionali, e perfino i caratteri generali delle opere individuali. Nel mondo contemporaneo la nozione di A. è rimasta fondamentale nelle scienze biologiche, antropologiche e sociologiche ma si è venuta gradualmente trasformando giacchè la relazione tra l'A. e l'organismo o l'uomo o il gruppo sociale non è stata più intesa secondo uno schema meccanico cioè come una relazione di determinismo causale assoluto. L'azione *selettiva* che l'essere, sul quale l'A. agisce, esercita nei confronti dell'A. stesso è stato ampiamente sottolineato. « L'A. di un organismo, ha detto Goldstein, non è qualcosa di compiuto ma si forma continuamente a misura che l'organismo vive ed agisce. Si potrebbe dire che l'A. è estratto dal mondo dalla esistenza dell'organismo, o meglio, per esprimersi più oggettivamente, che un organismo non può esistere se esso non riesce a trovare nel mondo, a ritagliarsi in esso, un A. adeguato, a condizione naturalmente che il mondo gliene offra la possibilità » (*Aufbau des Organismus*, 1934, pag. 58). Analogamente, a proposito dell'A. storico-sociale, Toynbee ha detto: « L'A. totale, geografico e sociale, in cui è compreso sia l'elemento umano, sia il non umano, non può essere considerato come un fattore positivo da cui le civiltà sono state generate. È chiaro che una combinazione virtualmente identica dei due elementi dell'A. può originare una civiltà in un caso e mancare di originare una civiltà in un altro, senza che sia possibile da parte nostra spiegare questa differenza assoluta nel loro sorgere con qualche sostanziale differenza nelle circostanze, per quanto si possono definire esattamente i termini della comparazione » (*A Study of History*, I, pag. 269). Questo ovviamente non significa che l'A. non agisca affatto sulla vita e sulle creazioni degli uomini ma solo che ne è piuttosto la condizione che la causa. I filosofi hanno sottolineato questo nuovo significato dell'ambiente. Mead ha detto: « L'A. è una *selezione* che è dipendente dalla

forma vivente » (*Phil. of the Act*, pag. 164). Dall'altro lato Heidegger ha inteso la sua analisi dell'essere nel mondo (che è determinazione essenziale dell'esistenza) quale una messa in questione e in discussione di quella nozione di A. che la biologia non fa che presupporre (*Sein und Zeit*, § 12).

**AMBIGUITÀ** (ingl. *Ambiguity*; franc. *Ambiguité*; ted. *Ambiguität*). 1. Lo stesso che *Equivocazione* (v.).

2. Riferito a stati di fatto o situazioni: possibilità di interpretazioni diverse o presenza di alternative escludentisi.

**AMBIVALENZA** (ingl. *Ambivalence*; francese *Ambivalence*; ted. *Ambivalenz*). Uno stato caratterizzato dalla presenza simultanea di valutazioni o di atteggiamenti contrastanti od opposti. Il termine è usato specialmente in psicologia per indicare certe situazioni emotive che implicano amore e odio, e in generale atteggiamenti opposti, nei confronti del medesimo oggetto (cfr. E. BLEULER, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 2ª ediz., 1918).

**AMERICA** (ingl. *America*; franc. *Amérique*; ted. *Amerika*). I filosofi del Romanticismo hanno avuto una parte importante in quella « disputa del Nuovo Mondo » che, cominciata verso la metà del '700, ancora, si può dire, perdura, a proposito dell'inferiorità o superiorità dell'America. La tesi della debolezza o della « immaturità » delle Americhe nasce con Buffon che esaminando comparativamente le specie animali in A. e in Europa, concludeva che in A. « la natura vivente è assai meno attiva, è assai meno varia e si può dire assai meno forte » (*Œuvres*, ediz. 1826-28, XV, 429). Le tesi di Buffon venivano polemicamente amplificate dall'abate De Paw in uno scritto del 1768, *Recherches philosophiques sur les Américains*. Nelle mani di Hegel le notazioni di Buffon e De Paw divengono, conformemente al sistema e allo spirito di lui, « determinazioni assolute », verità necessariamente dedotte. L'A. è un mondo nuovo nel senso di essere immaturo e fiacco; la fauna vi è più debole, ma in compenso la vegetazione è mostruosa. Mancano in essa i due strumenti di progresso civile, il ferro e il cavallo (*Enc.*, § 339, Zus.). L'A. è quindi un mondo nuovo nel senso che è giovane ed immaturo. Perfino il mare tra l'A. del sud e l'Asia « manifesta una immaturità fisica anche quanto alla sua origine ». E per tutto questo « l'A. si è sempre mostrata e si mostra ancora impotente tanto dal punto di vista fisico quanto da quello spirituale » (*Phil. der Geschichte*, ediz. Lasson, pag. 122 e sgg.). È bensì vero che, forse proprio per questa immaturità, l'A. è « il Paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, forse nella lotta fra il nord e il sud, si rivolgerà l'interesse della storia universale ». Ma Hegel aggiunge sùbito: « Come paese dell'avvenire, essa assolutamente non ci riguarda. Il filosofo non s'intende di profezie. Dal lato della storia noi abbiamo piuttosto a che fare con ciò che è stato e con ciò che è, mentre nella filosofia non ci occupiamo nè di ciò che soltanto è stato o che soltanto sarà, ma di ciò che è ed è eternamente: della ragione; e con ciò abbiamo abbastanza da fare » (*Ibid.*, ediz. Lasson, pag. 129). Schopenhauer dal canto suo ripeteva le osservazioni (se così possono chiamarsi) sull'inferiorità della fauna americana e degli indigeni; e aggiungeva, nel linguaggio fiorito delle sue invettive, una descrizione degli Stati Uniti come di un paese prospero ma dominato da un vile utilitarismo e dalla sua immancabile compagna, l'ignoranza, che ha aperto il cammino alla stupida bigotteria anglicana, alla sciocca presunzione e alla brutale volgarità congiunta a una stolta venerazione per le donne (*Die Welt*, II, 44; *Parerga*, II, VI, § 92). Alla stessa tendenza denigratrice non si sottrae l'altro corno del Romanticismo, il positivismo che, per bocca di Comte, svaluta la portata della rivoluzione americana, vede negli Stati Uniti una « colonia universale » e considera la loro civiltà completamente priva di originalità e semplice filiazione della civiltà inglese (*Cours de phil. positive*, V, 470-71; VI, 60 n). D'altra parte lo stesso Romanticismo suggeriva ad Emerson un'esaltazione mistica dell'A. altrettanto fantastica ed arbitraria delle denigrazioni dei romantici europei (*The American Scholar*, 1837; *The Young American*, 1844). Già Humboldt notava (*Ansichten der Natur*, 1807) il carattere arbitrario e fantastico di quelle notazioni che pretendevano di essere « scientifiche » o « speculative » e che erano soltanto dogmatizzazioni di pregiudizi. Ma con tutto ciò gli elementi della polemica intorno al Nuovo Mondo sono rimasti per lungo tempo e forse ancor oggi rimangono quelli che abbiamo accennato. (Per maggiori particolari, cfr. A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano-Napoli, 1955).

**AMICIZIA** (gr. φιλία; ingl. *Friendship*; francese *Amitié*; ted. *Freundschaft*). In generale la comunità di due o più persone legate assieme da atteggiamenti concordanti e da affetti positivi. Gli antichi ebbero dell'A. un concetto assai più esteso di quello che oggi viene comunemente ammesso e adoperato, come risulta dall'analisi che Aristotele dette di essa nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*. L'amicizia è, secondo Aristotele, o una virtù o strettamente congiunta con la virtù: comunque, è ciò che c'è di più necessario alla vita giacchè i beni che la vita offre, come la ricchezza, il potere, ecc., non si possono nè conservare nè adoperar bene senza gli amici (VIII, 1, 1155 a 1). L'A. va distinta in primo luogo dalle due cose

cui sembra più strettamente affine, cioè dall'amore e dalla benevolenza. Essa si distingue dall'amore (φίλησις) perchè l'amore è simile ad un'*affezione* (v.), l'A. a un *abito* (v.). Sicchè l'amore si può rivolgere anche a cose inanimate, mentre il riamare, che è proprio dell'A., implica una scelta che deriva da un abito (VIII, 5, 1157 b 28). Inoltre, all'amore si accompagnano l'eccitazione e il desiderio, che sono estranei all'A.; ed esso, a differenza dell'A., è provocato dal godimento che dà la vista della bellezza (IX, 5, 1166 b 30). Si distingue poi dalla benevolenza perchè questa può dirigersi anche verso gli ignoti e può rimanere nascosta: il che non accade dell'A. (IX, 5, 1167 a 10). L'A. è certamente una specie di concordia, ma una concordia che non riposa sull'identità delle opinioni ma piuttosto, come la concordia delle città, sull'armonia degli atteggiamenti pratici, sicchè a giusto titolo si chiama « A. civile » la concordia politica (IX, 6, 1167 a 22). L'A. è poi certamente una comunità nel senso che l'amico si comporta verso l'amico come verso se stesso (IX, 12, 1171 b 32). Ci sono tante specie di amicizie quante sono le comunità, cioè le parti della società civile: quella tra i naviganti, quella tra i soldati, quella tra coloro che fanno un qualsiasi lavoro comune (VIII, 9, 1159 b 25). Vi può essere anche A. tra il padrone e lo schiavo, se lo schiavo è considerato, non più soltanto come uno strumento animato, ma come un uomo. Solo nella tirannide c'è poca o nulla A.: giacchè in essa non c'è niente in comune tra chi comanda e chi obbedisce, e l'A. è tanto più forte quante più sono le cose comuni tra uguali (VIII, 11, 1161 b 5). Ci sono, anche, tante A. quante sono le forme dell'amore: quella del padre col figlio, del giovane col vecchio, del marito con la moglie. Quest'ultima è quella più naturale e ad essa si congiungono l'utilità e il piacere (VIII, 12, 1161 b 11). Quanto al fondamento dell'A., esso può essere o l'utilità reciproca o il piacere o il bene; ma è chiaro che mentre un'A. fondata sull'utilità o sul piacere è destinata a finire quando il piacere o l'utilità cessano, l'A. fondata sul bene è la più stabile e ferma ed è quindi la vera A. (VIII, 3, 1156 a 6 sgg.). Quest'analisi aristotelica, che è la più compiuta e bella che la filosofia abbia mai dato del fenomeno dell'A., s'incardina sui seguenti punti: 1º l'A. è una certa comunità cioè una partecipazione solidale di più persone ad atteggiamenti, valori o beni determinati; 2º essa è collegata con l'amore e ne segue le forme ma non s'identifica con l'amore; 3º essa si avvicina piuttosto alla benevolenza ed è perciò collegata con gli affetti positivi, cioè con quelli che implicano sollecitudine, cura, pietà, ecc. L'A. è così, secondo Aristotele, più estesa dell'amore, che è limitato e condizionato dal godimento della bellezza. Ed è diversa dall'amore per il suo carattere attivo e selettivo, onde Aristotele dice che l'amore è un'*affezione* (πάθος) cioè una modificazione subita mentre l'A. è un *abito* (come un abito è la virtù) cioè una disposizione attiva e impegnativa della persona. Dopo Aristotele, l'A. trovò i suoi esaltatori negli Epicurei che ne fecero uno dei capisaldi della loro etica e della loro condotta pratica. Essa assume però presso questa scuola un carattere aristocratico; è una delle manifestazioni della vita del saggio, non già, come la riteneva Aristotele, collegata ai rapporti umani come tali. Ritornano nelle testimonianze epicuree che ci sono rimaste alcune notazioni aristoteliche, per es., questa: « L'A. è nata dall'utile ma essa è un bene per sè. Amico non è chi cerca sempre l'utile nè chi non lo congiunge mai con l'A.: giacchè il primo considera l'A. come un traffico di vantaggi, il secondo distrugge la fiduciosa speranza di aiuto che è tanta parte dell'A. » (*Sent. Vat.*, 39-24, Bignone).

Col prevalere del Cristianesimo l'importanza dell'A. come fenomeno umano primario, decade nella letteratura filosofica. Il concetto più esteso e più importante diventa quello dell'amore, dell'amore del prossimo, che manca dei caratteri selettivi e specifici, che Aristotele aveva riconosciuto all'amicizia. Difatti « prossimo » è colui col quale c'imbattiamo o che è comunque in rapporto con noi, chiunque esso sia, amico o nemico. La massima aristotelica dell'A., « comportarsi verso l'amico come verso se stesso », vedere in lui « un altro se stesso » (*Et. Nic.*, IX, 9, 1170 b 5; IX, 12, 1171 b 32), viene estesa dal Cristianesimo a tutto il prossimo.

**AMMIRAZIONE** (gr. θαυμάζειν; lat. *Admiratio*; ingl. *Wonder*; franc. *Admiration*; ted. *Bewunderung*, *Staunen*). Secondo gli antichi l'A. è il principio della filosofia. Platone dice: « Questa emozione, questa A. è propria del filosofo; nè la filosofia ha altro principio fuori di questo; e chi affermò che Iride è figliola di Taumante non ha secondo me tracciato male la genealogia » (*Teet.*, 11, 155 d). E Aristotele: « In virtù dell'A., gli uomini cominciarono per la prima volta a filosofare ed anche ora filosofano: da principio cominciarono ad ammirare le cose intorno a cui era più facile il dubbio, poi procedettero a poco a poco a dubitare anche delle cose maggiori, come, ad es., delle affezioni della luna e di ciò che concerne il sole e le stelle e della generazione dell'universo. Colui che dubita e ammira sa di ignorare; perciò il filosofo è anche amatore del mito: il mito consiste infatti di cose mirabili » (*Met.*, I, 2, 982 b 12 sgg.). Al principio dell'età moderna Cartesio ha espresso lo stesso concetto: « Quando ci si presenta qualche oggetto insolito e che giudichiamo nuovo o diverso da ciò che prima conoscevamo o

supponevamo che fosse, questo oggetto fa sì che noi lo ammiriamo e ne restiamo sorpresi; e poichè ciò accade prima che noi sappiamo se l'oggetto ci sia utile o meno, l'A. mi appare come la prima di tutte le passioni; ed essa non ha opposto perchè se l'oggetto che si presenta non ha in sè niente che ci sorprenda, noi non siamo affetti da esso e lo consideriamo senza passione» (*Passions de l'âme*, II, 53). Su questo punto la differenza tra Cartesio e Spinoza è grande: Spinoza considerò l'A. solo come l'imaginazione di una cosa a cui la mente rimane attenta per essere essa priva di connessione con altre cose (*Et.*, III, 52 e scol.) e si rifiutò di considerarla come una emozione primaria e fondamentale, tanto meno come una emozione filosofica o che sia all'origine della filosofia. L'unico atteggiamento filosofico è per lui l'amore intellettuale di Dio, la contemplazione imperturbabile e beata della connessione necessaria di tutte le cose nella Sostanza divina. Per Aristotele e per Cartesio l'A. è invece l'atteggiamento che è alla radice del dubbio e della ricerca: è il prender coscienza di non comprendere ciò che si ha davanti e che, anche se è per altri rapporti familiare, ci si rivela, ad un certo punto, inspiegabile e meraviglioso. Kant parlava dell'A. a proposito della finalità della natura, in quanto è inesplicabile con i concetti dell'intelletto (*Crit. del Giud.*, § 62). A sua volta Kierkegaard definiva l'A. come «il sentimento appassionato del divenire» e la riteneva propria del filosofo che considera il passato, come un segno della non necessità del passato. «Se il filosofo non ammira nulla (e come potrebbe senza contraddizione ammirare una costruzione necessaria?) egli è con ciò estraneo alla storia; giacchè dovunque entra in gioco il divenire (che certamente è nel passato) l'incertezza di ciò che è sicuramente divenuto (l'incertezza del divenire) non può esprimersi che mediante questa emozione necessaria al filosofo e propria di lui» (*Philosophische Brocken*, p. IV, § 4). Whitehead ha detto «la filosofia nasce dell'A.» (*Nature and Life*, 1934, 1).

**AMMISSIONE** (ingl. *Admission*; franc. *Admission*; ted. *Aufnahme*). Una proposizione, che si assume da altri (in quanto altri l'hanno già proposta oppure in quanto si trova ad essere comunemente adoperata) allo scopo di fondare su di essa un qualche ragionamento o di effettuare a partire da essa una qualche inferenza. Oppure: l'atto di assumere una proposizione siffatta. La proposizione ammessa può essere ritenuta o vera o falsa o probabile o indifferente; se la si ritiene vera la si chiama un assioma; se probabile, un'ipotesi; se indifferente, un postulato. Ma essa può essere ammessa anche solo allo scopo di confutarla, mediante una riduzione all'assurdo. Dall'*assunzione* (v.) l'A. si distingue in quanto concerne una proposizione la cui scelta o proposta, come base di un ragionamento, è già stata fatta da altri.

**AMORALE, AMORALISMO** (ingl. *Amoral, Amoralism*; franc. *Amoral, Amoralisme*; ted. *Amoralisch, Amoralismus*). L'aggettivo «A.» designa propriamente ciò che è indifferente alle valutazioni morali: in questo senso un uomo A. è un uomo sulla cui condotta i giudizi sul bene e sul male non hanno alcuna presa e che perciò si regola indipendentemente da essi. Il termine «amoralismo» designa invece una professione di amoralità e perciò la pretesa di prescindere dai valori della morale corrente e di sostituirvi altri valori; in questo senso esso è stato spesso adoperato per designare l'atteggiamento di Nietzsche (v. TRASMUTAZIONE DEI VALORI).

**AMOR DI SÉ** (gr. φιλαυτία; ingl. *Self-love*; franc. *Amour de soi*; ted. *Selbstliebe*). Quest'espressione non deve essere confusa nè con «amor proprio» che significa vanità, o, nel migliore dei casi, senso di fierezza o di orgoglio, nè con *egoismo* (v.). Aristotele distinse la *filautia*, che è una virtù, dall'egoismo volgare di chi ama se stesso in quanto vuole attribuirsi la maggior parte di lucro, di piaceri e di onori. «Il *filautos*, egli disse, è piuttosto colui che si appropria del bello e del bene e si dà ad esso in signoria e gli obbedisce in tutto» (*Et. Nic.*, IX, 8, 1168 a, 28). In altre parole, chi ama se stesso nel vero senso, non pretende la parte maggiore del piacere, degli onori o del lucro, ma la parte maggiore del bene e del bello, cioè l'esercizio della virtù. In senso analogo, S. Tommaso afferma che l'uomo ama se stesso quando ama la sua natura spirituale, non quella corporea e che in tal senso egli deve amare se stesso dopo Dio ma prima di qualsiasi altro; sicchè, per es., non può sopportare d'incorrere in peccato per liberare il prossimo dal peccato (*S. Th.*, II, II, q. 26, a. 4). Nell'età moderna, Malebranche (nella *Première lettre au R. P. Lamie*) ha ripreso la distinzione tra amor proprio e A. considerando il primo come la fonte di tutte le sregolatezze umane e il secondo invece come il principio di tutti gli sforzi per il compimento del dovere. La distinzione fu ripresa da Vauvenargue (*De l'esprit humain*, 24): «Con l'amore di noi stessi si può cercare la propria felicità fuori di sè. Si può amare qualcosa fuori di sè più che la propria esistenza e non si è per se stessi l'unico oggetto. L'amor proprio al contrario subordina tutto alle proprie comodità e al proprio benessere, e ha in se stesso l'unico oggetto e l'unico fine; sicchè mentre le emozioni che vengono dall'A. dànno noi alle cose, l'amor proprio vuole che le cose si diano a noi e fa di sè il centro di tutto». Kant, pur considerando l'A. di sè come una specie dell'egoismo (inteso però nel senso più generale di desiderio

della felicità) lo distingueva come benevolenza verso di sè (o *philautia*) portata all'estremo, dalla compiacenza verso se stesso (o *arrogantia*) e lo riteneva suscettibile di accordarsi con la legge morale e di diventare « amore razionale di sè » (*Crit. R. Prat.*, libro I, cap. III, A 129). Le analisi di Scheler hanno insistito sul carattere non egoistico dell'A. di sé: « L'amore orientato verso i valori e, per il loro tramite, verso gli oggetti che ne sono i portatori, senza preoccuparsi di sapere a chi appartengono questi valori, se a ' me ' o ad ' altri ' » (*Sympathie*, II, cap. I, § I).

**AMORE** (gr. ἔρως, ἀγάπη; lat. *Amor*, *Caritas*; ingl. *Love*; franc. *Amour*; ted. *Liebe*). I significati che questo termine presenta nel linguaggio comune sono molteplici, disparati e contrastanti; e altrettanto molteplici, disparati e contrastanti sono quelli che esso presenta nella tradizione filosofica. Cominceremo con l'accennare agli usi più correnti del linguaggio comune, per selezionarli e ordinarli e servircene come criterio per selezionare e ordinare gli usi filosofici del termine stesso: *a*) in primo luogo con la parola A. si designa il rapporto intersessuale, quando questo rapporto è selettivo ed elettivo ed è perciò accompagnato dall'amicizia e da affetti positivi (sollecitudine, tenerezza, ecc.). Dall'A. in questo senso si distinguono spesso le relazioni sessuali a base puramente sensuale, che sono fondate non già sulla scelta personale ma sull'anonimo ed impersonale bisogno di rapporti sessuali. Spesso però lo stesso linguaggio comune estende anche a questo tipo di rapporti la parola A., come quando si dice « fare all'A. »; *b*) in secondo luogo la parola A. designa una vasta gamma di rapporti inter-personali; come quando si parla dell'A. dell'amico per l'amico, del padre per il figlio o reciprocamente, dei cittadini tra di loro, dei coniugi tra di loro; *c*) in terzo luogo si parla dell'A. per cose od oggetti inanimati: per es., l'A. del denaro, dei quadri, dei libri, ecc.; *d*) in quarto luogo si parla dell'A. per oggetti ideali: per es., l'A. della giustizia, del bene, della gloria, ecc.; *e*) in quinto luogo si parla dell'A. per attività o forme di vita: A. del lavoro, della propria professione, del gioco, del lusso, del divertimento, ecc.; *f*) in sesto luogo si parla di A. per comunità o enti collettivi: per es., amor di patria, amor di partito, ecc.; *g*) in settimo luogo si parla di A. del prossimo e di A. di Dio.

Indubbiamente alcuni di questi significati si possono eliminare come impropri perchè possono essere espressi e designati più esattamente da altre parole. Così: *a*) per ciò che riguarda il rapporto inter-sessuale lo si può designare come A. solo quando esso è a base elettiva e implica l'impegno personale reciproco. Si potrà così evitare di designare come « A. » il rapporto sessuale occasionale o anonimo. Per ciò che concerne gli usi indicati sotto *c*) (cioè A. di oggetti inanimati), è chiaro che qui la parola « A. » sta per *desiderio di possesso*, quando tale desiderio raggiunge la forma dominante della passione. E per ciò che concerne gli usi indicati sotto *d*) (A. di oggetti ideali) è anche chiaro che la parola « A. » sta qui per indicare un certo *impegno* morale atto a segnare limiti e condizioni all'attività dell'individuo. Infine per ciò che riguarda *e*) (A. di attività, ecc.) la parola « A. » sta ad indicare un certo *interesse* più o meno dominante, cioè più o meno incorporato nella personalità dell'individuo, o addirittura una « passione ». Si possono quindi prendere in considerazione, come significati propri e irriducibili della parola « A. » gli usi indicati sotto *a*), *b*), *f*), *g*). Questi usi rivelano sùbito certe affinità di significato, e cioè: 1° l'A. designa, in ogni caso un tipo specifico di rapporti umani, caratterizzato dalla solidarietà e dalla concordia degli individui che ne partecipano; 2° il desiderio, e in particolare il desiderio di possesso, non entra necessariamente a costituire l'A., giacchè, se è discutibile che entri nell'A. sessuale, si deve escludere senz'altro che entri comunque nell'A. di cui alle lettere *b*), *f*), *g*); 3° il carattere specifico della solidarietà e della concordia costitutivi dell'A. non può essere determinato una volta per tutte giacchè esso è diverso a seconda delle forme o delle specie diverse dell'A. ed implica anche gradi diversi di intimità, di intrinsichezza e di forma emotiva. Per es., l'A. tra uomo e donna o quello tra padre e figlio o quello tra cittadini o quello tra uomini che si considerano l'un l'altro come « prossimo », hanno differenti basi biologiche, culturali e sociali e non si lasciano ricondurre a uno stesso tipo o forma di solidarietà, di concordia e di compartecipazione emotiva. Bisognerà pertanto tenere presente questa diversità nella considerazione dell'uso che i filosofi hanno fatto del termine, giacchè spesso quest'uso si modella su uno o più tipi particolari di esperienza amorosa.

I Greci videro nell'A. soprattutto una forza unitiva e armonizzatrice e la intesero sul fondamento dell'A. sessuale, della concordia politica e dell'amicizia. Secondo Aristotele (*Met.*, I, 4, 984 b 25 sgg.), Esiodo e Parmenide furono i primi a suggerire che l'A. è la forza che muove le cose e le porta e le mantiene insieme. Empedocle riconobbe nell'A. la forza che tiene uniti i quattro elementi e nella discordia la forza che li separa: il regno dell'A. è lo *sfero*, la fase culminante del ciclo cosmico, nella quale tutti gli elementi sono legati nella più completa armonia. In questa fase non c'è nè il sole, nè la terra, nè il mare perchè non c'è altro che un tutto uniforme, una divinità che gode della sua solitudine (Fr. 27, Diels). Pla-

tone ci ha data la prima trattazione filosofica dell'A.: da essa vengono assunti e conservati i caratteri dell'A. sessuale; e nello stesso tempo tali caratteri vengono generalizzati e sublimati. In primo luogo, l'A. è mancanza, insufficienza, bisogno e nello stesso tempo desiderio di acquistare e conservare ciò che non si possiede (*Conv.*, 200 a, seguenti). In secondo luogo l'A. si dirige verso la bellezza la quale non è altro che l'annuncio e l'apparenza del bene, ed è quindi desiderio del bene (*Ibid.*, 205 e). In terzo luogo l'A. è desiderio di vincere la morte (com'è dimostrato dall'istinto di generare proprio di tutti gli animali) ed è quindi la via attraverso la quale l'essere mortale cerca di salvarsi dalla mortalità, non rimanendo sempre lo stesso, come fa l'essere divino, ma lasciando dopo di sè in cambio di ciò che invecchia e muore, qualcosa di nuovo che gli somiglia (*Ibid.*, 208 a, b). In quarto luogo, Platone distingue tante forme dell'A. quante sono le forme del bello, a cominciare dalla bellezza sensibile e a finire alla bellezza della sapienza, che è la più alta di tutte e il cui A., cioè la filosofia, è quindi il più nobile (*Ibid.*, 210 a, sgg.). Il *Fedro* è diretto appunto a mostrare la via attraverso la quale l'A. sensibile può diventare *amor di sapienza*, cioè filosofia, e il delirio erotico diventare una virtù divina, che allontana dai modi di vita consueti e impegna l'uomo alla difficile ricerca dialettica (*Fedro*, 265 b, seguenti). Questa dottrina platonica dell'A., mentre contiene gli elementi di un'analisi positiva del fenomeno, offre anche il modello di una metafisica dell'A. che doveva varie volte essere ripresa nella storia della filosofia. Aristotele si ferma, invece, alla considerazione positiva dell'amore. Per lui l'A. o è l'A. sessuale o è l'affetto tra consanguinei o tra persone comunque congiunte da un rapporto solidale, o è l'*amicizia* (v.). In generale l'A. e l'odio come tutte le altre affezioni dell'anima, appartengono non all'anima come tale ma all'uomo in quanto è composto di anima e corpo (*De An.*, I, 1, 403 a, 3) e pertanto vengono meno col venir meno della unione di anima e corpo (*Ibid.*, I, 4, 408 b, 25). Aristotele inoltre riconosce all'A. quel fondamento di bisogno, imperfezione o deficienza, sul quale Platone aveva insistito. La divinità, egli dice, non ha bisogno di amicizia giacchè essa è il suo proprio bene a se stessa, mentre a noi il bene viene da altro (*Et. Eud.*, VII, 12, 1245 b 14). L'A. è quindi un fenomeno umano e non c'è da meravigliarsi che di esso Aristotele non faccia alcun uso nella sua teologia. Esso è un'affezione, cioè una modificazione passiva, mentre l'amicizia è un abito, cioè una disposizione attiva (*Et. Nic.*, VIII, 5, 1157 b 28). All'A. si congiunge la tensione emotiva e il desiderio: nessuno è preso da A. se non sia stato prima colpito dal godimento della bellezza; ma questo godimento di per sè non è ancora A., che si ha soltanto se si desidera l'oggetto amato quando è assente e se lo si brama quando è presente (*Ibid.*, IX, 5, 1167 a 5). L'A. che è legato al piacere può cominciare e finire rapidamente ma può anche dar luogo alla volontà di vivere insieme; e in questo caso assume la forma dell'amicizia (*Ibid.*, VIII, 3, 1156 b 4). Se l'analisi aristotelica dell'A. è priva di riferimenti metafisici e teologici, bisogna ricordare che l'ordinamento finalistico del mondo e la teoria del primo motore immobile conducono Aristotele a dire che Dio, come primo motore, muove altre cose « come oggetto d'A. », cioè come termine del desiderio che le cose hanno di raggiungere la perfezione di lui (*Met.*, XII, 7, 1072 b 3). Questa notazione sarà largamente adoperata dalla filosofia medievale. Sul finire della filosofia greca, il neoplatonismo ha adoperato la nozione dell'A. non già per definire la natura di Dio, ma per indicare una delle fasi della via che conduce a Dio. L'Uno di Plotino non è A. perchè è unità ineffabile, superiore alla dualità del desiderio (*Enn.*, VI, 7, 40). Ma l'A. è la via preparatoria che conduce alla visione di esso perchè l'oggetto dell'A., secondo la dottrina di Platone, è il bene e l'Uno è il bene più alto (*Ibid.*, VI, 7, 22). L'Uno pertanto è il vero termine e l'oggetto ultimo e ideale di ogni A., per quanto non attraverso l'A. l'uomo si congiunge a Lui, ma attraverso una intuizione, una visione, in cui il veggente e il veduto si fondono e si unificano (*Ibid.*, VI, 9, 11).

Col Cristianesimo la nozione dell'A. subisce una trasformazione; da un lato esso viene inteso come un rapporto o un tipo di rapporti che si deve estendere ad ogni « prossimo »; dall'altro lato esso si trasforma in un *comando*, che non ha connessioni con le situazioni di fatto e che si propone di trasformare queste situazioni e di creare una comunità che non esiste ancora ma che dovrà rendere tutti gli uomini come fratelli: il regno di Dio. L'A. del prossimo diventa il comando della nonresistenza al male (MATT., 5, 44); e la parabola del buon Samaritano (LUC., 10, 29 sgg.) tènde a definire l'umanità cui l'A. deve dirigersi, non nel suo senso composto, ma nel suo senso diviso, come ogni persona con la quale ciascuno venga a contatto; la quale proprio come tale fa appello alla sollecitudine e all'A. del cristiano. Inoltre, nella concezione cristiana, Dio stesso risponde con l'A. all'A. degli uomini, perciò il suo attributo fondamentale è quello di « Padre ». Le *Lettere* di S. Paolo, identificando il regno di Dio con la Chiesa e considerando nella Chiesa il « corpo di Cristo » di cui i cristiani sono le membra (*Rom.*, 12, 5 sgg.) fanno dell'A. (ἀγάπη) che è il vincolo della comu-

nità religiosa, la condizione della vita cristiana. Tutti gli altri doni dello Spirito, la profezia, la scienza, la fede, sono nulla senza di esso. « L'A. sopporta tutto, ha fede in tutto, spera tutto, sostiene tutto... Ci sono ora la fede, la speranza, l'amore, queste tre cose; ma l'amore è la maggiore di tutte » (*Cor.*, I, 13, 7-13). L'elaborazione teologica che il Cristianesimo subì nel periodo della Patristica non ha da principio utilizzata la nozione dell'amore. Nei grandi sistemi della Patristica orientale (Origene, Gregorio di Nissa) la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, è intesa come una potenza subordinata di carattere incerto: di qui, anche, le frequenti dispute trinitarie che il concilio di Nicea (325) non riuscì ad eliminare del tutto. Soltanto per opera di S. Agostino, con l'identificazione dello Spirito Santo con l'A. (mentre Dio Padre è l'Essere e Dio Figlio è la Verità) l'A. viene introdotto esplicitamente nella stessa essenza divina e diventa un concetto teologico, oltre che morale e religioso. L'A. di Dio e l'A. del prossimo si uniscono in S. Agostino quasi a formare un concetto unico. Amare Dio significa amare l'A.; ma, dice Agostino, « non si può amare l'A. se non si ama chi ama ». Non è A. quello che non ama nessuno. L'uomo perciò non può amare Dio, che è l'A., se non ama l'altro uomo. L'A. fraterno fra gli uomini « non solo deriva da Dio, ma è Dio stesso » (*De Trin.*, VIII, 12): è la rivelazione di Dio, in uno dei suoi aspetti essenziali, alla coscienza degli uomini. La nozione dell'A. rimane tuttavia in S. Agostino quella che era per i Greci, una specie di rapporto, unione o vincolo che lega un essere con l'altro: quasi « una vita che unisce o tende ad unire due esseri, l'amante e ciò che si ama » (*Ibid.*, VIII, 6).

Le notazioni agostiniane vengono riprese frequentemente lungo tutto lo sviluppo di una delle principali correnti della Scolastica medievale, cioè dell'*Agostinismo* (v.): da Giovanni Scoto Eriugena a Giovanni Duns Scoto. Scoto Eriugena dice: « L'A. è la connessione e il vincolo dal quale la totalità delle cose è congiunta in amicizia ineffabile e in indissolubile unità... A giusto titolo Dio è detto A., perchè egli è causa di A. e l'A. si diffonde attraverso tutte le cose e tutte le raccoglie ad unità e le riconduce al loro ineffabile punto di partenza: il moto di A. di ogni creatura ha il suo termine in Dio » (*De Divis. Nat.*, I, 76). E Duns Scoto afferma che Dio genera il Verbo conoscendo la Sua propria essenza ed esala lo Spirito Santo *amando* quest'essenza. In tal modo l'A. eterno è l'origine e la causa di ogni comunicazione dell'essenza divina e benchè questo atto non sia « naturale », perchè è un atto di volontà, esso è tuttavia necessario (*Op. Ox.*, I, dist. 10, q. 1, n. 2). Notazioni analoghe ricorrono frequentemente nella corrente mistica (v. MISTICISMO) mentre nella corrente aristotelica l'uso teologico della nozione di A. è assai più ristretto, preferendosi illustrare la natura divina sulla base dei concetti di essere, sostanza e causalità. Ritornano tuttavia in tutta la Scolastica le notazioni aristoteliche sull'amicizia, opportunamente modificate e adattate a caratterizzare la natura dell'A. cristiano (*caritas*). Così S. Tommaso afferma che è comune ad ogni natura l'avere una qualche inclinazione, che è l'appetito naturale o l'amore. Questa inclinazione è diversa nelle diverse nature e c'è quindi un A. *naturale* e un A. *intellettuale*; l'A. naturale è anch'esso un retto A. perchè è una inclinazione posta da Dio negli esseri creati; ma l'A. intellettuale, che è carità e virtù, è più perfetto del primo, quindi, aggiungendosi ad esso, lo perfeziona, nel modo stesso in cui la verità soprannaturale si aggiunge, senza contrastarla, alla verità naturale e la perfeziona (*S. Th.*, I, q. 60, a. 1). Quanto all'A. intellettuale, cioè alla carità, questa è definita da S. Tommaso come « l'amicizia dell'uomo verso Dio »: intendendosi per « amicizia », secondo il significato aristotelico, l'A. che è congiunto con la benevolenza (*amor benevolentiae*) cioè che vuole il bene di colui che si ama, e non vuole semplicemente appropriarsi del bene che è nella cosa amata (*amor concupiscientiae*) come accade in chi ama il vino o un cavallo. Ma l'amicizia suppone non solo la benevolenza ma anche il mutuo A. e così si fonda su una certa comunicazione, che, nel caso della carità, è quella dell'uomo con Dio, che comunica a noi la Sua beatitudine (*Ibid.*, II, 2, q. 23, a. 1). Questa comunione è, secondo S. Tommaso, ciò che c'è di proprio nell'A.: esso è una specie di unione o vincolo (*unio vel nexus*) di natura affettiva, che è simile all'unione sostanziale in quanto chi ama si comporta verso l'amato come verso se stesso. Una unione *reale* è poi anche l'effetto dell'A.; ma si tratta di un'unione che non àltera o corrompe coloro che si uniscono ma si mantiene nei limiti opportuni e convenienti: per es., fa sì che parlino e dialoghino insieme o si congiungano in altri modi siffatti (*Ibid.*, II, 1, q. 28, a. 1, ad 2°). In quanto « amare » significa voler il bene di qualcuno, l'A. appartiene alla volontà di Dio e la costituisce. Ma l'amor di Dio è diverso da quello umano perchè mentre quest'ultimo non crea la bontà delle cose ma la trova nell'oggetto da cui è suscitato, l'A. di Dio infonde e crea la bontà nelle cose stesse (*Ibid.*, I, q. 20, a. 2).

La speculazione teologica sull'A. ritorna nel platonismo rinascimentale; ma questo accentua la reciprocità dell'A. tra Dio e l'uomo, conformemente alla tendenza propria del Rinascimento a insistere sul valore e la dignità dell'uomo come tale. Mar-

silio Ficino afferma che l'A. è il legame del mondo e abolisce l'indegnità della natura corporea che viene riscattata dalla sollecitudine di Dio (*Theol. Plat.*, XVI, 7). L'uomo non potrebbe amare Dio, se Iddio stesso non lo amasse; Dio si rivolge al mondo con un libero atto di A., prende cura di esso e lo rende vivo ed attivo. L'A. spiega la libertà dell'azione divina come quella dell'azione umana, giacchè esso è libero e nasce spontaneamente dalla libera volontà (*In Conv. Plat. de Am. Comm.*, V, 8). E gli stessi accenti ritornano nei *Dialoghi d'A.* di Leone Ebreo che ebbero vastissima diffusione nella seconda metà del '500. Ma anche nel *naturalismo* del Rinascimento l'A. ritorna talvolta come forza metafisica e teologica. Campanella ritiene che le tre primalità dell'essere (cioè i princìpi costitutivi del mondo) siano il Potere, il Sapere e l'A. (*Met.*, VI, proem.). L'A. infatti appartiene a tutti gli enti perchè tutti amano il loro essere e desiderano conservarlo (*Ibid.*, VI, 10, a. 1). In tutte e tre le primalità, il rapporto di un essere con se stesso precede il suo rapporto con l'altro: si può esercitare una forza sull'altro essere solo in quanto la si esercita su di sè; così si può amare e conoscere l'altro essere solo in quanto si conosce e si ama se stesso (*Ibid.*, II, 5, 1 a. 13). In tutte le cose finite le tre primalità si mescolano con i loro contrari: la potenza con l'impotenza, la sapienza con l'insipienza, l'A. con l'odio. Soltanto in Dio, che è infinito, esse escludono tali contrari ed esistono nella loro purezza ed assolutezza (*Ibid.*, VI, proem.). Si tratta, come si vede, di notazioni che richiamano quelle agostiniane. Ed in realtà l'uso metafisico e teologico della nozione di A. si può considerare, nella tradizione filosofica, come un portato dell'agostinismo; almeno fino al Romanticismo dal quale questa nozione viene ricondotta ad un senso panteistico, il cui precedente più importante è Spinoza. Bisogna poi tener presente che l'uso teologico della nozione di A. implica non solo che Dio sia *oggetto* d'A. (il che non è negato da nessuna concezione cristiana della divinità) ma che Egli stesso ami: il che è cosa completamente diversa e che per l'appunto si ritrova soltanto nell'agostinismo, nel Romanticismo e in talune concezioni che, come quella di Feuerbach e del positivismo moderno, tendono a identificare Dio con l'umanità. In realtà l'A., nel suo concetto classico, che si modella sulla esperienza umana, ha come sua condizione la mancanza, e quindi il desiderio e il bisogno, di ciò che si ama; difficilmente può essere pertanto attribuito a Dio che nella sua completezza e infinità si sottrae a ogni deficienza. La concezione panteistica dell'A., per es., come quella di Spinoza, di Schelling e di Hegel, si sottrae a questa difficoltà solo interpretando l'A. come unità o coscienza dell'unità, cioè in un modo che non trova riscontro in qualsiasi tipo di esperienza amorosa. L'unità, sia essa o no cosciente di sè, non ha niente a che fare con l'A. ed è anzi la negazione di esso perchè esclude il rapporto e la comunità che costituiscono l'A. in tutte le sue manifestazioni. È abbastanza ovvio che dove c'è una cosa sola non c'è nè chi ami nè chi sia amato.

Alla tradizione agostiniana si possono riportare le famose parole di Pascal: « Il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei Cristiani, è un Dio di *A.* e di consolazione, è un Dio che riempie l'anima e il cuore di quelli ch'Egli possiede e fa loro sentire interiormente la loro miseria e la Sua misericordia infinita » (*Pensées*, 556, Brunschwicg). Ma è dubbio che in questo o simili testi di Pascal si possa vedere molto più della nozione che Dio è, in primo luogo e soprattutto, oggetto d'amore. Quanto a Malebranche, egli afferma che Dio ha creato il mondo « per procurarsi un onore degno di Lui » (*Recherche de la vérité*, IX) e fa dire al Verbo: « È la mia potenza che fa tutto, così il bene come il male... perciò tu devi amare solo me perchè nessuno all'infuori di me produce in te i piaceri che tu sperimenti in occasione di ciò che accade nel tuo corpo » (*Méditations chrétiennes*, XII, 5); parole che sembrano escludere la dottrina di Dio come amore.

Le notazioni di Cartesio intorno al fenomeno dell'A., riportato alla scala umana, sono importanti. « L'A., egli dice, è un'emozione dell'anima prodotta dal movimento degli spiriti vitali che la incita a congiungersi volontariamente con gli oggetti che le appaiono convenienti ». In quanto è prodotta dagli spiriti l'A., che è un'affezione e dipende dal corpo, è diversa dal giudizio che anche induce l'anima, di sua libera volontà, a unirsi con le cose che essa crede buone (*Pass. de l'âme*, II, 79). L'A. si distingue altresì dal desiderio, che è rivolto al futuro; esso consente invece di considerarsi sùbito uniti con ciò che si ama « in modo tale che noi imaginiamo un tutto di cui siamo solo una parte e di cui la cosa amata è l'altra parte » (*Ibid.*, 80). Cartesio rigetta la distinzione medievale tra A. di concupiscenza e A. di benevolenza perchè, egli dice, questa distinzione concerne gli effetti dell'A. ma non l'essenza di esso: in quanto siamo volontariamente congiunti con qualche oggetto, quale che sia la natura di questo, abbiamo per esso un senso di benevolenza e questo è uno dei principali effetti dell'A. (*Ibid.*, 81). Ci sono tuttavia varie specie dell'A., relative ai diversi oggetti che possiamo amare: l'A. che un uomo ambizioso ha per la gloria, il povero per il denaro, l'ubbriacone per il vino, un uomo brutale per una donna che desidera violare, l'uomo d'onore per l'amico o per la moglie e un buon padre per i suoi figli, sono

specie diverse e tuttavia simili dell'amore. Le prime quattro tuttavia, sono A. solo del possesso degli oggetti ai quali l'emozione si dirige e non sono A. degli oggetti in se stessi; le altre invece si dirigono verso questi stessi oggetti e desiderano il bene di essi (*Ibid.*, 82). Di questa natura è anche l'amicizia; la quale, per di più, è legata alla stima della persona amata; sicchè non si può avere amicizia per un fiore, un uccello, un cavallo, ma solo per gli uomini (*Ibid.*, 83). In generale, quando stimiamo l'oggetto dell'A. meno di noi stessi, proviamo per esso un semplice *affetto* (v.); quando lo stimiamo come noi stessi, proviamo *amicizia*; e quando lo stimiamo più di noi stessi proviamo *devozione*. Di quest'ultima il principale oggetto è ovviamente Dio, ma essa può dirigersi anche alla patria, alla città e a qualsiasi uomo che stimiamo molto più di noi stessi (*Ibid.*, 83). Sulla stessa linea si trova l'analisi di Hume secondo il quale l'A. è un'emozione indefinibile, di cui però si può intendere il meccanismo. La causa di essa è sempre un essere pensante (non si possono amare oggetti inanimati) e il meccanismo con cui questa causa agisce è costituita da una doppia connessione: una connessione di idee — tra l'idea di sè e l'idea dell'altro essere pensante — e una connessione emotiva tra l'emozione dell'A. e quella dell'orgoglio (che è l'emozione che ci mette in rapporto col nostro io); o tra l'emozione dell'odio e quella dell'umiltà (*Diss. on the Passions*, II, 2). In generale gli scrittori del '700 insistono sulla connessione dell'A. con la benevolenza: che è il tratto su cui aveva insistito Aristotele a proposito dell'amicizia. Leibniz ha espresso nella forma più chiara, che doveva essere ripetuta numerose volte nella letteratura del '700, questa nozione dell'amore. « Quando si ama sinceramente una persona, egli dice (*Op. Phil.*, ed. Erdmann, pag. 789-790) non si cerca il proprio profitto nè un piacere staccato da quello della persona amata, ma si cerca il proprio piacere nell'appagamento e nella felicità di questa persona; e se questa felicità non piacesse di per se stessa ma solo a causa di un vantaggio che ne risulta per noi, non si tratterebbe più di un A. sincero e puro. Occorre dunque che si provi immediatamente piacere in questa felicità e che si provi dolore nell'infelicità della persona amata; giacchè ciò che dà immediatamente piacere di per se stesso è anche desiderato di per se stesso come costituente (almeno in parte) lo scopo dei nostri intenti e come qualcosa che entra nella nostra propria felicità e ci dà sodisfazione ». Questa nozione dell'A. toglie, secondo Leibniz, il contrasto fra due verità, cioè tra quella che è impossibile per noi di desiderare altra cosa se non il nostro proprio bene e quella che non c'è A. se non quando cerchiamo il bene dell'oggetto amato di per se stesso e non per nostro proprio vantaggio. Questa nozione ha anche il vantaggio, secondo Leibniz, di esser comune all'A. divino e all'A. umano perchè esprime ogni tipo di A. « non mercenario », qual è, per es., la *caritas* o « benevolenza universale » (*Op. Phil.*, pagina 218). Va da sè che in questo senso l'A. può rivolgersi solo a « ciò che è capace di piacere o di felicità »; sicchè non si può dire, se non per metafora, che amiamo le cose inanimate di cui godiamo (*Nouv. Ess.*, II, 20, 4). Notazioni di questo genere sono assai frequenti negli scrittori del '700. Wolff dice che l'A. è « la disposizione dell'anima a prender piacere dalla felicità altrui (*Psichol. empirica*, § 633). E Vauvenargues afferma: « L'A. è il compiacersi nell'oggetto amato. Amare una cosa significa compiacersi del suo possesso, della sua grazia, del suo accrescimento, temere la sua privazione, i suoi decadimenti, ecc. » (*De l'esprit humain*, § 24).

Nessuno degli scrittori del '700 mette in dubbio il fondamento sensibile dell'A.: fondamento per il quale esso si differenzia dall'amicizia. Vauvenargues, per es., dice: « Nell'amicizia lo spirito è l'organo del sentimento, nell'A. sono i sensi » (*Ibid.*, § 36). E Kant sembra ammettere questo presupposto quando distingue risolutamente l'A. sensibile o « patologico » dall'A. « pratico » cioè morale, che è comandato dalla massima cristiana « Ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo tuo come te stesso ». L'amor di Dio, come inclinazione, dice Kant, è impossibile perchè Dio non è un oggetto dei sensi. E un simile A. verso gli uomini è bensì possibile, ma non può esser comandato, perchè non è in potere di nessuno amare un altro solamente per precetto. « Amar Dio » può significare quindi soltanto « eseguire *volentieri* i suoi comandamenti »; e « amare il prossimo » soltanto « mettere in pratica *volentieri* tutti i doveri verso di esso ». Ma qui la parola « volentieri » dice che la massima cristiana non impone che di aspirare a questo A. pratico senza che esso sia raggiungibile da parte degli esseri finiti. Difatti sarebbe inutile e assurdo « comandare » ciò che si fa « volentieri »; perciò il precetto evangelico presenta l'intenzione morale nella sua perfezione totale « come un ideale di santità non raggiungibile da nessuna creatura e che tuttavia è l'esemplare a cui dobbiamo procurare di avvicinarci con un progresso ininterrotto ma infinito » (*Crit. R. Prat.*, I, I, cap. 3) (v. FANATISMO).

La dottrina di Spinoza presenta due concetti dell'A., dei quali il secondo doveva essere utilizzato dai Romantici. In primo luogo l'A. come ogni altra emozione (*affectus*) è un'affezione dell'anima (*passio*) e precisamente consiste nella gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna (*Et.*, III,

13 scol.). In questo senso si deve dire, propriamente parlando, che Dio non ama alcuno giacchè esso non è soggetto ad alcuna affezione (*Ibid.*, V, 17, corol.). Ma esiste poi un « A. intellettuale di Dio » che è la visione di tutte le cose nel loro ordine necessario, cioè in quanto derivano, con eterna necessità, dall'essenza stessa di Dio (*Ibid.*, V, 29 scol.; 32 corol.). Questo A. intellettuale è il solo eterno ed è quello con cui Dio ama se stesso; sicchè l'A. intellettuale della mente verso Dio è parte dell'A. infinito con cui Dio ama se stesso. « Ne consegue, dice Spinoza, che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini e per conseguenza che l'A. di Dio verso gli uomini e l'A. intellettuale della mente verso Dio, sono la medesima cosa » (*Ibid.*, V, 36 corol.). Questo A. è ciò in cui consiste la nostra salvezza o beatitudine, o libertà; ed è ciò che nei libri sacri si chiama « gloria » (*Ibid.*, scol.). È chiaro che esso non è più un'affezione, nè una emozione nel senso che Spinoza ha dato a tali termini, ma è la pura contemplazione di Dio, anzi, poichè la mente che contempla Dio non è che un attributo di Dio, quest'A. non è altro che la contemplazione che Dio ha di sè, come unità di se stesso e del mondo. Qui il concetto dell'A. cessa di riferirsi all'esperienza umana: diventa il concetto metafisico dell'unità di Dio con se stesso e col mondo, quindi con tutte le manifestazioni del mondo, uomini compresi.

Questo concetto doveva diventare centrale e dominante nel *Romanticismo* (v.) della prima metà dell'800, che s'impernia tutto sul tentativo di dimostrare l'unità (cioè la totale identità e intrinsichezza) del finito e dell'Infinito. Schleiermacher fa di quest'unità, in quanto si rivela nella forma del sentimento, il fondamento della religione; Fichte, Schelling e Hegel fanno della stessa unità, da essi posta come principio della ragione, il fondamento della filosofia. Ma fu per l'appunto quest'unità che consentì ai Romantici di elaborare una teoria dell'A., per la quale l'A. stesso, pur rivolgendosi a cose o creature finite, vede o coglie, in queste, le espressioni o i simboli dell'Infinito (cioè dell'Assoluto o di Dio). Per l'unità del finito e dell'Infinito, infatti, l'aspirazione all'Infinito può giungere al suo appagamento anche nel mondo finito, per es., nell'A. verso la donna. A., poesia, unità di finito e d'Infinito e *sentimento* di quest'unità, diventano sinonimi per i romantici. Federico Schlegel è forse colui che ha espresso meglio questi concetti. « La sorgente e l'anima di tutte le emozioni, egli dice, è l'A.; e lo spirito dell'A. deve nella poesia romantica esser presente ovunque, invisibile e visibile... Le passioni galanti alle quali nella poesia dei moderni, dall'epigramma alla tragedia, non si può sfuggire, sono il grado minimo di quello Spirito, o piuttosto, secondo i casi, la lettera estrinseca di esso o null'affatto o qualcosa di non amabile e privo di amore. No, è il Soffio divino che ci commuove nei suoni della musica. Esso non si lascia prendere a forza o meccanicamente afferrare, ma amichevolmente attirare dalla bellezza mortale e in essa velare: anche le magiche parole della poesia possono essere penetrate e animate dalla sua forza. Ma nella poesia dove non è o non può essere dappertutto, esso non è affatto. Esso è una Sostanza infinita e non aderisce e non rivolge il suo interesse soltanto alle persone, alle occasioni, alle situazioni e alle tendenze individuali: per il vero poeta, tutto questo, anche se la sua anima ne è intimamente presa, è soltanto l'indizio dell'Altissimo, dell'Infinito, è il geroglifico dell'unico eterno A. e della sacra pienezza di Vita della natura formatrice » (*Prosaischen Jugendschriften*, ed. Minor, II, pagina 371). La poesia diviene così un analogo dell'A. e l'A., come brama dell'Infinito e cioè di Dio, dell'Universo, dell'Eterno, può appagarsi e trovare la sua pace nel finito, nelle creature del mondo. Nei *Discepoli di Sais* di Novalis, Giacinto partito alla ricerca della dea velata Isis, finisce per trovare, sotto il velo della dea, Fiorellin di rosa, cioè la fanciulla amata ch'egli aveva abbandonata per muovere alla ricerca di Sais. Il sentimento, in particolare l'A., rivela l'ultimo mistero dell'Universo. Hegel ha espresso con le formule più rigorose e pregnanti questo concetto dell'amore. Già in uno scritto giovanile d'ispirazione romantica, i cui presupposti sono per l'appunto Schleiermacher e F. Schlegel (Nohl, *Hegels theologische Jugendschr.*, pag. 379 sgg., trad. in De Negri, *Princ. di Hegel*, pag. 18 sgg.), il « vero A. » viene identificato con la « vera unificazione », che ha luogo solo « tra viventi che sono uguali in potere » e che sono in tutto e per tutto viventi l'uno per l'altro e cioè in nessun lato sono, l'uno per l'altro, dei morti. L'A. è un sentimento infinito per cui « il vivente sente il vivente ». Gli amanti « sono un vivente intero ». Essi sono reciprocamente indipendenti solo in quanto « possono morire ». L'A. è superiore a tutte le opposizioni e ad ogni molteplicità. Queste notazioni romantiche ritornano nelle opere mature di Hegel. « L'A., egli dice, esprime in generale la coscienza della mia unità con un altro, sicchè io per me non sono isolato, ma la mia autocoscienza si afferma solo come rinunzia al mio essere per sè e attraverso il sapermi come l'unità di me con l'altro e dell'altro con me » (*Fil. del dir.*, § 158, aggiunta). « La vera essenza dell'A., dice ancora Hegel nelle *Lezioni di estetica*, consiste nell'abbandonare la coscienza di sè nell'obliarsi in un altro se stesso e tuttavia nel ritrovarsi e possedersi veramente in quest'oblio » (*Vorles. über die Aesthetik*, editore

Glockner, II, pag. 149). L'A. è « identificazione del soggetto con un'altra persona »; è « il sentimento per cui due esseri non esistono che in un'unità perfetta e pongono in quest'identità tutta la loro anima e il mondo intero » (*Ibid.*, p. 178). « Questa rinuncia a se stesso per identificarsi con un altro, quest'abbandono nel quale il soggetto ritrova tuttavia la pienezza del suo essere, costituisce il carattere *infinito* dell'A. » (*Ibid.*, p. 179). Da questo punto di vista Hegel dice pure che la morte di Cristo è « l'A. più alto », nel senso che essa esprime « l'identità del divino e dell'umano »; e così è « l'intuizione dell'unità nel suo grado assoluto, la più alta intuizione dell'A. » (*Phil. der Religion*, ed. Glockner, II, pag. 304). Questa nozione romantica, che vede nell'A. la totalità della vita e dell'universo nella forma di un « sentimento infinito » che è fine a se stesso, si ritrova in tutta la tradizione letteraria del Romanticismo, e specialmente nella narrativa, a cominciare dalla *Lucinda* di Schlegel. Questa stessa nozione ha anche penetrato di sè il costume e la vita dei popoli occidentali sino, si può dire, ai giorni nostri: nei quali ancora l'aggettivo « romantico » sembra il più adatto a definire la natura di un sentimento esaltato e tendente a infinitizzarsi, in cui l'aspetto spirituale e l'aspetto sensuale si complicano e si limitano l'un l'altro, dando luogo a vicende interiori di cui ci si compiace di seguire le più minute sfumature, esagerandone l'importanza e il valore. Fa parte anche dell'A. romantico, in quanto il suo proprio oggetto è l'infinito, o meglio l'infinita unità e identità, l'insistenza sull'A. come aspirazione, desiderio o brama, che invece di trovare sodisfazione nell'atto sessuale, teme di essere diminuito o indebolito da quest'atto e tende ad evitarlo. La « lontananza » è ritenuta dai Romantici come un mezzo che favorisce i sogni voluttuosi; perciò l'A. romantico subisce di regola un raffreddamento alla presenza dell'oggetto amato.

Ma la concezione romantica dell'A. si trova anche in filosofie e indirizzi che sono diversi dal Romanticismo o almeno non ne condividono tutti i caratteri. Schopenhauer distingue nettamente l'A. sessuale (ἔρως) e l'A. puro (ἀγάπη). L'A. sessuale è semplicemente l'emozione di cui si serve il « genio della specie » per favorire l'opera oscura e problematica della propagazione della specie (*Metaf. dell'A. sessuale*). Ma il « genio della specie » non è che la cieca, malvagia e disperata « volontà di vivere », che costituisce la sostanza dell'universo, il suo « noumeno ». L'A. sessuale non è quindi che la manifestazione in forma fenomenica e cioè sotto l'apparenza della diversità e della molteplicità degli esseri viventi, dell'unica forza che regge il mondo. Quanto all'A. puro, esso non è altro che compassione e la compassione è la conoscenza dell'altrui dolore. Ma l'altrui dolore è poi il dolore del mondo, il dolore della stessa volontà di vita divisa in se stessa e lottante contro se stessa nelle sue manifestazioni fenomeniche: al di là delle quali, l'A. come compassione è la percezione dell'unità fondamentale (*Die Welt*, I, § 67). In tal modo la nozione romantica dell'A. come sentimento dell'unità cosmica, rimane nella teoria di Schopenhauer. Ed essa rimane anche nell'analisi di un suo seguace, Edoardo von Hartmann, che la rende più esplicita affermando che l'A. è l'*identificazione* dell'amante e dell'amato; una specie di allargamento dell'egoismo mediante l'assorbimento di un io da parte di un altro io, onde il senso più profondo dell'A. consiste nel trattare l'oggetto amato come se fosse, nella sua essenza, identico con l'io che ama. Se quest'unità e identità non ci fossero, afferma Hartmann, l'A. stesso sarebbe un'illusione; ma Hartmann ritiene che non si tratta di un'illusione perchè l'identità che l'A. si prospetta, o realizza almeno in parte, è l'identità del Principio incosciente, della Forza infinita che regge il mondo (*Phänomenologie des sittliche Bewusstseins*, 1879, pag. 793).

Si può dire in generale che tutte le teorie che riducono l'A. ad una forza unica e totale, o comunque lo fanno derivare da una forza siffatta, partecipano, in qualche misura, della nozione romantica dell'A. come unità e identità. Sotto questo aspetto si deve riconoscere uno sfondo romantico anche alla dottrina di Freud, secondo la quale, l'A. è la specificazione e la sublimazione di una forza istintiva originaria che è la *libido*. La *libido* non è l'impulso sessuale specifico (cioè diretto verso l'individuo dell'altro sesso) ma semplicemente la tendenza alla produzione e alla riproduzione di sensazioni voluttuose relative alle cosiddette « zone erotogene »; tendenza che si manifesta sin dai primi istanti della vita umana. L'impulso sessuale specifico è una formazione tarda e complessa, formazione che d'altronde non è mai completa come è dimostrato dai pervertimenti sessuali, così vari e numerosi. Questi pervertimenti non sono quindi, secondo Freud, deviazioni da un impulso primitivo normale ma modi di comportamento che rimontano ai primi istanti della vita, che si sono sottratti ad uno sviluppo normale e si sono fissati nella forma di una fase primitiva (v. PSICANALISI). Dalla *libido* si sviluppano, secondo Freud, le forme superiori dell'A. mediante l'*inibizione* e la *sublimazione*. La inibizione ha la funzione di mantenere la *libido* nei limiti compatibili con la conservazione della specie; e da essa derivano le emozioni morali, in primo luogo quelle della vergogna, del pudore, ecc., che tendono a immobilizzare e a contenere le ma-

nifestazioni della *libido*. Nell'inibizione della *libido* e dei suoi contenuti obiettivi, prendono radici le nevrosi. La sublimazione invece, si ha quando la *libido* si distacca dal suo contenuto primitivo, cioè dalla sensazione voluttuosa e dagli oggetti che vi si connettono, per concentrarsi su altri oggetti, che saranno in questo modo amati di per se stessi, indipendentemente dalla loro capacità di produrre sensazioni voluttuose. Sulla sublimazione della *libido* inibita si fondano, secondo Freud, tutti i progressi della vita sociale, l'arte, la scienza e la civiltà in generale nella misura almeno in cui tali progressi dipendono da fattori psichici. Tutte le forme superiori dell'A. non sono, secondo Freud, che sublimazioni della *libido* inibita. In tal modo, la teoria dell'A. di Freud, sembra prospettare all'uomo un'unica alternativa, quella tra il primitivismo sessuale e l'ascetismo totale: giacchè le forme superiori dell'A. e in generale dell'attività umana, non potrebbero prodursi se non a prezzo della inibizione e della sublimazione della *libido*. Questa alternativa appare falsa in linea di fatto e assai inquietante dal punto di vista morale. Ma forse ancora più grave è che la dottrina di Freud non contiene nessun elemento adatto a spiegare la *scelta* che è presente in tutte le forme dell'A. e che manca completamente nei comportamenti istintivi, che sono ciechi ed anonimi. Eppure, lo stesso Freud insiste sul valore della scelta nella sua critica dell'*A. universale*. « Alcune persone, dice Freud, si rendono indipendenti dall'acquiescenza dei loro oggetti trasferendo il valore principale dal fatto di essere amate al loro proprio atto di amare; esse si proteggono contro la perdita dell'oggetto amato rivolgendo il loro A., non a oggetti individuali, ma a tutti gli uomini egualmente, ed evitano le incertezze e le delusioni dell'A. genitale distogliendosi dallo scopo sessuale di esso e trasformando l'istinto in un *impulso a intento inibito*. Lo stato che esse inducono in se stesse con questo processo — un immutabile, non deviabile atteggiamento tenero — ha poca somiglianza superficiale con le tempestose vicende dell'A. genitale, ma è tuttavia derivato da questo » (*Civilisation and its Discontents*, pag. 69). Le obiezioni che Freud fa a questo tipo di A. sono due: esso non discrimina tra i suoi oggetti il che si risolve in un'ingiustizia verso questi oggetti stessi; e in secondo luogo non tutti gli uomini sono degni di amore. Se io amo qualcuno, dice Freud, egli dev'essere degno di quest'A. in un modo o in un altro: ne sarà degno perchè è così simile a me in qualche aspetto importante che io posso amare me stesso in lui; o perchè è molto più perfetto di me sicchè io posso amare in lui il mio ideale di me stesso; o perchè è il figlio del mio amico del quale intendo condividere gli affetti e le pene. Ma se non c'è alcun motivo specifico di amarlo, l'amarlo sarà assai difficile per me e sarà un'ingiustizia per quelli che sono degni del mio A. giacchè porrò questi ultimi allo stesso livello di lui. Ed inoltre l'A. che potrò dargli, come adempienza al precetto dell'A. universale, sarà soltanto una piccolissima parte di quello che, per tutte le leggi della ragione, io sono autorizzato a dare a me stesso. In conclusione il comando di amare il nostro prossimo come noi stessi è la più forte difesa contro l'aggressività umana ed è l'esempio superlativo dell'atteggiamento anti-psicologico del *super-ego* culturale. Ma è un comando impossibile a rispettarsi: tale un'enorme inflazione di A. potrebbe solo abbassarne il valore e non sarebbe un rimedio del male » (*Ibid.*, pag. 139-41). Queste considerazioni presuppongono ovviamente che l'A. implica una scelta motivata dal valore riconosciuto o attribuito all'oggetto amato; ma proprio questo elemento di scelta non trova posto nella dottrina di Freud, tutta fondata sul principio del carattere istintivo della *libido* da cui ogni A. deriva.

La critica di Freud all'« A. universale » è importante e, per qualche aspetto, decisiva per l'orientamento contemporaneo intorno al problema dell'amore. Tuttavia Freud ha diretto questa critica contro un bersaglio sbagliato, il precetto evangelico dell'A. del prossimo: il vero bersaglio di essa è la nozione moderna, di origine positivistica, dell'A. universale. L'origine di questa nozione si può ritrovare in Feuerbach, nel quale essa ha stretta connessione con la nozione romantica dell'A. e in particolare con quella di Hegel. Feuerbach parte dal presupposto che l'oggetto al quale un soggetto essenzialmente e necessariamente si riferisce, non è altro che la natura *oggettiva* del soggetto stesso e che pertanto nell'oggetto l'uomo contempla se stesso e diventa in esso consapevole di sè: la coscienza dell'oggetto non è che l'autocoscienza dell'uomo (*Wesen des Christentum*, 1841; trad. franc., pag. 26). Questa non è altro che la stessa nozione dell'unità del soggettivo e dell'oggettivo dell'io e dell'altro, trasferita dall'Infinito (al quale i Romantici la riferivano) all'uomo nella sua finitudine. Ma nonostante questo trasferimento, la nozione rimane la stessa; e l'A. è infatti inteso da Feuerbach, romanticamente, come unità e identità: « l'unità di Dio e dell'uomo, dello spirito e della natura ». L'A. « non ha plurale ». L'incarnazione stessa, per Feuerbach come per Hegel, non è che « il puro, assoluto A., senza aggiunta, senza distinzione tra l'A. divino e l'umano » (*Ibid.*, pag. 82). Sulla base di questa nozione Feuerbach ha delineato la progressiva estensione dell'A. dall'oggetto sessuale, al bambino, al figlio, dal figlio al padre e finalmente

alla famiglia, alla gente, alla tribù, ecc.: la quale estensione sarebbe dovuta al moltiplicarsi delle azioni reciproche e perciò della reciproca dipendenza degl'istituti e degl'interessi vitali. Il termine ultimo di quest'estensione progressiva sarebbe « la umanità nel suo complesso », che come tale è l'oggetto più alto dell'A. e l'ideale morale per eccellenza. Sull'A. esteso a tutta l'umanità hanno fondato la loro etica gli scrittori positivisti e specialmente Comte e Spencer; e su di esso si è pure fondata l'etica del neo-criticismo tedesco quale si trova, per es., espressa in Cohen.

In questi indirizzi i termini « umanità » e « A. » diventano sinonimi perchè significano l'unità degli esseri umani e qualche volta, addirittura, l'unità cosmica secondo il concetto romantico. Le forme dell'A. vengono da questo punto di vista classificate secondo la maggiore o minore estensione del circolo di oggetti cui l'A. si estende. Così l'A. della patria sarebbe inferiore all'A. dell'umanità, l'A. della famiglia inferiore all'A. della patria e l'A. di se stesso inferiore a quello che si prova per un amico. Scheler ha mostrato (*Natura e forma della simpatia*, 1923) il carattere fittizio di questa gerarchia che pretende ridurre le varietà autonome dell'A. ad un'unica forma che avrebbe gradi diversi a seconda dell'estensione del circolo umano che costituisce il suo oggetto. Le sue osservazioni a questo proposito coincidono sostanzialmente con quelle già accennate di Freud: il valore dell'A. diminuisce, non s'accresce, a misura che l'A. si estende a un numero di oggetti maggiore: giacchè, in generale, l'A. di ciò che è prossimo ha più valore dell'A. di ciò che è lontano, almeno finchè si rivolge ad un essere vivente; e Nietzsche ha avuto torto a contrapporre (in *Così parlò Zaratustra*) l'A. del lontano all'A. del prossimo. Scheler ha negato il presupposto stesso della dottrina dell'A. universale: la nozione romantica dell'A. come unità o identificazione. L'A., e in generale la simpatia in tutte le sue forme (v. SIMPATIA), implica, e nello stesso tempo, fonda, la diversità delle persone. Il senso dell'A. consiste proprio nel non considerare e nel non trattare l'altro come se fosse identico a sè. « L'A. vero, dice Scheler (*Sympathie*, I, cap. IV, § 3) consiste nel comprendere sufficientemente un'altra individualità modalmente differente dalla mia, nel potermi mettere al suo posto pur mentre la considero altra da me e differente da me e pur mentre affermo, con calore emozionale e senza riserva, la sua propria realtà e il suo proprio modo d'essere ». L'A. si dirige necessariamente al nucleo valido delle cose, al *valore*: tende a realizzare il valore più alto possibile (e questo è già un valore positivo) o a sopprimere un valore inferiore. Esso si può dirigere alla natura, alla persona umana e a Dio, in ciò che hanno di proprio, cioè altro da colui che ama. Scheler riconosce con Freud che « l'A. sessuale rappresenta un fattore primordiale fondamentale, nel senso che tutte le altre varietà dell'A. vitale e della vita istintiva derivano la loro forza e la loro vivacità da quell'A. » (*Ibid.*, II, cap. VI, § 5). Esso però non si riduce all'istinto sessuale perchè implica *scelte*, che in linea di principio si orientano verso le qualità vitali che chiamiamo più « nobili ». Ma se l'A. sessuale domina la sfera vitale esistono altre forme di A. corrispondenti alla sfera spirituale e alla sfera religiosa; e queste forme sono varietà qualitativamente diverse, qualità primordiali e irriducibili le une alle altre, che fanno pensare ad una preformazione, nella struttura psichica dell'uomo, dei rapporti elementari che esistono tra uomo e uomo (*Ibid.*). Tra queste forme non c'è tuttavia l'A. dell'umanità. L'umanità può essere amata come individuo unico ed assoluto solo da Dio; il cosiddetto A. dell'umanità è perciò soltanto l'A. dell'uomo medio di una certa epoca cioè dei valori correnti in quest'epoca, che interessano i sostenitori di questa forma di amore. La quale, secondo Scheler, non è altro che *risentimento*, cioè odio per i valori positivi impliciti in « paese natale », « popolo », « patria », « Dio », odio che sostituendo l'umanità a questi portatori di valori specificamente superiori cerca di darsi e di dare l'illusione dell'A. (*Ibid.*).

Le analisi di Scheler sono, nella filosofia contemporanea, il primo tentativo di sottrarre la nozione dell'A. all'ideale romantico dell'assoluta unità. Si può scorgere tuttavia la suggestione e l'azione di quest'ideale in due dottrine contemporanee, apparentemente eterogenee; la dottrina dell'A. mistico di Bergson e la dottrina dell'A. sessuale di Sartre. Secondo Bergson la formula del misticismo è questa: « Dio è A. e oggetto d'A. » (*Deux sources de la morale et de la religion*, III; trad. ital., pag. 275). Per quanto si possa dubitare dell'esattezza della prima parte di questa formula, perchè difficilmente si può riscontrare nei mistici la tesi che Dio ami l'uomo (ciò che Dio offre all'uomo che lo ama è la salvezza e la beatitudine e la partecipazione alla sua « gloria »), ciò che Bergson intende dire è che lo slancio mistico si realizza come un'unità fra l'uomo e Dio. « Non c'è più separazione completa fra chi ama e chi è amato: Dio è presente e la gioia è senza limiti » (*Ibid.*, pag. 252). Per quest'unità, l'A. dell'uomo verso Dio è l'A. di Dio per tutti gli uomini. « Attraverso Dio, con Dio egli ama tutta l'umanità di A. divino ». Ma questo A. non è la fraternità dell'ideale razionale nè l'intensificarsi di una simpatia innata dell'uomo per l'uomo: è « il proseguimento di un istinto » che è alla radice della sensibilità e della ragione come

di tutte le altre cose; e s'identifica con l'A. di Dio per la sua opera, A. che ha creato ogni cosa ed è in grado di rivelare, a chi sappia interrogarlo, il mistero della creazione. A quest'A. spetta perfezionare la creazione della specie umana (*Ibid.*, IV, pag. 356-57) e ridare all'universo la sua funzione essenziale, che è quella d'essere « una macchina destinata a creare dèi ». Il carattere spinoziano, romantico e panteistico di queste notazioni è molto evidente; e rende evidente la nozione che esse presuppongono: quella dell'A. come unità che è identità.

Se l'« amor sacro » di Bergson è di stampo romantico, non meno romantico è l'« amor profano » di Sartre. Il presupposto dell'analisi di Sartre è che l'A. sia il tentativo o, per meglio dire, il progetto di realizzare l'unità o l'assimilazione tra l'io e l'altro. Questa esigenza di unità o di assimilazione, è, dalla parte dell'io, l'esigenza che esso sia per l'altro una totalità, un mondo, un fine assoluto. L'A. è, fondamentalmente, un voler essere amato; e voler essere amato significa « voler situarsi al di là di tutto il sistema dei valori posto dagli altri, come la condizione di ogni valorizzazione e come il fondamento oggettivo di tutti i valori » (*L'être et le néant*, pag. 436). La volontà di essere amato è così la volontà di valere per l'altro come l'infinito stesso. « Lo sguardo dell'altro non mi permea più di finitudine, non immobilizza più il mio essere in *ciò che sono* semplicemente; io non potrò essere *guardato* come brutto, come piccolo, come vile, perchè questi caratteri rappresentano necessariamente una limitazione di fatto del mio essere e un'apprensione della mia finitudine come finitudine » (*Ibid.*, pag. 437). Ma affinchè l'altro possa considerarmi così, occorre che esso possa volere, cioè che sia libero: perciò il possesso fisico, il possesso dell'altro come cosa è, nell'A., insodisfacente e deludente. Occorre che l'altro sia libero per volermi amare e per vedere in me l'infinito. Il che vuol dire che occorre che si mantenga « come pura soggettività, come l'assoluto per il quale il mondo viene all'essere » (*Ibid.*, pag. 455). Ma qui appunto è il conflitto e lo scacco inevitabile dell'A.: giacchè da un lato l'altro esige da me la stessa cosa che io esigo da lui, cioè d'essere amato e di valere per me come la totalità infinita del mondo; e dall'altro, proprio per voler ciò, per amarmi, « mi delude radicalmente col suo stesso A.: io esigevo da lui che egli fondasse il mio essere come oggetto privilegiato, mantenendosi come pura soggettività nei miei confronti; e, dal momento che mi ama, mi riconosce invece come soggetto e s'inabissa nella sua oggettività di fronte alla mia soggettività » (*Ibid.*, pag. 444). In altri termini ognuno, nell'A., vuol essere per l'altro l'oggetto assoluto, il mondo, la totalità infinita; ma per questo occorre che l'altro rimanga soggettività libera e altrettanto assoluta. Ma poichè entrambi vogliono esattamente la stessa cosa, l'unico risultato dell'A. è un conflitto necessario e uno scacco inevitabile. C'è bensì un'altra via di realizzare l'assimilazione dell'uno e dell'altro, che è esattamente l'inversa di quella ora descritta: in luogo di progettare di assorbire l'altro conservandogli la sua alterità posso progettare di farmi assorbire dall'altro e di perdermi nella sua soggettività per sbarazzarmi della mia. In questo caso, invece di cercare di esistere per l'altro come oggetto-limite, come mondo o totalità infinita, cercherò di farmi trattare come un oggetto fra gli altri, come uno strumento da utilizzare, in una parola, come una cosa. Si avrà allora l'atteggiamento *masochista*. Ma il masochismo stesso è e dev'essere uno scacco perchè si avrà un bel volere diventare un semplice strumento inanimato, una cosa umile, ridicola od oscena; si dovrà, per l'appunto, *volerlo* cioè valere, a questo scopo, come soggettività libera (*Ibid.*, pag. 346-47). Non c'è pertanto salvezza nell'A.: il conflitto e lo scacco gli sono intrinsecamente necessari. D'altronde un conflitto analogo Sartre vede anche nel semplice desiderio sessuale, di cui così definisce « l'ideale impossibile »: « Possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e tuttavia come *corpo*: ridurre l'altro alla sua semplice fattualità, perchè esso è allora nel mezzo del mio mondo, ma fare che questa fattualità sia una rappresentazione perpetua della sua trascendenza nullificante » (*Ibid.*, pag. 463-64). E come l'A. può tendere al masochismo come a un'illusoria soluzione del suo conflitto, così il desiderio sessuale tende al *sadismo* cioè alla non reciprocità dei rapporti sessuali, al godimento d'essere « potenza possessiva e libera nei confronti di una libertà imprigionata dalla carne » (*Ibid.*, pag. 469). Non c'è dubbio che l'analisi di Sartre, assai ricca di notazioni e di riferimenti, rappresenti un esame spregiudicato di certe forme che l'A. può assumere ed assume, e dei conflitti cui esse mettono capo. Ma si tratta delle forme dell'A. romantico e delle sue degenerazioni. L'A. di cui parla Sartre è il *progetto della fusione assoluta fra due infiniti*; e due infiniti non possono che escludersi e contraddirsi. Voler essere amato significa per Sartre voler essere la totalità dell'essere, il fondamento dei valori, il tutto e l'infinito: cioè il mondo o Dio stesso. E l'*altro*, l'amato, dovrebbe essere un soggetto altrettanto assoluto ed infinito, capace di dare assolutezza ed infinità a chi lo ama. Sono evidenti i presupposti romantici di quest'impostazione. L'unità assoluta ed infinita che il Romanticismo classico ingenuamente postulava come una realtà garantita dell'A. diventa, in Sartre, un progetto inevitabilmente destinato allo

scacco. Quello di Sartre è un Romanticismo deluso e consapevole del suo fallimento.

È tuttavia palese nella filosofia contemporanea la tendenza anti-romantica a togliere all'A. il suo carattere d'infinità, cioè la sua natura « cosmica » o « divina » e a circoscriverlo in limiti più ristretti e precisabili. Russell ha messo in luce la fragilità dell'A. romantico che pretende di essere la totalità della vita e va invece rapidamente incontro all'esaurimento e al fallimento. « L'A., egli ha detto, è ciò che dà valore intrinseco a un matrimonio e, come l'arte e il pensiero, è una delle cose supreme che fanno la vita degna di essere vissuta. Ma sebbene non ci sia un buon matrimonio senza A., i migliori matrimoni hanno uno scopo che va al di là dell'amore. L'A. reciproco di due persone è troppo circoscritto, troppo separato dalla comunità per essere per se stesso lo scopo principale di una buona vita. Esso non è in se stesso una fonte sufficiente di attività, non è sufficientemente prospettivo per costituire un'esistenza in cui si possa trovare una sodisfazione ultima. Esso diventa presto o tardi retrospettivo, è una tomba di gioie morte, non una sorgente di nuova vita. Questo male è inseparabile da ogni scopo che può essere raggiunto solo in un'unica emozione suprema. I soli scopi adeguati sono quelli i quali insistono sul futuro che non possono mai essere pienamente raggiunti ma sono sempre in crescendo e infiniti come l'infinità della ricerca umana. Solo quando l'A. è legato a qualche scopo infinito di questa specie, può avere la serietà e la profondità di cui è capace » (*Principles of Social Reconstruction*, pag. 192). Con ciò l'A. non è negato ma ricondotto ai limiti che lo definiscono. « Un uomo, dice ancora Russell, che non ha mai veduto le cose belle in compagnia della donna amata, non ha conosciuto appieno il magico potere che tali cose possiedono. Inoltre l'A. è in grado di spezzare il duro nòcciolo del proprio io perchè è una specie di collaborazione biologica nella quale le emozioni dell'uno sono necessarie alla sodisfazione degli istintivi propositi dell'altro » (*La conquista della felicità*; trad. ital., pag. 42). In questo senso esso, tuttavia, non richiede il sacrificio delle persone che si amano ma costituisce piuttosto un arricchimento e un compimento delle loro personalità. Non richiede neppure l'ammutolimento dello spirito critico da ambe le parti ma piuttosto il rispetto della reciproca autonomia e la fedeltà agli impegni presi. Per questo è indispensabile la realizzazione dell'uguaglianza di condizione morale e giuridica tra i sessi ed anche una trasformazione e una liberalizzazione delle regole morali che ora restringono e inibiscono in modo troppo rigido i rapporti sessuali. Dall'altro lato però, « il rapporto sessuale senza A. ha un valore minimo e deve essere considerato come un primo esperimento, tale da dare un concetto approssimativo dell'A. » (*Marriage and Morals*, cap. IX; trad. ital., pag. 118).

Uno sguardo d'insieme alle teorie di cui si è fatto cenno mostra che in esse ricorrono due nozioni fondamentali dell'A., all'una o all'altra delle quali ciascuna di esse può essere agevolmente ricondotta. La prima è quella dell'A. come un rapporto che non annulla la realtà individuale e l'autonomia degli esseri tra i quali intercorre, ma tènde a rafforzarle, mediante uno scambio reciproco emotivamente controllato di servizi e di cure di ogni genere, scambio nel quale ognuno cerca il bene dell'altro come suo proprio. In questo senso l'A. tènde alla reciprocità ed è sempre reciproco nella sua forma riuscita: la quale tuttavia potrà sempre dirsi un'*unione* (di interessi, d'intenti, di propositi, di bisogni, nonchè delle emozioni correlative) ma mai un'« unità » nel senso proprio del termine. In questo senso l'A. è un rapporto finito tra enti finiti, suscettibile della più grande varietà di modi in conformità con la varietà di interessi, propositi, bisogni, e relative funzioni emotive, che possono costituirne la base oggettiva. « Rapporto finito » significa rapporto non necessariamente determinato da forze ineluttabili, ma condizionato da elementi e situazioni atte a spiegarne le modalità particolari. Significa altresì rapporto soggetto alla riuscita come alla non riuscita e, anche nei casi più favorevoli, suscettibile di riuscite solo parziali e di stabilità relativa. In questo caso, ovviamente, l'A. non è mai « tutto » e non costituisce la soluzione di tutti i problemi umani. Ogni tipo o specie di A., e, in ogni tipo o specie, ogni caso di esso, sarà delimitato e definito, nel rapporto che lo costituisce, da quei particolari interessi, bisogni, aspirazioni, preoccupazioni, ecc., la cui compartecipazione costituirà di volta in volta la base o il motivo dell'amore. Specificamente, l'A. potrà essere definito come il *controllo emotivo* di tali tipi o modi di compartecipazione e dei comportamenti corrispondenti. Il valore di questo controllo emotivo può essere reso ovvio da qualche osservazione, Per es., la fedeltà nell'A. non ha valore se deriva non dal controllo emotivo, ma da una fredda nozione del dovere; e d'altra parte certe infedeltà non intaccano necessariamente l'amore. In questi limiti in cui l'A. è un fenomeno umano, per la descrizione del quale termini come « unità », « tutto », « infinito », « assoluto » sono fuori luogo, l'A. perde di sostanza cosmica quanto guadagna d'importanza umana; e il suo significato, oggettivamente constatabile, per la formazione, la conservazione, l'equilibrio della personalità umana, diventa fondamentale. La nozione dell'A. in questo senso è quella

illustrata da Platone, Aristotele, S. Tommaso, Cartesio, Leibniz, Scheler, Russell.

La seconda ricorrente teoria dell'A. è quella che vede in esso un'unità assoluta o infinita, ovvero la coscienza, il desiderio o il progetto di tale unità. Da questo punto di vista l'A. cessa di essere un fenomeno umano per diventare un fenomeno cosmico o meglio ancora la natura del Principio o della Realtà suprema. La riuscita o la non riuscita dell'amore umano diventa indifferente ed anzi, l'A. umano, come aspirazione all'identità assoluta, e come tentativo da parte del finito di identificarsi con l'Infinito, viene condannato preventivamente all'insuccesso e ridotto ad un'aspirazione unilaterale, per la quale la reciprocità è deludente e che si contenta di vagheggiare la vaga forma di un ideale sfuggente. Due sono le conseguenze di tale concetto dell'amore. La prima è l'infinitizzazione delle vicende amorose che, considerate come modi o manifestazioni dell'Infinito, acquistano un significato e una portata sproporzionata e grottesca senza rapporto con l'importanza reale che esse hanno per la personalità umana e per i rapporti di essa con gli altri. La seconda è che ogni tipo o forma di A. umano viene destinato allo scacco; e la stessa riuscita di tale A., constatabile nella reciprocità, nella possibilità della compartecipazione, viene assunta come il segno di questo scacco. Questi due atteggiamenti si possono agevolmente riscontrare nella letteratura romantica sull'amore. Questa nozione dell'A. è quella che si trova difesa da Spinoza, Hegel, Feuerbach, Bergson, Sartre.

**AMOR FATI.** Espressione usata da Nietzsche come « formula per la grandezza dell'uomo » e che significa: « Non voler nulla di diverso da quello che è, non nel futuro, non nel passato, non per tutta l'eternità. Non solo sopportare ciò che è necessario, ma amarlo ». La formula esprime l'atteggiamento proprio del superuomo e la natura dello « spirito dionisiaco » in quanto è accettazione integrale ed entusiastica della vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli più sconcertanti, tristi e crudeli (*Ecce Homo*, passim; *Wille zur Macht*, ed. Kröner, I, § 282) (v. DESTINO).

**AMOR PROPRIO.** V. AMOR DI SÈ; EGOISMO.

**ANAGOGICO** (gr. ἀναγωγικός; ingl. *Anagogic*; franc. *Anagogique*; ted. *Anagoge*). Uno dei significati della Scrittura (quali si trovano distinti, per es., da UGO DI SAN VITTORE, *De scripturis*, III); e precisamente quello che consiste nel procedere dalle cose visibili alle invisibili e in generale dalle creature alla loro Causa prima (v. ALLEGORIA).

**ANAGOGICO, ARGOMENTO.** V. ASSURDO.

**ANALISI** (gr. ἀνάλυσις; lat. *Analysis*; ingl. *Analysis*; franc. *Analyse*; ted. *Analyse*). In generale la descrizione o l'interpretazione di una situazione o di un oggetto qualsiasi nei termini degli elementi più semplici appartenenti alla situazione o all'oggetto in questione. Lo scopo di questo procedimento è di *risolvere* la situazione o l'oggetto nei suoi *elementi*, sicchè un procedimento analitico si dice riuscito quando tale risoluzione è stata compiuta. Il procedimento venne adoperato da Aristotele nella logica della dimostrazione (apodittica) con lo scopo di risolvere la dimostrazione nel sillogismo, il sillogismo nelle figure, le figure nelle proposizioni (*An. pr.*, I, 32, 47 a 10). Nella logica del '600, la differenza fra analisi e sintesi cominciò ad essere esposta come la differenza tra due metodi di insegnamento. « L'ordine didascalico, diceva Jungius, o è sintetico cioè *compositivo* o analitico cioè *risolutivo* ». L'ordine sintetico va « dai princìpi al principiato, dai costituenti al costituito, dalle parti al tutto, dai semplici ai composti » ed è quello adoperato dal logico, dal grammatico, dall'architetto e anche dal fisico quando passa dalle piante agli animali o dagli esseri meno perfetti a quelli più perfetti. L'ordine analitico procede per la via opposta ed è proprio del fisico e dell'etico, in quanto quest'ultimo passa, ad es., dalla considerazione del fine a quella dell'azione onesta (*Logica Hamburgensis*, 1638, IV, cap. 18). Non più come diversi metodi d'insegnamento, ma come diversi procedimenti di dimostrazione vennero considerate l'analisi e la sintesi a partire da Cartesio. Dice Cartesio: « La maniera di dimostrare è duplice: l'una dimostra attraverso l'A. o risoluzione, l'altra attraverso la sintesi o composizione. L'A. dimostra la vera via per la quale la cosa è stata metodicamente inventata e fa vedere come gli effetti dipendano dalla causa... La sintesi, al contrario, quasi esaminando le cause dai loro effetti (benchè la prova che essa contiene vada sovente dalle cause agli effetti) dimostra in verità chiaramente ciò che è contenuto nelle sue conclusioni e si serve di una lunga serie di definizioni, postulati, assiomi, teoremi, problemi » (*Rép. aux II Ob.*). Cartesio stesso nota come gli antichi geometri si fossero serviti prevalentemente della sintesi (come infatti fecero PAPPO, VII, 1 sgg. e PROCLO, *Comm. al I libro di Euclide*, pag. 211, Friedlein), mentre egli ha preferito l'A. perchè questa via « sembra la più vera e la più adatta per insegnare ». Hobbes ripeteva sostanzialmente queste considerazioni (*De Corpore*, VI, § 1-2) e la *Logica* di Porto Reale chiamava l'A. « metodo d'invenzione » e la sintesi « metodo di composizione » o « metodo di dottrina » (*Log.*, IV, 2). Questo punto di vista sanzionava la superiorità del procedimento analitico nella filosofia moderna. Tale superiorità è presupposta anche da Leibniz che definisce l'A. dal punto di vista logico-lingui-

stico: « L'A. è questa: un qualsiasi termine dato sia risolto nelle sue parti formali, cioè si ponga la definizione di esso; queste parti siano a loro volta risolte in parti, cioè si dia la definizione dei termini della definizione, e così via sino alle parti semplici cioè ai termini indefinibili » (*De Arte Combinatoria*, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 23 a-b). Con altre parole Newton diceva la stessa cosa: « Con la via dell'A. noi possiamo procedere dai composti agli ingredienti e dai movimenti alle forze che li producono; e in generale dagli effetti alle loro cause e dalle cause particolari alle generali, sinchè il ragionamento termina alle più generali » (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31; ed. Dover, pag. 404). Wolff contrapponeva nello stesso senso il metodo analitico e il metodo sintetico: « Si chiama analitico il metodo dal quale le verità sono disposte nell'ordine in cui furono trovate o almeno in cui potevano essere trovate. Si dice sintetico il metodo dal quale le verità sono disposte in modo che ciascuna possa essere più facilmente intesa e dimostrata a partire dall'altra » (*Log.*, § 885). Non diverso è il significato che Kant dette all'opposizione dei due metodi. Più particolarmente nel *De Mundi Sensibilis atque intellegibilis forma et ratione*, I, § 1, nota, egli distinse due significati di A.: uno qualitativo che è « il regresso *a rationato ad rationem* » l'altro quantitativo (di cui dichiara di avvalersi) che è « il regresso dal tutto alle sue parti possibili cioè mediate, cioè alle parti delle parti, sicchè l'A. non è la divisione ma la suddivisione del composto dato ». Kant si avvalse di questo procedimento in tutte le sue tre opere principali, in ciascuna delle quali la parte positiva fondamentale è costituita da una « Analitica ». Procedimento analitico è, secondo Kant, quello proprio della « logica generale » in quanto « risolve l'intera opera formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi ed espone questi elementi come princìpi di ogni valutazione logica della nostra conoscenza » (*Crit. R. Pura*, Log. trasc., Intr., 3). Lo stesso procedimento è proprio anche della logica trascendentale che *isola* l'intelletto cioè la parte della conoscenza che ha la sua origine solo nell'intelletto (conoscenza *a priori*) e precisamente dell'Analitica trascendentale che è « la risoluzione di tutta la nostra conoscenza *a priori* negli elementi della conoscenza pura intellettuale ». Il procedimento analitico è stato inoltre adoperato da Kant nella *Critica della ragion pratica* allo scopo d'isolare i princìpi pratici cioè morali; e nella *Critica del giudizio* allo scopo di determinare i fondamenti del giudizio estetico e del giudizio teleologico: trattandosi in ogni caso di determinare gli elementi veri o effettivi che condizionano queste attività, in contrasto con gli elementi apparenti o fittizi (o « dialettici »). Naturalmente il metodo analitico non ha niente a che fare con i giudizi analitici. « Il metodo analitico in quanto si oppone al sintetico è tutt'altra cosa che un complesso di giudizi analitici: esso vuol dire soltanto che si parte da ciò che è oggetto della questione, come *dato*, per risalire alle condizioni che lo rendono possibile » (*Prol.*, § 5, nota). Hegel fissò in modo analogo il carattere fondamentale del procedimento analitico quando scrisse: « Anche quando il conoscere analitico procede a rapporti che non sono una materia data esteriormente ma determinazioni di pensiero, rimane ciò nondimeno analitico in quanto per esso anche questi rapporti sono *dati* » (*Wissenschaft der Logik*, III, III, II, A a; trad. ital., pag. 295). Il riconoscimento di *dati* si può infatti assumere come il carattere fondamentale del procedimento analitico, quello che più profondamente lo distingue dal sintetico (v. FILOSOFIA).

Nella filosofia e in generale nella cultura moderna e contemporanea la tendenza analitica, cioè la tendenza a riconoscere nell'A. il procedimento della indagine, si è estesa e si è manifestata feconda. Questa tendenza coincide sostanzialmente con la tendenza empiristica (nel senso metodologico dell'*empirismo* [v.]) a restringere l'indagine ai « fatti osservabili » e alle relazioni fra tali fatti: tendenza la quale implica in ogni caso l'esigenza di indicare il metodo o il procedimento mediante cui il fatto può essere effettivamente osservato. In questo senso il procedimento analitico porta all'eliminazione di realtà o di concetti « in sè », cioè assoluti e indipendenti da ogni osservazione o verificazione e presupposti come realtà o verità « ultime ». Sotto questo aspetto la fisica relativistica e la meccanica quantistica possono essere considerate come risultati del procedimento analitico. Quando Einstein osservò che, per parlare di « fatti simultanei », occorre dare un metodo per osservare la simultaneità di tali fatti (dando così la chiave della teoria della relatività) non fece che condurre a buon fine l'A. della nozione di « fatti simultanei ». E quando Niels Bohr e i suoi allievi misero in luce che ogni osservazione fisica è accompagnata da un effetto dello strumento osservante sull'oggetto osservato, non fecero che condurre a buon fine l'A. di « osservazione fisica »; e da questa analisi è nata l'intera meccanica quantistica. Analogamente la rinuncia a postulare un mezzo di trasmissione non osservabile dei fenomeni elettromagnetici (il cosiddetto « etere ») può essere considerato come un risultato del rafforzamento del procedimento analitico. In matematica lo stesso procedimento ha prevalso in quanto si è rinunciato a discutere che cosa siano i punti, le rette, i numeri, *in sè*, e ci si è limitato all'A. delle relazioni intercorrenti tra questi termini e dei postulati che le esprimono. Da questo punto di vista

l'A. si è estesa e rafforzata a danno di ciò che si chiama « metafisica », cioè del dominio delle realtà assolute e delle verità necessarie. Nel campo delle scienze storiche Dilthey ha contrapposto al metodo metafisico e aprioristico, adoperato, per es., da Hegel, il metodo analitico e descrittivo proprio della psicologia: onde si parla oggi dell'« A. storica » che mira a comprendere un fatto storico nei suoi elementi e nella connessione di tali elementi. Si parla anche di « A. sociologica » nel senso di un procedimento diretto a risolvere una realtà sociale nei comportamenti, negli atteggiamenti e nelle istituzioni che ne costituiscono gli elementi osservabili.

Nel dominio della filosofia contemporanea l'A. assume varie forme sia a seconda degli strumenti con le quali viene eseguita sia a seconda degli oggetti o dei campi di esperienza a cui viene diretta. Nella filosofia di Bergson l'A. si rivolge alla « coscienza », cioè all'esperienza interiore e tènde a ritrovare i dati ultimi, cioè immediati, di tale esperienza. Nella filosofia di Dewey l'A. si rivolge all'esperienza umana nel suo carattere totale e amorfo e tènde a risolverla in operazioni naturali. Nella filosofia di Husserl l'A. si rivolge al mondo della coscienza come *intenzionalità* (v.) ed è « analisi intenzionale » diretta a determinare le strutture della coscienza e le « forme » essenziali dei suoi contenuti oggettivi. Nella filosofia di Heidegger, l'A. si rivolge all'esistenza cioè alle situazioni più comuni e ripetibili in cui l'uomo si trova nel mondo. Nell'empirismo logico, l'A. è A. del linguaggio e tènde a eliminare le confusioni mediante la determinazione e il controllo del significato o modo d'uso dei segni. Queste tendenze analitiche della filosofia contemporanea sono più o meno in polemica con la metafisica tradizionale e tendono a dare all'indagine filosofica un metodo rigoroso per l'accertamento e il controllo dei suoi risultati. Nello stesso tempo, tutte più o meno indulgono a certi irrigidimenti metafisici; parlando, per es., di « dati ultimi » come fa Bergson, di « forme o essenze necessarie » come fa Husserl, di « strutture necessarie » come fa Heidegger, di « proposizioni atomiche » o di « fatti atomici » come fa l'empirismo logico, ecc. Si può dire tuttavia che la tendenza delle filosofie analitiche e dell'indirizzo analitico delle scienze consiste nella progressiva eliminazione di punti fermi, cioè di elementi o strutture che per la loro sostanzialità e necessità blocchino il corso ulteriore dell'A. e lo immobilizzino su risultati assunti come definitivi e perciò sottratti ad ogni ulteriore controllo. Questa tendenza mira perciò a determinare e utilizzare tecniche di controllo che siano suscettibili di correzione o rettificazione. Da questo punto di vista l'A. è l'equivalente aggiornato dell'empirismo tradizionale e ad essa si contrappone la metafisica, nel senso classico del termine, come scienza o pretesa scienza di ciò che, essendo « necessariamente » ed « in sè », non ha bisogno di essere analizzato cioè descritto, interpretato o compreso mediante procedure verificabili.

**ANALITICA** (ingl. *Analytics*; franc. *Analitique*; ted. *Analitik*). In generale una disciplina o una parte di disciplina il cui procedimento fondamentale è l'*analisi* (v.). Aristotele chiamò A. la parte della logica che mira a risolvere ogni ragionamento nelle figure fondamentali del sillogismo (*Primi Analitici*) ed ogni prova nei sillogismi stessi e nei primi princìpi che costituiscono le loro premesse evidenti (*Secondi Analitici*). Kant chiamò « A. trascendentale » la prima parte della « dottrina degli elementi » nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica* (mentre la seconda parte di essa è la Dialettica): intendendo per A. la determinazione delle condizioni *a priori* della conoscenza e dell'azione morale. La *Critica del giudizio* contiene inoltre un'A. del bello, un'A. del sublime e un'A. del giudizio teleologico che determinano le condizioni *a priori* rispettivamente, le prime due del giudizio di gusto, l'altra del giudizio sulla finalità della natura. Heidegger parla di una « A. ontologica dell'essere », cioè di un'analisi dell'esistenza come essere nel mondo, quale avvicinamento e preparazione all'ontologia cioè alla determinazione del significato dell'essere in generale (*Sein und Zeit*, § 5).

**ANALITICA, PSICOLOGIA.** V. PSICOLOGIA, *E*).

**ANALITICITÀ** (ingl. *Analyticity*; franc. *Analyticité*; ted. *Analytizität*). La validità delle proposizioni che non dipende dai fatti. Il concetto è moderno e nasce con la distinzione stabilita da Hume tra relazioni di idee e cose di fatto e con quella stabilita da Leibniz tra verità di ragione e verità di fatto (v. ESPERIENZA; FATTO). A fondamento dell'A. sono stati di volta in volta posti:

1° Una certa operazione dello spirito. Così fa Hume, affermando che le proposizioni che concernono le idee « si possono scoprire con una semplice operazione del pensiero » (*Inq. conc. Underst.*, IV, 1). La caratteristica di questa operazione è che essa non dipende dai fatti: ma si tratta di una caratteristica negativa che poco dice sul fondamento dell'analiticità.

2° Una certa relazione di implicanza tra soggetto e predicato. Così fa Kant che definisce il giudizio analitico come quello in cui « il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto *A* » (*Crit. R. Pura*, Intr., IV). Sul carattere di questa implicazione però nulla vien detto; e il famoso esempio addotto da Kant della proposizione « i corpi sono estesi » che sarebbe analitica di fronte

alla proposizione «i corpi sono pesanti» che sarebbe sintetica non chiarisce certo il concetto giacchè non si vede perchè l'estensione debba essere contenuta implicitamente nel concetto di corpo e non la pesantezza.

3° La tautologia. In questo senso Wittgenstein ha considerato le proposizioni analitiche come tautologie. «La tautologia, egli ha detto non ha condizioni di verità perchè è incondizionatamente vera» (*Tractatus*, 4.461). Ma dall'altro lato essa non è una «raffigurazione della realtà» perchè «permette ogni situazione possibile» (*Ibid.*, 4.462). Questa definizione è largamente diffusa nella filosofia contemporanea. Carnap l'ha espressa dicendo che «un enunciato è detto analitico quando è una conseguenza della classe nulla di enunciati (e così una conseguenza di ogni enunciato)» (*Logische Syntax der Sprache*, § 14). Questo significa che un enunciato è analitico in quanto la sua negazione è contraddittoria: un carattere che viene assunto da altri autori per definire l'A. e che fa delle verità analitiche «verità necessarie» (REICHENBACH, *The Theory of Probability*, 1949, § 4, pag. 20; LEWIS, *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1950, pagina 89, ecc.). La verità analitica della tautologia deriva da questo, che essa *esaurisce il rango delle possibilità* ed è perciò evidente in base alla semplice forma dell'enunciato. Carnap ha espresso questo carattere mediante il concetto di «descrizione di stato» (*State-description*) per il quale s'intende «la descrizione completa di un possibile stato dell'universo degli individui rispetto a tutte le proprietà e relazioni espresse dai predicati del sistema» (*Meaning and Necessity*, § 2). La descrizione di stato rappresenta i «mondi possibili» di Leibniz: un enunciato è analitico in quanto è valido per tutti i mondi possibili. I logici tuttavia tendono oggi a distinguere la verità *logica* dalla verità analitica. Per es., la proposizione «nessun uomo non sposato è sposato» è una tautologia ed è quindi una verità logica; ma la proposizione «nessuno scapolo è sposato» non è più una tautologia ma è tuttavia una proposizione analitica, fondata sulla sinonimia tra «scapolo» e «non sposato». (Cfr. QUINE, *From a Logical Point of View*, 1953, cap. II).

4° La sinonimia. Questa può essere stabilita: *a*) mediante definizioni, come si fa di solito nelle matematiche e in tutti i linguaggi artificiali; *b*) mediante il criterio dell'intercambiabilità, con cui Leibniz definisce la stessa *identità* (v.); in tal caso si chiamano sinonimi i termini che possono essere scambiati in uno stesso contesto senza alterare la verità del contesto stesso; *c*) mediante regole semantiche come anche accade nei linguaggi artificiali. È da notare che la difficoltà di stabilire con questi procedimenti il significato esatto di sinonimia e quindi di A. ha condotto alcuni logici moderni a negare che esista una netta distinzione tra A. e sinteticità (MORTON WHITE, *The Analytic and the Synthetic: an Untenable Dualism*, in SIDNEY HOOK, ed. *John Dewey*, New York, 1950; W. V. O. QUINE, *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1953, cap. II).

**ANALOGIA** (gr. ἀναλογία; lat. *Analogia*; inglese *Analogy*; franc. *Analogie*; ted. *Analogie*). Il termine ha due significati fondamentali: 1° il senso proprio e ristretto, desunto dall'uso matematico (per cui vale *proporzione*) di *eguaglianza di rapporti*; 2° il senso di estensione *probabile* della conoscenza mediante l'uso di somiglianze generiche che si possono addurre tra situazioni diverse. Nel primo significato il termine fu adoperato da Platone e da Aristotele ed è tuttora adoperato dalla logica e dalla scienza. Nel secondo significato, il termine è stato ed è adoperato nella filosofia moderna e contemporanea. L'uso medievale del termine serve da passaggio dall'uno all'altro significato.

1° Platone adoperò il termine per indicare l'uguaglianza dei rapporti fra le quattro forme — a due a due — di conoscenza che distinse nella *Repubblica* (VII, 14, 534 a 6): cioè fra la scienza e la dianoia che appartengono alla sfera dell'intelligenza (che ha per oggetto l'essere); e la credenza e la congettura che appartengono a quella della opinione (che ha per oggetto il divenire). «Come l'essere sta al divenire, dice Platone, così l'intelligenza sta all'opinione; e come l'intelligenza sta all'opinione così la scienza sta alla credenza e la dianoia sta alla congettura». Aristotele adopera la parola nello stesso senso di uguaglianza di rapporti. Così egli dice che le cose in atto non sono tutte uguali fra loro ma sono uguali per l'A.: nel senso che hanno tutte lo stesso rapporto coi termini che fungono rispettivamente da potenze. «Non bisogna, dice Aristotele, chiedere la definizione di tutto, ma guardare anche all'A. e cioè vedere che il costruire sta con l'abilità di costruire nello stesso rapporto in cui il vegliare sta al dormire, il vedere al tener chiusi gli occhi, l'elaborazione del materiale al materiale stesso e la cosa formata a quella informe» (*Met.*, 9, 6, 1047 b 35 sgg.). Allo stesso modo, Aristotele afferma che gli elementi e i princìpi delle cose non sono gli stessi, ma sono solo analoghi, nel senso che sono gli stessi i rapporti che hanno tra loro. Per es., «nel caso del colore, la forma sarà il bianco, la privazione il nero e la materia la superficie; nel caso della notte e del giorno, la forma sarà la luce, la privazione sarà l'oscurità e la materia sarà l'aria» (*Ibid.*, 12, 4, 1070 b 18). Ovviamente, il bianco, il nero e la superficie non sono le stesse cose rispettivamente che la luce, l'oscurità e l'aria; ma identico è il rapporto fra

queste due terne di cose (come fra moltissime altre terne): rapporto che è espresso con i princìpi di forma, privazione e materia. In questo senso, cioè come uguaglianza di rapporti in tutti i casi in cui si trovano realizzati, tali princìpi sono detti analogici. Fuori della metafisica, la più celebre applicazione del concetto di A. è quella che Aristotele fa, nell'etica, alla giustizia distributiva. Questa consiste nel dare a ciascuno secondo i suoi meriti ed è perciò costituita da una proporzione nella quale le ricompense stanno tra loro come i meriti rispettivi delle persone cui vengono attribuiti. Si tratta, nota Aristotele, di una proporzione geometrica non continua, giacchè non accade mai che la persona cui si attribuisce qualcosa e la cosa che le si attribuisce costituiscano un termine numericamente uno (*Et. Nic.*, V, 5 1131 a 31). Del concetto di A. Aristotele fece poi uso frequente nei suoi libri di storia naturale, chiamando analoghi gli organi « che hanno la stessa funzione » (*De part. an.*, I, 5 645 b 6). Questo concetto doveva rivelarsi di fondamentale importanza nella biologia del sec. XIX quando, con Cuvier, servì di fondamento e di punto d'avvio per l'anatomia comparata.

In questo significato, in cui non fa appello alla nozione di probabilità, ma a quello di proporzione, il termine viene oggi adoperato nella logica. Le « A. formali », che essa considera, sono condizionate dal carattere *transitivo* delle *relazioni* di cui esse stabiliscono l'eguaglianza. Per es., se si dice « $x$ è un antenato di $y$ e $y$ è un antenato di $z$ perciò $x$ è un antenato di $z$ », oppure « $x$ è parte di $y$ e $y$ è parte di $z$, perciò $x$ è parte di $z$ » la conclusione risulta esatta; ma non risulta tale se al posto delle relazioni « antenato di » o « parte di » si pone, per es., quella di « padre di » o « ama », o « odia », ecc. Non si può dire infatti « $x$ è padre di $y$ e $y$ è padre di $z$, dunque $x$ è padre di $z$ ». L'A. vale quindi soltanto per le cosiddette « relazioni transitive » il cui principio può essere espresso come segue: le asserzioni che $x$ è in rapporto transitivo con $y$ e che $y$ è in rapporto transitivo con $z$, implicano l'asserzione che $x$ è in rapporto transitivo con $z$ (cfr. RUSSELL, *Intr. to Math. Philosophy*, 1918, cap. VI; STRAWSON, *Intr. to Logical Theory*, II, 2, 11).

L'avviamento all'uso del termine nel senso di un'estensione probabile della conoscenza fu dato dalla Scolastica, per quanto alla Scolastica stessa tale significato sia rimasto estraneo. Difatti essa fece della parola un uso metafisico-teologico utilizzandolo a distinguere, e nello stesso tempo a connettere, l'essere di Dio e l'essere delle creature, i quali dalla Scolastica araba, e specialmente da Avicenna, erano stati contrapposti rispettivamente come l'essere *necessario*, che non può non essere, e l'essere *possibile* che può non essere e perciò ha bisogno dell'essere necessario per esistere. Così Guglielmo d'Alvernia dice che l'essere delle cose create e l'essere di Dio non sono identici e neppure diversi, ma analoghi: in qualche modo si somigliano e si corrispondono senza avere lo stesso significato (*De trin.*, 7). In modo più preciso, S. Tommaso distingue l'essere delle creature, separabile dalla loro essenza e quindi creato, e l'essere di Dio identico con l'essenza e quindi necessario. Questi due significati dell'essere non sono *univoci* cioè identici e neppure *equivoci*, cioè semplicemente diversi; sono *analoghi* cioè simili ma di proporzioni diverse. Solo Dio ha l'essere per essenza, le creature hanno l'essere per partecipazione; esse, in quanto sono, sono simili a Dio che è il primo principio universale dell'essere, ma Dio non è simile ad esse: questo rapporto è l'A. (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3). Il rapporto analogico si estende a tutti i predicati che si attribuiscono allo stesso tempo a Dio e alle creature. Per es., il termine « sapiente » riferito all'uomo significa una perfezione distinta dall'essenza e dalla esistenza dell'uomo, mentre riferito a Dio vuol dire una perfezione che è identica alla sua essenza e al suo essere; inoltre, riferito all'uomo, fa comprendere ciò che vuol significare mentre riferito a Dio lascia fuori di sè la cosa significata che trascende i limiti dell'intendimento umano (*Ibid.*, I, q. 13, a. 5). Il diverso significato che un termine può avere *a seconda della sua attribuzione* a questa o a quella realtà fu poi chiamato dagli scolastici *A. di attribuzione*. Questo tipo di A. si verifica non soltanto a proposito dell'attribuzione di uno stesso termine a Dio e alle creature ma in molti altri casi come, per es., quando si dice che è sana una medicina ed è sano un animale in quanto la medicina è causa della sanità che è nell'animale (*Ibid.*, I, q. 13, a. 5). L'*A. di proporzionalità* si riferisce invece soltanto all'analogicità di significato tra l'*essere* di Dio e l'*essere* delle creature: e diventa un tema di discussioni polemiche nella Scolastica del sec. XIII e della prima metà del sec. XIV. L'A. di proporzionalità viene spesso dai Tomisti (come dallo stesso S. Tommaso) riportata ad Aristotele, ma in realtà questi aveva bensì cominciato col riconoscere vari sensi dell'essere ma solo per ricondurli a modi e specificazioni dell'unico senso della *sostanza*, cioè dell'essere in quanto essere, dell'essere nella sua necessità, che è l'oggetto della metafisica. Aristotele perciò non distingueva nè poteva distinguere tra l'essere di Dio e l'essere delle altre cose: per es., Dio e la mente sono sostanze proprio nello stesso senso (*Et. Nic.*, I, 6, 1096 a. 24). Il maggior critico e oppositore del Tomismo su questo punto fu Duns Scoto che, per l'appunto rifacendosi ad Aristotele, considerò la nozione di essere comune a tutte le cose esistenti, quindi alle creature come a Dio. La

considerò perciò *univoca* per il motivo fondamentale che, se così non fosse, sarebbe impossibile conoscere nulla di Dio e determinare un qualsiasi attributo di Lui, risalendo per via causale dalle creature (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 9). In tal modo egli ripristinò pure l'unità della scienza dell'essere cioè della metafisica che per il tomismo era divisa in scienza dell'essere creato (metafisica) e in scienza dell'essere necessario (teologia) e pertanto ridusse la teologia a scienza *pratica* (cioè diretta, non a conoscere, ma a guidare l'uomo verso la propria salvezza).

2° Il secondo significato del termine, come estensione probabile della conoscenza mediante il passaggio da una proposizione che esprime una certa situazione a un'altra proposizione che esprime una situazione genericamente simile o come estensione della validità di una proposizione da una certa situazione a una situazione genericamente simile era conosciuto dagli antichi col nome di « procedura per somiglianza » (διὰ παραβολῆς o διὰ ὁμοιότητος). Aristotele dice: « La probabilità appare anche nel procedimento per somiglianza quando si dice il contrario del contrario: per es., se bisogna far del bene agli amici, si può dire per somiglianza che bisogna far del male ai nemici » (*Top.*, I, 10, 104 a 28; cfr. *El. Soph.*, 173 b 38; 176 a 33; ecc.). Questo procedimento ovviamente non ha niente a che fare con l'A.: il rapporto è diverso (come il « far del male » è diverso dal « far del bene ») e tra le due situazioni pertanto non c'è uguaglianza di rapporti ma solo una generica simiglianza. Aristotele consiglia l'uso di questo procedimento a scopi polemici (*Top.*, VIII, 1, 156 b 25). Euclide di Megara ne aveva già negata la validità logica. Egli infatti « ripudiava il procedimento per simiglianza dicendo che esso si avvale o di cose simili o di cose dissimili. Se di simili è meglio rivolgersi alle cose stesse che a quelle di cui sono simili; se di dissimili è inutile la comparazione » (Diog. L., II, 107). Come ragionamento per analogia era intesa l'induzione dagli Epicurei che pertanto ne difendevano la validità subordinatamente al postulato dell'uniformità della natura. Dice Filodemo: « Quando noi giudichiamo: ' Poichè gli uomini che sono alla nostra portata sono mortali, tutti gli uomini sono mortali ' il metodo dell'analogia sarà valido solo se assumiamo che gli uomini che non sono in condizione di esserci manifesti sono, sotto tutti i rispetti, simili a quelli che sono alla nostra portata, sicchè si deve assumere che anch'essi siano mortali. Senza questo presupposto il metodo dell'analogia non è valido » (*De Signis*, II, 25). Nella filosofia moderna la prima difesa dell'analogia è probabilmente quella di Locke che nel IV libro del *Saggio* include l'A. fra i gradi dell'assenso; e precisamente la considera come la probabilità che concerne cose che trascendono l'esperienza. L'A. è il solo aiuto di cui disponiamo, secondo Locke, per raggiungere una conoscenza probabile o degli « esseri materiali finiti fuori di noi » o di esseri che comunque non siano percepibili da noi o infine della maggior parte delle operazioni di natura che si celano alla diretta esperienza umana (*Saggio*, IV, 16). Leibniz fu d'accordo con Locke nel vedere nell'A. « la grande regola della probabilità »; in quanto ciò che non può essere attestato dall'esperienza può sembrare probabile se è più o meno d'accordo con la verità stabilita. Leibniz aggiunge qualche esempio dell'uso che gli scienziati hanno fatto dell'A. e ricorda che Huygens, proprio fondandosi su di essa, giudicò che lo stato degli altri pianeti è assai simile a quello della Terra, salvo che per la differenza prodotta dalla loro diversa distanza dal Sole (*Nouv. Ess.*, IV, 16, 12). In realtà gli scienziati del '600 e del '700 fecero un uso esteso dell'A.; e non senza ragione Kant ha utilizzato il termine per esprimere alcuni fondamentali princìpi regolativi della scienza del suo tempo. Egli intese in generale per A. una forma di prova teoretica (v. Prova) e la definì come « l'identità del rapporto tra princìpi e conseguenze (tra cause ed effetti) in quanto ha luogo nonostante la differenza specifica delle cose o delle qualità in sè (vale a dire considerate fuori di quel rapporto), che contengono il principio di conseguenze simili » (*Crit. del giud.*, § 90). Egli enumerò tre « A. dell'esperienza » che enunciò nel modo seguente: *a*) il principio della permanenza della sostanza che si esprime dicendo: « In ogni cangiamento dei fenomeni la sostanza permane e la quantità di essa nella natura non aumenta nè diminuisce »; *b*) il principio della serie temporale secondo la legge della causalità, che si esprime dicendo: « Tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto »; *c*) il principio della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca che si esprime dicendo: « Tutte le sostanze in quanto possono essere percepite nello spazio come simultanee, sono tra loro in azione reciproca universale ». Kant ha chiarito nel modo seguente il senso nel quale questi princìpi sono detti analogie. In matematica, le A. sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi e sono sempre *costitutive*, cioè quando sono dati tre membri della proporzione, è dato anche il quarto, che perciò può essere costruito. In filosofia, invece, l'A. è l'uguaglianza tra due rapporti non quantitativi ma *qualitativi*: il che vuol dire che, dati tre termini della proporzione, il quarto termine non è con ciò dato, ma è dato solo un certo rapporto con essi. Questo rapporto è una *regola* per cercarlo nella esperienza

e un *segno* per scoprirlo. Sicchè il principio della permanenza della sostanza, il principio di causalità e il principio di reciprocità d'azione, non entrano veramente a costituire gli oggetti di esperienza ma valgono soltanto per scoprirli e per situarli nell'ordine universale della natura. Quei princìpi sono bensì *a priori* e quindi certi in modo indubitabile, ma nel contempo sono privi di evidenza intuitiva; mentre gli « assiomi dell'intuizione » (v. ASSIOMA) e le « anticipazioni della percezione » (v. ANTICIPAZIONI) sono princìpi costitutivi perchè insegnano « come i fenomeni, sia rispetto alla loro intuizione, sia rispetto alla loro realtà percepita, possono essere prodotti secondo le regole di una sintesi matematica » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei princ., III, 3). Come si vede, permane in quest'uso kantiano il significato dell'A. come eguaglianza tra rapporti; ma tali rapporti sono detti « qualitativi » nel senso che con essi non sono dati gli oggetti, ma soltanto quelle relazioni che consentono di scoprirli e ordinarli in unità. E difatti, i princìpi della permanenza della sostanza, di causalità e di reciprocità non fanno conoscere nulla; ma servono a scoprire gli oggetti conoscibili e a ordinarli, secondo i loro nessi, nell'unità dell'esperienza. In tal senso l'A. è uno strumento, anzi uno degli strumenti fondamentali per estendere la conoscenza dei fenomeni naturali sulla guida delle loro connessioni determinanti.

La logica e la metodologia della scienza dell'800 sono state diffidenti verso l'A., considerandola generalmente come un'estensione della generalizzazione induttiva al di là dei limiti nei quali essa offre garanzia di verità. Stuart Mill considerò il ragionamento per A. « un'inferenza che ciò che è vero in un certo caso è anche vero in un caso in qualche modo simile ma non esattamente parallelo, cioè non simile in tutte le circostanze materiali. Un oggetto ha la proprietà *b*; un altro oggetto non ha la proprietà *b*, ma è simile al primo in una proprietà *a* non connessa con *b*; l'A. porterà alla conclusione che anche questo oggetto ha la proprietà *b*. Per es., si dice che i pianeti sono abitati perchè la Terra è abitata ». Questo modo di argomentare può, secondo Stuart Mill, accrescere solo in grado non determinabile, ma in ogni caso assai modesto, la probabilità della conclusione; ma in compenso può dar luogo a molte fallacie (*Logic*, V, 5, 6).

Ma la logica e la metodologia del nostro secolo sono assai meno diffidenti nei confronti dell'A. forse perchè la riportano al significato 1° cioè a uguaglianza di rapporti. Per es., uno dei procedimenti analogici consiste nella creazione di simboli che abbiano somiglianza maggiore o minore con le situazioni reali, e i cui rapporti riproducano quelli inerenti agli elementi di tali situazioni. Tali simboli sono qualche volta *modelli* meccanici cioè disegni o schemi o macchine che riproducono i rapporti intercedenti di elementi reali; tali sono, per es., i modelli del sistema solare, della struttura dell'atomo, del sistema nervoso, ecc. Altre volte tali modelli sono ottenuti mediante il cosiddetto *processo di extrapolazione* il quale consiste nel portare al limite il comportamento di un insieme di casi ordinati in una serie nella quale si suppongano eliminate gradualmente le influenze disturbatrici. Si parla così, per es., di velocità infinita o di velocità zero, di masse ridotte a un punto geometrico, di leve perfette, di gas ideali, ecc. Ogni modello è un esempio di A., nel senso 1°, perchè il proprio di un modello è quello di riprodurre, fra i propri elementi, gli stessi rapporti degli elementi della situazione reale. Ma i fisici parlano oggi di A. anche come di condizione o di elemento integrante delle ipotesi e delle teorie scientifiche. Secondo questo indirizzo, l'A. entra nella costituzione di un'ipotesi in quanto « le proposizioni di un'ipotesi devono essere analoghe ad alcune leggi conosciute »: e in questo senso l'A. non è solo un aiuto alla formulazione di una teoria ma ne è parte integrante. « Considerare l'A. come un aiuto all'invenzione delle teorie è così assurdo come considerare la melodia come un aiuto alla composizione di una sonata. Se la sodisfazione delle leggi dell'armonia e i princìpi formali di sviluppo fossero tutto ciò che è richiesto per comporre musica, noi saremmo tutti grandi compositori; ma è l'assenza del senso melodico che ci impedisce di raggiungere eccellenza musicale col semplice mezzo di acquistare un manuale di musica » (N. R. CAMPBELL, *Physics: The Elements*, 1920, pag. 130). L'A. corrisponderebbe perciò, nella fisica a ciò che è il senso musicale nella musica: essa garantirebbe l'adeguazione di un'ipotesi scientifica alle uniformità espresse o formulate nelle leggi.

**ANALYSIS SITUS.** V. TOPOLOGIA.

**ANAMNESI** (gr. ἀνάμνησις; ingl. *Reminiscence*; franc. *Réminiscence*; ted. *Reminiszenz*). Il mito dell'A. è esposto da Platone nel *Menone* come antitesi e correttivo del « principio eristico » che non è possibile all'uomo indagare nè ciò che sa nè ciò che non sa; giacchè sarebbe inutile indagare ciò che si sa e impossibile indagare quando non si sa che cosa indagare. A questo discorso che « può rendere pigri e riesce gradito ai fiacchi » Platone oppone il mito per cui l'anima è immortale, ed è perciò nata e rinata molte volte, sì da aver visto ogni cosa sia in questo mondo che in un mondo di là; sicchè essa può, all'occasione, ricordare ciò che prima sapeva. « E poichè tutta la natura è congenere e l'anima ha appreso tutto, nulla impedisce che chi si ricordi di una sola cosa (che è poi quello che si chiama ' imparare ') trovi da sè tutto il resto, se ha coraggio e non si stanca

nella ricerca, giacchè il ricercare e l'apprendere non son altro che reminiscenza » (*Men.*, 80 e-81 e). A. è stata chiamata da Croce il processo della conoscenza storica perchè il soggetto di essa, lo Spirito assoluto, non ha altro da fare che ricordare o richiamare ciò che è in lui; e le fonti della storia (documenti ed avanzi) non hanno per l'appunto che questa funzione di richiamo (*Teoria e storia della storiografia*, 1917, pag. 12 sgg.; *La storia come pensiero e come azione*, 1938, pag. 6).

**ANANCHISMO** (ingl. *Anancism*). Termine adoperato da Peirce per indicare il principio della necessità assoluta nell'evoluzione del mondo (*Chance Love and Logic*, II, 5; *Coll. Pap.* 6. 302).

**ANAPODITTICO** (gr. ἀναπόδεικτος; lat. *Indimostrativus*; ingl. *Anapodeictic*; franc. *Anapodictique*; ted. *Anapodiktisch*). Alla lettera: non dimostrabile. Aristotele chiamò così le premesse prime del sillogismo che egli diceva pure *immediate* (*Et. Nic.*, VI, 12, 1143 b 12; *An. post.*, I, 2, 72 b 27, ecc.). Ma la teoria dei ragionamenti anapodittici fu sviluppata dagli Stoici proprio in contrasto con la teoria sillogistica di Aristotele. Mentre i sillogismi o ragionamenti apodittici traggono da premesse evidenti una conclusione non evidente, i ragionamenti anapodittici hanno una conclusione evidente e sono la base di tutti gli altri ragionamenti che possono sempre essere ad essi ridotti (SESTO E., *Ip. Pirr.*, II, 156; cfr. CICER., *Top.*, 56-57). Gli Stoici enumeravano cinque tipi fondamentali di ragionamenti anapodittici e ritenevano che ad essi potessero ridursi tutti gli altri ragionamenti: onde Sesto Empirico dice che, tolti quelli di mezzo, tutta la dialettica sarà rovesciata. Ecco come essi esemplificavano tali tipi fondamentali: 1° Se è giorno c'è luce. Ma è giorno. Dunque c'è luce. 2° Se è giorno c'è luce. Ma non c'è luce. Dunque non è giorno. 3° Se non è giorno è notte. Ma è giorno. Dunque non è notte. 4° O è giorno o è notte. Ma è giorno. Dunque non è notte. 5° O è giorno o è notte. Ma non è notte. Dunque è giorno (*Ip. Pirr.*, II, 157-58; DIOG. L., VII, 80). Assumendo questi ragionamenti come fondamento della dialettica cioè dell'arte stessa del ragionare, gli Stoici riducevano al ragionamento A. ipotetico o disgiuntivo, che è sempre a due termini, ogni altra specie di ragionamento, implicitamente negando che avesse valore autonomo il ragionamento dimostrativo a tre termini cioè il sillogismo aristotelico.

Come sinonimo di questo termine Leibniz usò il termine *asillogistico* per indicare un tipo di ragionamento non sillogistico. « Bisogna sapere, egli disse, che ci sono conseguenze asillogistiche buone, che non si potrebbero dimostrare a rigore con un sillogismo senza cambiare un po' i termini; e questo stesso cambiamento dei termini fa che la conseguenza sia asillogistica ». Per es.: « Gesù Cristo è Dio, dunque la madre di Gesù Cristo è la madre di Dio »; oppure « Se Davide è il padre di Salomone, Salomone è il figlio di Davide » (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 4).

**ANARCHISMO** (ingl. *Anarchism*; franc. *Anarchisme*; ted. *Anarchismus*). La dottrina che l'individuo è la sola realtà, che dev'essere assolutamente libero e che ogni costrizione esercitata su di lui è illegittima: donde deriva l'illegittimità dello Stato. La nascita dell'A. si suole attribuire a Proudhon (1809-65) la cui principale preoccupazione fu di mostrare che la giustizia non può essere imposta all'individuo ma è invece una facoltà dell'io individuale, il quale, senza uscire dal suo fôro interiore, sente la dignità della persona del prossimo come la sua propria e pertanto si adegua alla realtà collettiva pur conservando la sua individualità (*La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*, 1858). Proudhon vorrebbe che lo Stato fosse ridotto alla riunione di più gruppi formati ciascuno per l'esercizio di una funzione speciale e poi riuniti sotto una legge comune ed un identico interesse (*Justice*, I, pag. 481). Questo ideale presuppone l'abolizione della proprietà privata che, in un celebre scritto (*Che cos'è la proprietà?*, 1840) egli definiva « un furto ». Nel dominio della filosofia, il maggior teorico dell'A. fu Max Stirner (pseudonimo di Gaspare Schmidt, 1806-56) autore di un'opera intitolata *L'unico e la sua proprietà* (1845). La tesi fondamentale di Stirner è che l'individuo è l'unica realtà e l'unico valore, e pertanto è la misura di tutto. Subordinarlo a Dio, all'umanità, allo Stato, allo spirito, ad un qualsiasi ideale, sia pure a quello stesso dell'uomo, è impossibile giacchè ciò che è diverso dall'io singolo e gli si contrappone, è uno spettro di cui egli finisce per essere schiavo. Da questo punto di vista, l'unica forma di convivenza sociale è una associazione priva di ogni gerarchia in cui l'individuo entra per moltiplicare la sua forza e che per lui è solo un mezzo. Questa forma di associazione può nascere solo dal dissolvimento della società attuale, che è per l'uomo lo stato di natura, e può essere solo il risultato di un'insurrezione che riesce ad abolire ogni costituzione statale. Sul carattere rivoluzionario dell'A., insistettero poi gli anarchici russi, il maggiore dei quali fu Michele Bakunin (1814-96) autore di numerosi scritti fra i quali uno intitolato *Dio e lo Stato* (1871) in cui afferma la necessità di distruggere tutte le leggi, le istituzioni e le credenze esistenti. La tesi anarchica della contrapposizione netta e radicale tra tutti gli ordinamenti politici e sociali esistenti, considerati come il male stesso, e il nuovo ordinamento libertario da venire, considerato come il bene totale, è stata di nuovo ripresentata da G. Landauer

(*Die Revolution*, 1923). (Su di lui cfr. K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 1929, IV, § 1; trad. ital., pag. 194 sgg.).

**ANFIBOLIA** (gr. ἀμφιβολία; lat. *Amphibolia*; ingl. *Amphiboly*; franc. *Amphibolie*; ted. *Amphibolie*). In Aristotele (*Soph. El.*, 4, 166 a) è uno dei sofismi *in dictione*, e precisamente la *fallacia* (v.) che consegue dal fatto che una frase è resa ambigua dalla sua difettosa costruzione grammaticale. Più genericamente il termine A. è stato inteso per una parola che significa due o più cose (SESTO EMPIRICO, *Ip. Pirr.*, II, 256). In Kant il termine *A.* è usato nell'espressione « A. dei concetti di riflessione » per indicare lo scambio che nasce dalla confusione tra l'uso empirico-intellettuale e l'uso trascendentale dei concetti di riflessione quali « unità » e « molteplicità », « materia » e « forma », e simili (*Critica R. Pura*, An. dei Princìpi, Appendice). G. P.

**ANFIBOLOGIA.** V. ANFIBOLIA.

**ANGELI** (gr. ἄγγελοι; lat. *Angeli*; ingl. *Angels*; franc. *Anges*; ted. *Engel*). Così furono chiamate dalla teologia cristiana le « creature incorporee » che fanno da intermediarie tra Dio e le creature corporee, ammesse dal neo-platonismo (v. DIO). La fonte dell'angelologia medievale è lo scritto dello pseudo Dionigi l'Areopagita *Sulla gerarchia celeste* (sec. v). La gerarchia celeste è costituita da nove ordini di A. raggruppati in disposizioni ternarie. La prima disposizione è quella dei Serafini, dei Cherubini e dei Troni; la seconda è quella delle Dominazioni, delle Virtù e delle Podestà; la terza è quella dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli. Questa dottrina fu accettata da S. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 108, a. 2); e adottata da Dante nel *Paradiso*.

**ANGOSCIA** (ingl. *Dread*; franc. *Angoisse*; ted. *Angst*). Nel suo significato filosofico, cioè come atteggiamento dell'uomo di fronte alla sua situazione nel mondo, il termine è stato introdotto da Kierkegaard nel *Concetto dell'A.* (1844). La radice dell'A. è l'esistenza come possibilità (v. ESISTENZA). A differenza del timore e di altri stati analoghi che si riferiscono sempre a qualcosa di determinato, l'A. non si riferisce a nulla di preciso: essa è il puro sentimento della possibilità. L'uomo nel mondo vive di possibilità giacchè la possibilità è la dimensione del futuro e l'uomo vive continuamente proteso verso il futuro. Ma le possibilità che si prospettano all'uomo non hanno alcuna garanzia di realizzazione. Solo per una pietosa illusione esse gli si presentano come possibilità piacevoli, felici o vittoriose: in realtà, come possibilità umane, esse non offrono garanzia alcuna e celano sempre l'alternativa immanente dell'insuccesso, dello scacco e della morte. « Nel possibile tutto è possibile », dice Kierkegaard; il che vuol dire che una possibilità favorevole non ha maggiore sicurezza della possibilità più disastrosa ed orribile. Pertanto l'uomo che si rende conto di questo, riconosce la vanità di ogni accortezza e non ha di fronte a sè che due vie: o il suicidio, o la fede, cioè il ricorso a « Colui al quale tutto è possibile ». L'A. è, secondo Kierkegaard, parte essenziale della spiritualità che è propria dell'uomo, sicchè se l'uomo fosse angelo o bestia non conoscerebbe l'A.: e infatti arriva a mascherarla o a nasconderla l'uomo nel quale la spiritualità è troppo debole. In quanto riflessione sulla propria condizione umana, la spiritualità dell'uomo è connessa all'A. cioè al sentimento della minaccia immanente ad ogni possibilità umana come tale. — Nella filosofia contemporanea, Heidegger ha imperniato sull'angoscia la sua analisi esistenziale (v. EMOZIONE). L'A. è la situazione affettiva fondamentale « che può tener aperta la continua e radicale minaccia che viene dall'essere più proprio e isolato dell'uomo »: cioè la minaccia della morte. Nell'A., l'uomo « si sente in presenza del nulla, dell'impossibilità possibile della sua esistenza ». In questo senso l'A. costituisce essenzialmente ciò che Heidegger chiama « l'essere per la morte » cioè l'accettazione della morte come « la possibilità assolutamente propria, incondizionata e insormontabile dell'uomo » (*Sein und Zeit*, § 53). Ma con ciò l'A. non è la paura della morte o dei pericoli che possono prospettarla. Dice Heidegger: « La paura trova il suo appiglio nell'ente di cui ci si prende cura dentro il mondo. L'A. invece scaturisce dall'Esserci stesso. La paura giunge improvvisa dall'intramondano. L'A. si leva dall'essere-nel-mondo in quanto gettato essere-per-la-morte » (*Ibid.*, § 68 b). L'A. non è neppure il pensiero della morte o l'attesa e la preparazione della morte. Vivere per la morte, angosciarsi, significa comprendere l'impossibilità dell'esistenza in quanto tale. E comprendere tale impossibilità significa comprendere che tutte le possibilità dell'esistenza in quanto consistono di anticipazioni o progetti, che pretendono trascendere la realtà di fatto, non fanno che ricadere nella realtà di fatto. Perciò il vero significato dell'A. è il *destino*, cioè la scelta della situazione di fatto come un'eredità cui non si può sfuggire e il riconoscimento dell'impossibilità o nullità di ogni altra scelta che non sia l'accettazione della situazione in cui si è già. In altri termini, l'A. come comprensione esistenziale rende possibile all'uomo far di necessità virtù: accettare con un atto di scelta quella situazione di fatto, che è il suo destino e che senza l'A. cercherebbe vanamente di trascendere. La coincidenza di necessità e libertà sembra così il significato dell'A. heideggeriana (*Ibid.*, § 74). In questo senso Heidegger dice che l'A. « libera l'uomo dalle possibilità nulle e lo fa libero per quelle autentiche » (*Ibid.*, § 68 b).

Tuttavia non è solo dalla filosofia esistenzialistica che l'A. viene considerata come la rivelazione emotiva della situazione umana nel mondo. Una ricca letteratura psicologica ha chiarito il carattere omni-pervadente dell'A. che rimane distinta dalla paura, dal timore e da altri stati emotivi che hanno carattere episodico e si riferiscono a situazioni particolari. L'A. sembra invece un ingrediente costante della situazione umana nel mondo, comunque poi se ne voglia spiegare l'origine. Freud dapprincipio l'ha fatta risalire all'atto della nascita, cioè all'atto « nel quale si trovano riunite tutte le sensazioni penose, tutte le tendenze e le sensazioni corporee, il cui insieme è diventato il prototipo dell'effetto prodotto da un pericolo grave (*Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, III, 25; trad. franc., pag. 424). In séguito, più genericamente, egli ha considerato l'A. come « la reazione dell'Io al pericolo » o meglio « all'essenza stessa del pericolo »; questa situazione è anche definita da Freud come « una situazione di impotenza ». Dice Freud: « Io mi aspetto che si verifichi una situazione di impotenza; oppure la situazione presente mi ricorda un evento traumatico precedentemente vissuto. Così io anticipo questo trauma, mi comporto come se esso fosse già qui, sin tanto che c'è ancora tempo di respingerlo. L'A. è dunque da un lato aspettativa del trauma, dall'altro una ripetizione attenuata di esso » (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, cap. XI, B; trad. ital., pag. 106). Dall'altro lato lo studio delle persone nelle quali l'A. si manifesta nelle forme più imponenti (per es., in quelle colpite da lesioni cerebrali) ha portato qualche scienziato (per es., GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus*, 1934) a definire l'A. come « l'impossibilità di mettersi in rapporto con il mondo » e di « realizzare un còmpito corrispondente all'essenza dell'organismo », considerandola così come il caso limite di quelle « reazioni di catastrofe » che accompagnano il dibattito dell'organismo con il mondo.

**ANIMA** (gr. ψυχή; lat. *Anima*; ingl. *Soul*; franc. *Âme*; ted. *Seele*). In generale, il principio della vita, della sensibilità e delle attività spirituali (comunque intese e classificate), in quanto costituente un'entità a sè o sostanza. Quest'ultima notazione è importante perchè l'uso della nozione di A. è condizionato dal riconoscimento che un certo insieme di operazioni o di eventi, quelli appunto detti « psichici » o « spirituali », costituiscano le manifestazioni di un principio autonomo, irreducibile, per la sua originalità, ad altre realtà, sebbene in rapporto con esse. Che poi l'A. sia incorporea o abbia la stessa costituzione delle cose corporee, è questione meno importante: giacchè la soluzione materialistica di essa è spesso ugualmente fondata, come la sua opposta, sul riconoscimento dell'A. come sostanza. In questo significato fondamentale, l'A. viene il più delle volte considerata come « sostanza »: intendendosi con questo termine per l'appunto una realtà a sè, cioè che esiste indipendentemente dalle altre (v. SOSTANZA). Il riconoscimento della realtà-A. sembra provvedere un solido fondamento ai valori connessi con le attività spirituali umane, i quali, senza di essa, sembrerebbero sospesi nel nulla; sicchè la sostanzialità dell'A. viene considerata, dalla maggior parte delle teorie filosofiche tradizionali, come una garanzia della stabilità e della permanenza di quei valori: garanzia che viene talora rafforzata dalla credenza che l'A. è, nel mondo, la realtà più alta o ultima o, qualche volta, lo stesso principio ordinatore e governatore del mondo. Date queste caratteristiche della nozione, la storia filosofica di essa si presenta relativamente monotona perchè è in prevalenza la reiterazione della realtà dell'A. nei termini di quei concetti che ogni filosofo assume per definire la realtà stessa. Sicchè, per es., l'A. è aria per Anassimene (Fr. 2, Diels) e per Diogene d'Apollonia (Fr. 5, Diels) i quali ritengono che il principio delle cose è l'aria; è armonia per i Pitagorici (ARIST., *Pol.*, VIII, 5, 1340 b 19) che nell'armonia esprimibile in numeri vedono la struttura stessa del cosmo; è fuoco per Eraclito (Fr. 36, Diels) che vede nel fuoco il principio universale; è, per Democrito, formata di atomi rotondi, che possono più agevolmente penetrare nel corpo e muoverlo (ARIST., *De an.*, I, 2, 404, 1); e così via. Probabilmente Platone non fece che esprimere un pensiero implicito in queste determinazioni quando affermò che l'A. si muove da sè e definì l'A. appunto sulla base di questa caratteristica. « Ogni corpo a cui il muoversi è impresso da fuori è inanimato; ogni corpo che si muove di per sè dal di dentro è animato; e tale è appunto la natura dell'A. » (*Fedro*, 245 d). L'A. è quindi la causa della vita (*Crat.*, 399 d) e pertanto è immortale giacchè la vita costituisce la sua stessa essenza (*Fed.*, 105 d sgg.). Con queste determinazioni Platone distingueva nettamente la realtà dell'A., semplice, incorporea, che si muove da sè, che vive e dà vita, dalla realtà corporea che ha i caratteri opposti. E queste determinazioni dovevano servire di base a tutte le ulteriori trattazioni filosofiche dell'anima.

Tra esse, quella di Aristotele è la più importante perchè le determinazioni che Aristotele attribuisce all'essere psichico, nei termini del suo concetto dell'essere, dovevano lungamente rimanere il modello di buona parte delle dottrine dell'anima. Secondo Aristotele, l'A. è la *sostanza* del corpo. Essa è definita come « l'atto finale (*entelechia*) primo di un corpo che ha la vita in potenza ». L'A. sta al corpo come l'atto della visione sta all'organo vi-

sivo: è la realizzazione della capacità che è propria di un corpo organico. Come ogni strumento ha una sua funzione, che è l'atto o attività dello strumento (come, per es., funzione della scure è di tagliare), così l'organismo in quanto strumento ha la funzione di vivere e di pensare; e l'atto di questa funzione è l'A. (*De An.*, II, 1, 412 a 10). Perciò l'A. non è separabile dal corpo o almeno non sono separabili dal corpo quelle parti dell'A. che sono attività delle parti del corpo: giacchè nulla impedisce che siano separabili quelle parti dell'A. che non sono attività del corpo (*Ibid.*, 413 a 4 sgg.). Con questa restrizione, Aristotele allude alla parte intellettiva dell'A., che egli chiama « un altro genere di A. » e ritiene la sola separabile dal corpo (*Ibid.*, II, 2, 413 b 26). Come atto o attività l'A. è *forma* e come forma è *sostanza*, in una delle tre determinazioni della sostanza che può essere o la forma o la materia o il composto di forma e materia. La materia infatti è potenza, la forma è atto e ogni essere animato è composto di queste due cose; ma mentre il corpo non è l'atto dell'A., l'A. è l'attività di un corpo determinato cioè la realizzazione della potenza che è propria di questo corpo: onde si può dire che essa non esiste nè senza il corpo nè come corpo (*Ibid.*, 414 a 11).

Queste determinazioni aristoteliche hanno costituito, per lunghi secoli, l'intero progetto della « psicologia dell'A. ». A seconda dei vari interessi (metafisico, morale, religioso) che hanno presieduto agli sviluppi di tale psicologia, si è insistito, nella storia di essa, sull'una o sull'altra delle determinazioni aristoteliche. Di queste, le più importanti sono: che l'A. sia *sostanza* cioè realtà nel senso forte del termine; e che sia principio indipendente di operazioni, cioè *causa*. Queste determinazioni hanno lo scopo di garantire un solido sostegno alle attività spirituali quindi ai valori che sono prodotti da tale attività. La seconda serie di determinazioni sono quelle della semplicità e indivisibilità; che hanno lo scopo di garantire l'impassibilità dell'A. nei confronti dei mutamenti corporei e, per il tramite della indecomponibilità, la sua immortalità. La terza determinazione importante è il suo rapporto col corpo, definito da Aristotele come rapporto della forma con la materia, dell'atto con la potenza. La prima determinazione non viene negata neppure dai materialisti. Epicuro che ritiene l'A. composta di particelle sottili, diffuse in tutto il corpo come un soffio caldo, ritiene tuttavia che l'A. abbia la capacità causativa della sensazione, che viene preparata dal corpo e di cui il corpo partecipa, ma che è in una certa misura indipendente dal corpo stesso: giacchè quando l'A. si distacca da esso, il corpo non ha più sensibilità (*Ep. a Erod.*, 63 sgg.). In questo modo l'A. non è semplice nè immortale (essa si dissolve nelle sue particelle con la morte del corpo); ma è tuttavia una realtà a sè, dotata di una propria capacità causativa, indispensabile alla vita stessa del corpo. In modo analogo gli Stoici ritengono che l'A. è un *soffio* congenito in noi; che, come tale, è corpo perchè se non fosse corpo non potrebbe nè unirsi al corpo nè separarsi da esso; ma che può tuttavia essere immortale, com'è certamente immortale l'A. del mondo, di cui sono parti quelle degli esseri animati, e le A. dei saggi (Diog. L., VII, 156-57). Qui la corporeità dell'A. non toglie ad essa nè la semplicità nè l'immortalità; come non la toglie nella concezione di Tertulliano che anch'egli la considera come un soffio o *flatus* di Dio e perciò generata, corporea e immortale (*De an.*, 8 sgg.).

L'accettazione quasi universale della dottrina aristotelica dell'A. ha una eccezione in Plotino. Plotino critica egualmente sia la dottrina che l'A. è corpo sia la dottrina che l'A. è forma del corpo (*Enn.*, IV, 7, 2 sgg.; IV, 7, 8, 5). E il motivo è uno solo: Plotino non vuole che l'A. abbia un qualsiasi legame col corpo e l'unica sua preoccupazione è quella di definirne la realtà proprio nei termini della sua indipendenza dal corpo e da tutte le determinazioni corporee. Plotino accentua di conseguenza i caratteri *divini* dell'A.: la sua unità e indivisibilità quindi la sua ingenerabilità e incorruttibilità: che sono tutti caratteri negativi, come d'altronde negativi sono i caratteri che Plotino riconosce a Dio. Ma qual è la via d'accesso alla realtà dell'A. così intesa? Plotino risponde che per esaminare la natura di una cosa bisogna considerare la cosa nella sua purezza, perchè tutto ciò che è aggiunto alla cosa stessa è un ostacolo alla conoscenza di essa. Di conseguenza, per esaminare che cos'è l'A. bisogna toglierle tutto ciò che le è estraneo, cioè bisogna guardare a se stessi e ritirarsi nella propria interiorità. In tal modo la nozione di *coscienza* intesa come introspezione o ripiegamento su se stesso, o riflessione interiore, comincia, per opera di Plotino, ad aver la meglio sulla nozione di A.: giacchè l'A. stessa viene ridotta al movimento dell'introspezione. « Non è uscendo dall'A., dice Plotino, che si può vedere la saggezza e la giustizia; l'A. vede queste cose in se stessa, nella sua riflessione su se stessa; nel suo stato primo le vede in sè come statue piene della ruggine del tempo, che essa pulisce. È come se si trattasse di un oro che avesse un'A. e si liberasse di tutto il fango che lo coprisse: esso sarebbe dapprima nell'ignoranza di sè, non si vedrebbe come oro; e in séguito ammirerebbe se stesso vedendosi isolato e non desidererebbe di avere altra bellezza estranea, ma sarebbe tanto più forte quanto più lo si lasciasse a se stesso » (*Enn.*, IV, 7, 10). Queste

parole di Plotino aprono l'altra alternativa della dottrina dell'A., cioè quella per la quale essa finirà per essere soppiantata dal concetto di coscienza. Qui il ritirarsi in se stesso, l'essere lasciato a se stesso, lo sguardo alla propria interiorità, l'atteggiamento della riflessione su di sè, sono espressioni che servono a definire un tipo di ricerca che prescinde completamente dal corpo e, perciò anche da ciò con cui il corpo pone in relazione, cioè le cose e gli altri uomini (*Ibid.*, V, 3, 1-2).

I Neoplatonici e i Padri della chiesa orientale ripetono le determinazioni neoplatoniche: l'immaterialità e l'unità dell'A. sono i caratteri fondamentali riconosciuti ad essa da Porfirio (STOB., *Ecl.*, I, 818) e da Proclo (*Inst. theol.*, 15); nonchè da Gregorio di Nissa (*De an. et resur.*, pag. 98 sgg.). Ma è soprattutto S. Agostino che raccoglie l'eredità del neo-platonismo e la trasmette al mondo cristiano, col riconoscimento dell'interiorità spirituale come via d'accesso privilegiata alla realtà propria dell'anima.

Questa via d'accesso è l'esperienza interiore, la riflessione sulla propria interiorità, la « confessione » come riconoscimento della propria realtà intima; in una parola ciò che nel linguaggio moderno si chiama *coscienza* (v.). Nei *Soliloqui* (I, 2) S. Agostino dichiarava di non voler conoscere altro che « Dio e l'A. ». Ma Dio e l'A. non richiedono, per lui, due indagini parallele o comunque diverse, giacchè Dio è nell'A. e si rivela nella più riposta interiorità dell'A. stessa. « Non uscire da te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità; e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso » (*De vera rel.*, § 39). Quest'atteggiamento che domina tutta la ricerca agostiniana doveva dare i suoi frutti più tardi, a cominciare dalla tarda Scolastica. — Ma la Scolastica è nel suo complesso dominata dalla dottrina aristotelica dell'A., che viene riproposta quasi negli stessi termini a partire da Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, II, 23) sino a Duns Scoto (*Op. Ox.*, IV, 43, q. 2), il quale ultimo si limita ad aggiungere che, poichè l'A. è la forma del corpo, come diceva Aristotele, essa non può sussistere quando il corpo è distrutto e che pertanto l'immortalità è pura materia di fede. Le stesse notazioni di S. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 75; *C. Gent.*, II, 79 sgg.) non aggiungono nulla alla dottrina aristotelica dell'A., salvo la maggiore insistenza sull'indipendenza dell'A. dal corpo, al fine di garantirne l'immortalità. La sola innovazione che la Scolastica agostiniana presenta di fronte a questa teoria, e in contrasto con l'indirizzo aristotelico-tomistico della stessa Scolastica, concerne il rapporto tra A. e corpo: l'ammissione di una *forma corporeitatis* che è propria del corpo come tale, anteriormente alla sua unione con l'A. e che lo predispone a tale unione. La *forma corporeitatis* è la realtà che il corpo umano possiede, come corpo organico, indipendentemente dalla sua unione con l'A. (DUNS SCOTO, *Op. Ox.*, IV, 11, q. 3; OCKHAM, *Quodl.*, II, q. 10). Quest'ammissione è legata al riconoscimento che la materia in generale non è pura potenza ma possiede, già come materia, una certa realtà attuale che è appunto la *forma corporeitatis* (v. AGOSTINISMO).

Ma la Scolastica del '300 ci offre, con Ockham, un'innovazione assai più radicale; il dubbio avanzato sulla realtà dell'A. intellettiva. Dice infatti Ockham (*Quodl.*, I, q. 10) che, se s'intende per A. intellettiva « una forma immateriale e incorruttibile che è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte, non si può conoscere con evidenza, nè con la ragione nè con l'esperienza, che una tale A. sia forma del corpo e che l'intendere sia proprio di una tale sostanza ». Difatti le ragioni che si possono addurre per la dimostrazione di una tale forma, sono dubbie; e, quanto all'esperienza, tutto ciò che noi sperimentiamo sono l'intellezione, la volizione, ecc.: operazioni che possono ben essere proprie di una « forma estesa, generabile e corruttibile », cioè del corpo stesso. Ockham perciò relega tra le materie di fede non solo l'immortalità dell'A. (come aveva già fatto Duns Scoto) ma la realtà stessa dell'A. intellettiva come supposto soggetto delle operazioni spirituali di cui abbiamo esperienza. Questa negazione è fatta proprio sulla base dell'esperienza che si ha dei propri atti spirituali (intellettivi e volitivi): esperienza che, per Ockham, è una conoscenza intuitiva di natura spirituale (*cognitio intuitiva intellectiva*) per la quale sono immediatamente presenti, nella loro singolarità e nelle loro relazioni reciproche, gli atti o le operazioni spirituali (*In Sent.*, prol. q. 1; *Quodl.*, I, q. 14; II, q. 12). — Con queste notazioni il concetto di un'*esperienza interna*, diversa dall'esperienza sensibile o esterna, veniva introdotto nella storia della filosofia, proprio mentre la realtà cui tale esperienza dovrebbe dare accesso, cioè la realtà dell'A., veniva messa in dubbio. L'esperienza interna doveva diventare con Descartes il punto di partenza della filosofia moderna.

La nozione dell'A. come sostanza sopravvive alla crisi del Rinascimento. Nè il materialismo di Telesio e di Hobbes costituiscono vere e proprie negazioni della sostanzialità dell'anima. Telesio ammette una sostanza intellettiva, direttamente creata e infusa da Dio nell'uomo, solo per spiegare la vita religiosa dell'uomo, la sua aspirazione al trascendente (*De rer. nat.*, V, 2); ma lo stesso « spirito animale », di cui egli si avvale per spiegare la sensibilità, l'intelligenza e anche la vita morale dell'uomo, pur essendo di natura corporea e prodotto

dal seme, è da lui considerato come realtà a sè, come «sostanza» (*Ibid.*, V, 10). Quanto a Hobbes, egli dichiara illegittimo il passaggio operato da Cartesio dalla proposizione «Io sono una cosa che pensa», che è indubitabile, alla proposizione «Io sono una sostanza pensante»: giacchè non è necessario che la cosa che pensa sia pensiero, ma può essere il corpo stesso (*III Objections*, 2). Che l'A. sia una «cosa» cioè una realtà, non viene negato dall'interpretazione materialistica di essa.

Per ciò che riguarda la nozione di anima nel mondo moderno, lo sviluppo decisivo si ha con Cartesio, nella cui dottrina la riaffermazione della realtà dell'A. si unisce al riconoscimento di una via d'accesso privilegiata a tale realtà. Questa via d'accesso è il pensiero o per meglio dire la *coscienza* (v.). Il *cogito ergo sum* rivela in modo evidente, secondo Cartesio, la sostanza pensante, cioè rivela «un essere l'esistenza del quale ci è più conosciuta di quella degli altri in modo che può servire come principio per conoscerli» (*Lett. à Clercelier*, in *Œuvres*, IV, 443). Ora il *cogito* comprende «tutto ciò che è in me e di cui sono immediatamente cosciente» (*II Rép.*, def. I): cioè il dubitare, il capire, il concepire, l'affermare, il negare, il volere, il non volere, l'imaginare, il sentire, ecc. Sicchè la coscienza è una via d'accesso privilegiata perchè sicura al punto da essere assolutamente indubitabile, ad una realtà, la sostanza A., che è a sua volta privilegiata perchè può servire come principio per conoscere le altre realtà. E difatti è la stessa coscienza, in quanto testimonia il carattere passivo della facoltà sensibile, che fa pensare a una sostanza o realtà diversa dall'A. e che agisca sull'A.: cioè ad una *sostanza corporea o estesa*, che poi il principio della veridicità divina rende certa. In tal modo Cartesio ha determinato la svolta soggettivistica dell'interpretazione dell'A. come sostanza. Gli attributi dell'A. rimangono per lui quelli tradizionali, come semplicità, indistruttibilità, unità, ecc. Ma la via di accesso alla realtà dell'A. ha il privilegio di essere la più certa perchè possiede la certezza del *cogito*. Rispetto a questa certezza, quella delle altre cose, cioè delle sostanze estese, è secondaria e derivata, perchè mediata appunto dalla coscienza. — Ora quest'impostazione domina tutte le dottrine moderne. Spinoza e Leibniz traducono il concetto cartesiano dell'A. nei termini del loro concetto di realtà. Per Spinoza, l'A. è «l'idea di un corpo singolo esistente in atto» (*Et.*, II, 11): è cioè la coscienza correlativa a un corpo organico. Non si può dire che l'A. sia sostanza perchè la sostanza è una sola ed è Dio. Ma, come idea, l'A. è parte dell'intelletto infinito di Dio, cioè è una manifestazione necessaria della sostanza divina (*Ibid.*, II, 9) quindi è eterna (*Ibid.*, V, 23). Per Leibniz l'A. è una sostanza spirituale, una monade che, come uno specchio, rappresenta in sè tutto il mondo ma è in se stessa semplice, cioè senza parti e indecomponibile (*Monad.*, §§ 1, 56). A differenza delle altre monadi, che sono gli atomi spirituali che compongono tutte le cose dell'universo (comprese quelle corporee), l'A. è *spirito* cioè ragione, in quanto possiede le verità necessarie e può così elevarsi agli atti riflessivi che costituiscono gli oggetti principali dei nostri ragionamenti (*Teod.*, pref.; *Monad.*, § 30). Ma si tratta di una differenza di grado più che di qualità: l'A. è soltanto una monade più attiva e perfetta nella quale le appercezioni, cioè le percezioni chiare e distinte, hanno una parte maggiore di fronte alle piccole percezioni o percezioni oscure e confuse. La dottrina di Leibniz rappresenta così una riduzione al limite, nel senso spiritualistico, del principio cartesiano che privilegiava la coscienza. La «psicologia razionale» di Wolff, che formò l'oggetto specifico della critica di Kant, non è che l'espressione sistematica della dottrina di Leibniz.

A partire da Cartesio, il concetto di «coscienza», cioè di totalità o mondo dell'esperienza interna, comincia gradualmente ad aver la meglio sul concetto tradizionale di anima. Già Cartesio e Leibniz, pur riferendosi alle determinazioni tradizionali dell'A. come sostanza, finiscono per interpretare a loro modo la nozione di sostanza: la realtà che essi attribuiscono all'A. è quella rivelata e testimoniata dagli atti, o dall'atto fondamentale della coscienza come pensiero, appercezione, ecc. Locke, che riteneva «inconoscibile» la sostanza spirituale (come d'altronde quella materiale) (*Saggio*, II, 23, 30), ha ritenuto certa, in modo privilegiato, la conoscenza che l'uomo ha della propria esistenza, attribuendola ad una «conoscenza intuitiva» che non è se non la coscienza dei propri atti spirituali (*Ibid.*, IV, 9, 3). Inoltre Locke ha riconosciuto nell'esperienza interna o riflessione una delle fonti della conoscenza e l'ha intesa come «la percezione delle operazioni che il nostro spirito compie intorno alle idee che ha dall'esterno». Tali operazioni sono quelle di percezione, pensiero, dubbio, conoscenza, volontà, ecc., cioè in generale tutti gli atti dello spirito di cui si è coscienti. «Questa sorgente di idee, aggiunge Locke, risiede internamente nell'uomo; e per quanto non sia un senso perchè non ha niente a che fare con gli oggetti esterni, pure è simile a un senso e può essere propriamente chiamato *senso interno*» (*Ibid.*, II, I, 4). Con ciò Locke ha ammesso due vie d'accesso parallele e indipendenti a due realtà presupposte indipendenti e parallele, cioè i corpi e l'anima. — Hume non ha presupposto la distinzione di queste due realtà, nè, per conseguenza, ha ammesso la distinzione

tra le due vie d'accesso rispettive. La realtà sostanziale, sia quella delle cose materiali, sia quella dell'A. o dell'io, è una costruzione fittizia, che prende lo spunto dalle relazioni di simiglianza e di causalità delle percezioni tra di loro (*Treatise*, I, 4, 2 e 6; *Inq. Conc. Underst.*, XII, 1). E tuttavia gli ingredienti elementari di tali costruzioni, ingredienti che sono il solo dato certo dell'esperienza, sono costituiti da *impressioni* e da *idee*, sono cioè forniti dall'esperienza interna o coscienza. Sicchè mentre realizza la demolizione scettica della nozione di A. come realtà o sostanza, Hume contribuisce in pari misura a stabilire la supremazia della coscienza i cui dati sono riconosciuti come i soli elementi certi della conoscenza umana.

La rivalità tra le due nozioni di A. e di coscienza raggiunge il suo punto culminante nella critica di Kant alla psicologia razionale cioè alla nozione di A. nei suoi attributi tradizionali di sostanzialità, semplicità, unità e possibilità di rapporti col corpo (*Crit. R. Pura*, Dial. trasc., Paralogismi della ragion pura). La critica kantiana consiste nel dire che l'intera psicologia razionale si fonda su di un « paralogisma » cioè su un errore formale di ragionamento o su un « equivoco »: nel senso che assume come oggetto di conoscenza, a cui sia applicabile la categoria di sostanza, quell'« Io penso » che è semplice « coscienza » e che è la condizione prima dell'uso stesso delle categorie. « L'unità della coscienza, dice Kant, che è a fondamento delle categorie, viene qui presa per intuizione del soggetto, preso come oggetto e le si applica la categoria di sostanza ». Bisogna osservare che la coscienza di cui qui parla Kant è quella espressa dalla proposizione empirica « Io penso » la quale contiene in sè la proposizione « Io esisto » (*Ibid.*, Confut. dell'arg. di Mendelsshon, nota), e cioè la coscienza della propria esistenza come determinabile da parte di un contenuto empirico dato e cioè come « spontaneità » intellettuale che non può operare se non su un materiale fornito dall'esperienza. Essa è quindi diversa dalla *conoscenza* di se stesso che, come ogni altra conoscenza, è possibile solo mediante l'applicazione delle categorie a un contenuto empirico ed è perciò anch'essa conoscenza fenomenica (*Ibid.*, Analitica dei concetti, § 25). Stando ciò, la critica kantiana alla psicologia razionale e al concetto dell'A. su cui essa s'impernia, consiste nel dichiarare illegittima la trasformazione della coscienza in sostanza e perciò nell'eliminare la nozione stessa di A. come realtà di per sè sussistente.

Questa critica è stata in un certo senso decisiva nella storia della filosofia: non perchè i filosofi non abbiano continuato a parlare in qualche modo di A., ma perchè quel tipo o specie di realtà che si attribuisce all'A. viene da Kant in poi intesa in termini di coscienza e, spesso, ridotta alla stessa coscienza. Quest'inversione del rapporto tra A. e coscienza per cui la coscienza, da via d'accesso alla realtà-A., si trasforma in questa stessa realtà, è egualmente evidente nelle due grandi correnti della filosofia ottocentesca, l'Idealismo e il Positivismo. Hegel, per es., considera l'A. come il primo grado dello sviluppo dello Spirito, che è la coscienza nel suo grado più alto, cioè Auto-coscienza; e la configura come « Spirito soggettivo », cioè come lo spirito nell'aspetto della sua individualità. Ed ecco come egli descrive il processo dello Spirito soggettivo: « Nell'*A.* si desta la coscienza; la *coscienza* si pone come ragione che si è immediatamente destata alla consapevolezza di sè; e la ragione mediante la sua attività si libera col farsi oggettività, coscienza del suo oggetto » (*Enc.*, § 387). Il primo di questi momenti, cioè il destarsi della coscienza, è l'anima. Ad essa Hegel riconosce le caratteristiche tradizionali (sostanzialità, immaterialità), ma in un senso in cui queste caratteristiche possono essere riferite alla coscienza. « L'A., egli dice, non è immateriale soltanto per sè ma è l'immaterialità universale della natura, la sua semplice vita ideale. Essa è la sostanza e quindi il fondamento assoluto di ogni particolarizzamento e individualizzazione dello spirito, di modo che lo spirito ha nell'A. ogni materia della sua determinazione e l'A. resta l'idealità identica e prevalente di questa. Ma in tale determinazione ancora astratta l'A. è soltanto il sogno dello spirito, il *nous* passivo di Aristotele, che, sotto l'aspetto della possibilità, è tutto » (*Ibid.*, § 389). In altri termini, che l'A. sia immateriale, significa soltanto che la materia non esiste perchè « la verità della materia è lo spirito »; e che l'A. sia sostanza significa soltanto che lo spirito è anche individualità, cioè coscienza individuale. Le determinazioni tradizionali sono qui ricondotte a significati diversi, condizionati dalla riduzione dell'A. alla prima fase dello spirito cosciente.

Dall'altro lato, e con altri intenti, il Positivismo effettuava la stessa riduzione dell'A. alla coscienza, riprendendo e continuando la dottrina dell'empirismo classico e specialmente di Hume. L'intento, qui, era quello di preparare e di fondare una « scienza » dei fatti psichici che avesse lo stesso rigore delle scienze della natura. In questa direzione già il termine « A. » appare improprio e viene spesso sostituito dal termine *spirito* (v.); e in questo senso Stuart Mill, dice, per es., che lo spirito (*mind*) è la « serie delle nostre sensazioni » con in più « un'infinita possibilità di sentire » (*Examination of Hamilton's Philosophy*, pag. 242 sgg.) o, più semplicemente, « ciò che sente » (*Logic*, VI, IV, 1). Oggetto della psicologia diventano i « fenomeni psichici » o « gli stati di coscienza », che vengono spie-

gati mediante il vario associarsi dei loro elementi più semplici (v. ASSOCIAZIONISMO). Tale « psicologia senza A. » presiedette agli inizi della psicologia scientifica e fu l'insegna polemica per l'eliminazione, dal campo di essa, della nozione tradizionale dell'A. come sostanza.

Il termine tuttavia fu ed è ancora usato per indicare l'insieme delle esperienze psichiche in quanto sono raccolte in una qualche unità. Così l'intese Wundt (*Logik*, II, pag. 245 sgg.), che per unità intese l'unità della coscienza. E così l'intende anche Dewey: « In conclusione si può affermare che la parola A., quando è liberata da tutte le tracce del tradizionale animismo materialistico, denota la qualità delle attività psico-fisiche, in quanto sono organizzate in unità. Alcuni corpi hanno A. in modo eminente come altri hanno eminentemente fragranza, colore e solidità... Dire enfaticamente di una persona particolare che essa ha un'A. o una grande A., non significa pronunziare una frase fatta applicabile ugualmente a tutti gli esseri umani. Esprime invece la convinzione che l'uomo o la donna in questione possiede in grado notevole le qualità di una sensibile, ricca e coordinata partecipazione a tutte le situazioni della vita. Così le opere d'arte, la musica, la pittura, l'architettura, hanno A., mentre altre sono morte, meccaniche » (*Experience and Nature*, pag. 293 sgg.). Ma l'A. in questo senso non è più « un abitante del corpo »; designa un insieme di capacità o di possibilità di cui ogni singolo uomo o cosa partecipa più o meno. L'ultima critica alla nozione di A. è quella di Ryle (*Concept of Mind*, 1949) che ha battezzato la concezione dell'A. che fa risalire a Cartesio come quella dello « spettro nella macchina ». In realtà la nozione è molto più antica, come si è visto, e deve la sua forza, più che alle sue capacità esplicative, alle garanzie che essa fornisce o sembra fornire a determinati valori. Ryle ritiene che la nozione sia frutto di un errore categoriale per il quale i fatti della vita mentale sono considerati appartenenti a un tipo o categoria (o classe di tipi o categorie) logica (o semantica) diversa da quella cui essi appartengono. Tale errore è simile a quello di chi, dopo aver visitato aule, laboratori, biblioteche, musei, uffici, ecc., che costituiscono un'Università, si domandi che cosa sia e dove risieda l'Università stessa. L'Università non è un'unità che si aggiunga agli organismi o ai membri che la costituiscono e che possegga quindi una realtà a parte da tali organismi o membri. Così pure l'A. non ha realtà a parte dalle manifestazioni singole, dai comportamenti particolari superiori che la parola serve a designare nel loro complesso.

In conclusione, anche assai prima di quest'ultima condanna, la nozione tradizionale di A. come una specie di realtà a sè, principio e fondamento degli eventi detti mentali, era stata abbandonata e ridotta alla nozione di un'unità funzionale o di una qualche specie di coordinazione e di sintesi tra quegli eventi. Ma in questa forma la nozione rinvia a quella di *coscienza* (v.).

**ANIMA BELLA** (gr. καλὴ ψυχή; franc. *Belle âme*; ted. *Schöne Seele*). L'espressione è di origine mistica: Plotino già parlava dell'*A. bella* che è l'A. che ritorna a se stessa o è se stessa (*Enn.*, V, 8, 13) ricordando forse la « bellezza nelle anime » di cui Platone parlava come forma di bellezza superiore alla bellezza del corpo (*Conv.*, 210 b). L'espressione ricorre poi nei mistici spagnoli del XVI secolo. Un'espressione equivalente (*Beauty of the Heart*) e la stessa espressione (*belle âme*) si trovano rispettivamente in Shaftesbury e nella *Nuova Eloisa* (1761) di Rousseau. Ma nel suo significato specifico, l'espressione è stata usata per la prima volta da Federico Schiller per indicare l'ideale di un'A. non solo « virtuosa » (cioè la cui volontà è determinata dal dovere), ma « graziosa », nel senso che in essa la sensibilità si accordi spontaneamente con la legge morale. « Si chiama A. bella, dice Schiller, quella in cui il sentimento morale ha finito per assicurarsi di tutte le affezioni dell'uomo, al punto da poter abbandonare senza timore alla sensibilità la direzione della volontà, senza mai correre il rischio di trovarsi in disaccordo con le decisioni di questa... Un'A. bella non ha altro merito che quello di esistere. Con facilità, come se l'istinto agisse per lei, esegue i doveri più penosi per l'umanità e il sacrificio più eroico, che essa strappa all'istinto naturale, appare come libero effetto di quel medesimo istinto » (*Werke*, ed. Karpeles, XI, 202. Cfr. PAREYSON, *L'estetica dell'Idealismo tedesco*, pag. 239 sgg.). Kant non rifiutò recisamente questo concetto di Schiller e pur attenuandolo, non negò che la virtù potesse e dovesse accordarsi con la grazia (*Religion*, I, Oss., nota). Anzi, nell'*Antropologia* (I, § 67) adottò l'espressione A. bella intendendo per essa quel « punto centrale intorno a cui il giudizio di gusto raccoglie tutti i suoi apprezzamenti del piacere sensibile, in quanto questo può unificarsi con la libertà dell'intelletto ». Il concetto doveva avere una grande importanza nel Romanticismo. Hegel lo riprendeva nella *Fenomenologia dello spirito* (VI, C, c): l'A. bella è una coscienza che « vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci l'onestà del suo interno »; che non volendo rinunciare alla sua raffinata soggettività si esprime solo a parole e che, se desidera agire, si perde in un'assoluta inconsistenza. Goethe dedicava alla « confessione di un'A. bella » il VI libro delle *Esperienze di Wilhelm Meister* e la faceva parlare così: « Io non mi ricordo di nessun comando; niente mi ap-

pare in figura di legge; è un impulso che mi conduce e mi guida sempre giusto; io seguo liberamente le mie disposizioni e so così poco di limitazione come di pentimento». L'A. bella è una delle figure tipiche del Romanticismo: l'incarnazione della moralità, non come regola o dovere, ma come effusione del cuore o dell'istinto. Scheler, pur rendendosi conto del decadentismo di questa nozione romantica, ritiene ancora tuttavia che «l'antica questione circa il rapporto tra l'A. bella che vuole il dover essere ideale e lo realizza non già per dovere ma per inclinazione, e il comportamento ' per il dovere ' a cui Kant riduce ogni valore morale, va risolta nel senso che l'A. bella è non solo di pari valore, ma di valore superiore» (*Formalismus*, pag. 226). Ma nell'uso contemporaneo l'espressione ha assunto un significato ironico o derisorio, designando l'atteggiamento di chi vive contento della propria presunta perfezione morale, ignorando o misconoscendo i problemi effettivi, le difficoltà e le lotte che rendono difficile l'esercizio di un'attività morale efficace. Questo capovolgimento di apprezzamento è dovuto probabilmente a Nietzsche che nella *Genealogia della morale* (I, § 10) descrisse i puri di cuore, le A. belle che si drappeggiano poeticamente della loro virtù, come «uomini del risentimento» che fremono di un sotterraneo spirito di vendetta contro coloro che incarnano la ricchezza e la potenza della vita (v. RISENTIMENTO).

**ANIMA DEL MONDO** (gr. μεγάλη ψυχή; lat. *Anima Mundi*; ingl. *World-Soul*; franc. *Âme du monde*; ted. *Weltseele*). Nozione che ricorre frequentemente nella cosmologia tradizionale, la quale concepisce spesso il mondo come «un grande animale», dotato perciò di un'A. propria. Così Platone concepì il mondo nel *Timeo* e imaginò che l'A. di esso fosse costruita e distribuita geometricamente nel mondo dal Demiurgo (*Tim.*, 34 b). — La nozione fu ripresa dagli Stoici che identificarono Dio col mondo e lo concepirono come «un animale immortale, razionale, perfetto, intelligente e beato» (DIOG. L., VII, 137). Per Plotino l'A. del mondo è la seconda emanazione dell'Uno o Dio e procede dall'Intelletto, che è la prima emanazione, come questo procede dall'Uno. L'A. universale guarda da un lato all'intelletto, dall'altro alle cose inferiori o materiali che essa ordina e governa (*Enn.*, V, 1, 2). Nella Scolastica l'A. del mondo venne talora identificata con lo Spirito Santo: così fece Abelardo (*Theol. Christ.*, I, 17); e così fecero alcuni rappresentanti della Scuola di Chartres (Bernardo Silvestre, Teodorico di Chartres). Nel Rinascimento questa dottrina venne ripresa da Giordano Bruno che considerò Dio come l'intelletto universale «che è la prima e principal facoltà dell'A. del mondo, la quale è forma universale di quello [del mondo stesso]» (*De la causa*, III) e fu comunemente accettata da tutti coloro, e furono moltissimi, che ammisero la validità della magia (Cornelio Aggrippa, Paracelso, Fracastoro, Cardano, Campanella, ecc.) giacchè fu ritenuta il fondamento di quella «simpatia universale» fra le cose del mondo, che il mago utilizza per i suoi incantesimi e le sue operazioni miracolose. Del concetto di A. del mondo si servì Schellling (*Sull'A. del mondo*, 1798) per dimostrare la continuità del mondo organico e del mondo inorganico in un *tutto* che è esso stesso un organismo vivente; mentre negava invece l'«A. mondiale» Hegel, giacchè riteneva che l'A. «ha la sua verità effettiva solo come individualità, soggettività» (*Enc.*, § 391). Col prevalere della scienza e della concezione meccanica del mondo, la nozione di A. del mondo diveniva ovviamente inservibile.

**ANIMA, PARTI DELL'.** V. FACOLTÀ.

**ANIMISMO** (ingl. *Animism*; franc. *Animisme*; ted. *Animismus*). Termine usato da Tylor (*Primitive Culture*, I, 1934, p. 428-29) per indicare la credenza, diffusa presso i popoli primitivi, che le cose naturali sono tutte animate; e perciò la tendenza a spiegare gli avvenimenti con l'azione di forze o princìpi animati. Nell'A. così inteso il Tylor vide la forma primitiva della metafisica e della religione. Questa dottrina partiva dal presupposto che la prima e fondamentale preoccupazione dell'uomo primitivo sia quella di spiegare in qualche modo i fatti che lo circondano. L'osservazione sociologica ha però mostrato che questo non è il caso e che il primitivo è soprattutto interessato alla caccia, alla pesca, agli eventi e alle festività della tribù: e che con questi interessi è legato non già l'A. ma piuttosto la *magia* (v.). La dottrina che l'atteggiamento magico è quello da cui è nata la religione e su cui s'impernia la cultura primitiva è stata chiamata *preanimismo*. (Cfr. su di esso MARETT, *The Threshold of Religion*, 1909; G. FRAZER, *The Golden Bough*, 1911-14; MALINOWSKI, *Magic Science and Religion*, 1925).

**ANNO GRANDE.** V. CICLO.

**ANOETICO** (ingl. *Anoetic*; franc. *Anoétique*; ted. *Anoetik*). Aggettivo che viene talvolta usato a designare le funzioni diverse dall'intelletto, per es., la sensibilità, le emozioni, ecc.

**ANOMALIA** (ingl. *Anomaly*; franc. *Anomalie*; ted. *Anomalie*). In generale ogni fatto o elemento che si scosta dal modello uniforme, costantemente riscontrato, di un certo genere di fatti o elementi: per es., un corpo vivente presenta un'A. se la struttura di qualche suo organo si allontana da quella riscontrata in corpi dello stesso genere. Un fatto anomalo è un fatto che contravviene alla previsione probabile, fondata su uniformità ricorrenti (vedi ANORMALITÀ).

**ANOMIA** (ingl. *Anomy*; franc. *Anomie*; tedesco *Anomie*). Termine moderno usato soprattutto da sociologi (per es., Durkheim) per indicare l'assenza o la deficienza di organizzazione sociale e quindi di regole che assicurino l'uniformità degli accadimenti sociali.

**ANONIMIA** (ted. *Man*). Secondo Heidegger, è il modo d'essere livellato dell'esistenza quotidiana, nella sua « medietà » pubblica, cioè nelle forme che finisce per assumere nella vita d'ogni giorno. In tale modo d'essere, « ognuno è gli altri e nessuno è se stesso. Il *Si* in cui trova risposta il problema circa il *Chi* dell'Esserci quotidiano, è il *nessuno* a cui ogni Esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-insieme » (*Sein und Zeit*, § 27) (v. MEDIETÀ).

**ANORMALITÀ** (ingl. *Abnormality*; francese *Anormalité*; ted. *Unregelmässigkeit*). Ciò che è contrario a una norma e perciò si sottrae, in qualche misura, alla funzione o al fine che la norma tènde a garantire o a raggiungere. Il termine ha un significato diverso da *anomalia* (v.) giacchè questa non sempre costituisce un'anormalità. L'anomalia è una variante imprevista, un caso che si allontana dall'uniformità riconosciuta: essa può essere e può non essere un'anormalità. Per es., un organo anomalo è anormale solo nel caso in cui non è in grado di adempiere alla funzione che gli sarebbe propria.

**ANTECEDENTE** (ingl. *Antecedent*; franc. *Antécédent*; ted. *Antezedens*). In Logica, il primo termine di una *conseguenza* (v.). G. P.

**ANTEPREDICAMENTI** (lat. *Antepraedicamenta*; ingl. *Antepredicament*; franc. *Anteprédicament*; ted. *Anteprädicament*). Nel Medioevo con il nome di A. si designava spesso l'*Isagoge alle Categorie* di Porfirio. Inoltre la medesima parola designava anche, naturalmente, le *quinque voces* (o categorie della Logica) trattate appunto nell'*Isagoge*: *genere* (v.), *specie* (v.), *differenza* (v.), *proprio* (v.), *accidente* (v.). Husserl ha chiamato *evidenza antepredicativa* quella con cui gli oggetti si danno, con le varie modalità del loro essere, nel *mondo della vita* (v.): evidenza che è a fondamento del giudizio predicativo o apofantico (*Erfahrung und Urteil*, 1939, intr.). G. P.

**ANTICHI E MODERNI** (ingl. *Ancients and Moderns*; franc. *Anciens et Modernes*). La disputa sulla superiorità degli A. o dei moderni nacque in Italia con i *Pensieri diversi* (1620) di Alessandro Tassoni, si svolse soprattutto in Francia e in Inghilterra e vertè sostanzialmente intorno al concetto della storia come progresso. La nozione di progresso anzi trova appunto la sua origine da questa disputa e specialmente nel *Dialogo dei morti* (1683) di Fontenelle. Il concetto che viene elaborato in quelle discussioni era stato già espresso da Giordano Bruno con l'affermazione che « noi siamo più vecchi e abbiamo più lunga età che i nostri predecessori » perchè attraverso il tempo il giudizio si matura (*Cena delle ceneri*, in « Op. It. », I, 31-32); concetto che Bacone aveva a sua volta espresso con quello di *veritas filia temporis* tolto da Aulo Gellio (*Noct. Att.*, XII, 11): « L'antichità, diceva Bacone, fu antica e maggiore rispetto a noi, ma per rispetto al mondo nuova e minore; ed appunto come da un uomo anziano possiamo aspettarci molta maggior conoscenza delle cose umane e maggior maturità di giudizio che da un giovane — per via dell'esperienza e del gran numero di cose da lui vedute, udite e pensate — così pure dall'età nostra (se avesse coscienza delle sue forze e volesse darsi a sperimentare e capire) sarebbe giusto aspettarsi più gran cose che dai tempi A., essendo questa per il mondo la maggiore età, aiutata e arricchita da infiniti esperimenti ed osservazioni » (*Nov. Org.*, I, 84). Questo concetto ripetuto da Fontenelle costituì il primo nòcciolo della nozione di *progresso* (v.). — (Sulla disputa degli A. e dei moderni cfr. RIGAULT, *Histoire de la querelle des Anciens et des Modernes*, 1856; J. B. BURY, *The Idea of Progress*, 1932, cap. IV).

**ANTICIPAZIONE** (gr. πρόληψις; lat. *Anticipatio*; ingl. *Anticipation*; franc. *Anticipation*; tedesco *Antizipation*). Con questo termine i logici stoici ed epicurei designavano i concetti generali (di genere e specie) in quanto mediante essi i dati della esperienza erano « anticipati » dalla mente (DIOG. L., VII, 1, 54). Nella filosofia moderna, sulle tracce della polemica epicurea contro il ruolo assegnato dagli Stoici alle *A.* nella conoscenza, Fr. Bacone ed altri filosofi usano A. in senso dispregiativo, ad indicare un'ipotesi gratuita, non confermata dall'esperienza (*Nov. Org.*, I, 26). In Kant *Antizipationen der Wahrnehmung* (« A. della percezione ») designa il secondo gruppo di princìpi sintetici *a priori* dell'intelletto, dipendente dalla regola *a priori* che « in tutti i fenomeni il reale oggetto della sensazione ha una quantità intensiva, cioè un grado » (v. CONCETTO). G. P.

**ANTIFASI** (gr. ἀντίφασις) In Aristotele (*An. Post.*, 72 a 12-14, e *passim*) significa « contraddizione », cioè « una opposizione (tra due enunciati) che esclude ogni via di mezzo ». In Aristotele poi il *sillogismo per A.* è quello che conclude in una contraddizione; nella Logica stoica il ragionamento che conclude in un dilemma, come « è giorno oppure non è giorno » (invece in Aristotele « se è giorno, allora non è giorno »). G. P.

**ANTILOGIA** (gr. ἀντιλογία; ingl. *Antilogy*; franc. *Antilogie*; ted. *Antilogie*). Contraddizione (v.). Talora il termine equivale a disputa, o ad arte della disputa, perchè questa consiste nel contrapporre un argomento a un altro argomento. *Anti-*

*logici* fu il titolo di un'opera di Protagora (DIOG. L., III, 37).

**ANTILOGISMO** (ingl. *Antilogism*; franc. *Antilogisme*; ted. *Antilogismus*). Termine coniato con parole greche (ἀντί, « contro » e λόγος, « ragione »), introdotto per indicare atteggiamenti filosofici di ostilità alla ragione discorsiva. G. P.

**ANTIMETAFISICO** (ingl. *Antimetaphysic*; franc. *Antimétaphysique*; ted. *Antimetaphysik*). Termine usato dai moderni ad indicare un atteggiamento o un indirizzo di pensiero contrario alle pretese della metafisica classica e cioè che si rifiuta di ammettere la validità di una ricerca che proceda al di là dei confini dell'esperienza o che comunque metta capo ad affermazioni non verificabili in termini di esperienza (v. METAFISICA). Più specificamente la critica antimetafisica si dirige (seguendo l'esempio di Hume) contro i due concetti fondamentali di *sostanza* e di *causa* o contro l'interpretazione che renda possibile la loro applicazione ad oggetti che trascendano il limite dell'esperienza.

**ANTINOMIE** (ingl. *Antinomies*; franc. *Antinomies*; ted. *Antinomien*). Con questo termine o con quello di paradossi sono chiamate le contraddizioni cui mette capo l'uso della nozione assoluta di *tutti* nella matematica e nella logica. Le A. in questo senso non erano ignote all'antichità perchè fecero parte di quei ragionamenti *insolubili* o *convertibili* di cui Megarici e Stoici si compiacevano e che furono talora anche chiamati dilemmi (vedi DILEMMA). Tali ragionamenti vengono nella tarda scolastica trattati nelle raccolte di *Insolubilia* o di *Obligatoria*; e il più famoso di essi è quello del mentitore che già Cicerone ricordava: « Se tu dici che mentisci, o dici il vero e allora menti o dici il falso e allora dici la verità » (*Acad.*, IV, 29, 96). Questo paradosso veniva nel sec. XIV discusso da Ockham (*Summa Log.*, III, III, 38). Nella logica contemporanea, la prima contraddizione del genere fu messa in luce da Burali Forti nel 1897 e riguardava la serie dei numeri ordinali: se la serie di tutti i numeri ordinali ha un numero ordinale, che sia, per es., ω, anche ω sarà un numero ordinale, sicchè la serie di tutti i numeri ordinali avrà il numero ω + 1, più grande di ω e ω non sarà il numero ordinale di tutti gli ordinali (« Una questione sui numeri transfiniti », in *Rend. del Circolo Matematico di Palermo*, 1897). Ma il più famoso paradosso, che richiamò l'attenzione su tutti gli altri, fu quello di Russell, che concerne la classe di tutte le classi che non sono membri di se stesse. Ci sono classi che non sono membri di se stesse, come, ad es., la classe degli uomini: la quale, non essendo un uomo, non è membro di se stessa. Ci sono invece classi che sono membri di se stesse, come la « classe dei concetti », che è essa stessa un concetto. Ora la classe di tutte le classi che non sono membri di se stesse è, o no, membro di se stessa? Se sì, contiene un membro che *è* membro di se stesso e pertanto non è più la classe di tutte le classi che *non* contengono se stessa come membro. Se no, sarà una delle classi che non contengono se stessa come membro e deve perciò appartenere alla classe di tali classi. Questo paradosso pubblicato da Russell nel 1902 ha dato poi luogo alla riorganizzazione che della logica matematica hanno fatto Whitehead e Russell nei *Principia Mathematica* (1910-13). Altri paradossi sono quelli di König (1905), di Richard (1906), di Grelling (1908), di Jourdain (1913); ma, come ha notato Russell, ci può essere un numero indefinito di paradossi che hanno tutti la stessa caratteristica, l'*autoriferimento* o la *riflessività*. In ciascuno di essi si dice qualcosa di *tutti* i casi di un dato genere e da ciò che si dice nasce un nuovo caso che è e non è della stessa specie di quelli a cui il *tutti* si riferisce. Pertanto la soluzione ovvia dell'A. è quella che prospetta regole dirette a impedire il riferimento autoriflessivo da cui le A. nascono.

Tale è il principio assunto da Russell: « Tutto ciò che implica il tutto di una collezione, non deve essere un termine della collezione » o inversamente: « Se, ammettendo che una certa collezione ha un totale, essa avrebbe membri definibili solo in termini di quel totale, allora la detta collezione non ha totale » (*Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, 1908, in *Logic and Knowledge*, pag. 63). La stessa esigenza veniva prospettata da Poincaré nella forma dell'esclusione delle definizioni *impredicative* (v.) cioè delle definizioni che implicano un circolo vizioso.

Tuttavia questa semplice esigenza negativa, sulla quale tutti i logici sono d'accordo, non è sufficiente perchè non fornisce un criterio esatto per distinguere l'uso legittimo da quello illegittimo della parola *tutti*. E su quale questo criterio possa essere, i logici non sono d'accordo. Si possono tuttavia distinguere due tipi di soluzioni che possono farsi rispettivamente risalire a Russell e a Frege.

1° La prima soluzione consiste nel distinguere vari gradi o tipi di concetti e nel limitare la predicabilità di un tipo rispetto all'altro. La *teoria dei tipi* di Russell risponde a questa esigenza. Secondo tale teoria, si devono distinguere concetti di tipo *zero* che sono i concetti individuali cioè i nomi propri; concetti di tipo *uno* che sono proprietà di individui (per es., bianco, rosso, grande, ecc.); concetti di tipo *due* che sono proprietà di proprietà e così via. Dato ciò, la regola per evitare l'A. è la seguente: un concetto non può mai fungere da predicato in una proposizione il cui soggetto sia di tipo uguale o maggiore del concetto stesso.

Questa teoria fu esposta da Russell nell'appendice ai suoi *Principles of Mathematics* del 1903.

In séguito su questa teoria dei tipi Russell stesso inserì una teoria dei gradi dando luogo alla cosiddetta *teoria ramificata dei tipi* che egli espose nel 1908 (nell'articolo prima citato) e che è alla base dei *Principia Mathematica*. Secondo questa teoria, sono di grado zero o elementari le *funzioni proposizionali* (v.) o predicati che non contengono alcuna variabile *apparente* (intendendo per variabile apparente quella che ricorre in una funzione che è indipendente da essa, non nel senso di avere lo stesso valore per ogni valore della variabile, ma nel senso che i particolari valori di questa non mutano la natura della funzione). Sono di grado *uno* le funzioni proposizionali fornite di una variabile apparente il cui rango di variazione è un insieme di oggetti individuali. Sono di grado *due* quelle fornite di una variabile apparente che sta in luogo di una funzione proposizionale di grado uno; e così via. Posto ciò, si stabilisce la regola che non si possono trattare sullo stesso piano proposizioni ricavabili da funzioni di grado diverso. Per es., l'A. del mentitore dipende dal fatto che la frase « io mento » s'interpreta nel senso: « Qualunque sia la mia presente affermazione $x$, $x$ è una menzogna »; e che si identifica questa frase, che chiamiamo $y$, con l'affermazione $x$. Ma in realtà $y$ è di grado diverso da $x$ perchè $x$ è la variabile apparente contenuta in $y$: perciò non può essere identificata con $y$. In altre parole, quando si dice ' io mentisco ', non s'intende che è una menzogna la frase stessa « io mentisco » ma che è una menzogna qualche altra frase cui essa fa riferimento. Russell tuttavia per rendere possibile in matematica quel tipo di asserzione impropriamente espressa con la frase (che dà luogo alle A.) « tutte le proprietà di $x$ », introduceva l'*assioma delle classi* o *assioma di riducibilità*. Egli diceva: « Sia $\varphi x$ una funzione, di qualsiasi ordine, di un argomento $x$ che può essere o un individuo o una funzione di qualsiasi ordine. Se $\varphi$ è dell'ordine immediatamente superiore a $x$, scriviamo la funzione nella forma $\varphi ! x$; e in tal caso chiameremo $\varphi$ una funzione *predicativa*. Così la funzione predicativa di un individuo è una funzione di primo ordine; e per argomenti di tipo più alto le funzioni predicative prendono il posto che le funzioni di primo ordine prendono nei rispetti degli individui. Noi assumiamo allora che ogni funzione è equivalente, per tutti i suoi valori, a qualche funzione predicativa dello stesso argomento » (*Mathematical Logic, ecc., Op. Cit.*, pagina 81-82). Russell riteneva di avere in questo modo salvato il concetto di classe dall'A. e nello stesso tempo di averlo reso ancora utilizzabile nella sua funzione fondamentale, che sarebbe quella di ridurre l'ordine delle funzioni proposizionali; ma l'assioma suscitò molte critiche, che mostrarono specialmente come esso aveva l'effetto di restaurare la possibilità di quelle definizioni impredicative che la teoria dei gradi era diretta ad eliminare (cfr. su tali critiche A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 59, n. 588). Lo stesso Russell nella Introduzione alla seconda edizione dei *Principia Mathematica* (1925) raccomandava l'abbandono dell'assioma di riducibilità.

Ramsey propose allora di dividere le A. in due categorie: le antinomie *logiche* (in senso stretto) che sono quelle esemplificate dall'A. di Russell e che non fanno riferimento alla verità o falsità delle espressioni; e le A. *sintattiche*, esemplificate dall'A. del mentitore, che sono quelle che nascono dal riferimento semantico e si possono perciò anche chiamare *semantiche* o *epistemologiche* (*Foundations of Mathematics*, 1931). Ramsey osservò che le antinomie della seconda specie non compaiono nei sistemi logistici ma solo nei testi che li accompagnano e che pertanto esse possono essere trascurate dalla logica in quanto ha per oggetto la costruzione di sistemi simbolici. Per le A. logiche, invece, Ramsey osservò che basta la teoria semplice dei tipi; la cui regola fondamentale, Carnap, seguendo il suggerimento di Ramsey, ha così formulata: « Un predicato appartiene sempre a un tipo diverso da quello dei suoi argomenti (cioè appartiene a un tipo di livello più alto); e perciò un enunciato non può avere mai la forma ' F (F) ' » (*The Logical Syntax of Language*, § 60 a). Questa regola basta a evitare le definizioni *impredicative* (v.): sicchè la teoria dei tipi semplici è quella oggi più comunemente accettata dai logici, per ciò che concerne le A. logiche.

2° La seconda soluzione fondamentale delle A. riguarda invece le A. *sintattiche* cioè semantico-epistemologiche, che sono quelle nelle quali ricorrono i concetti di vero e falso. Questa soluzione consiste nel considerare quelle A. come proposizioni *indecidibili* cioè come proposizioni sulla cui verità o falsità la struttura della lingua, nella quale esse sono formulate, non permette di decidere nè in un senso nè nell'altro. Mediante un ampliamento della lingua considerata, tali proposizioni possono diventare suscettibili di decisione; ma a sua volta tale ampliamento può dar luogo ad altre proposizioni indecise.

Una soluzione di questo genere era stata già prospettata da Ockham quando, nell'analisi del paradosso del mentitore, aveva riconosciuto il carattere indecidibile degli enunciati autoriflessivi. Così, diceva Ockham, non è legittimo porre che $A$ significhi « $A$ significa il falso ». È certamente possibile che $A$ significhi il falso; ma appunto perchè

è possibile, e soltanto tale, esso non significa nè il vero nè il falso (*Summa Log.*, III, III, 38).

Questo punto di vista è stato oggi rafforzato dal cosiddetto teorema di Gödel secondo il quale è impossibile provare la non contraddittorietà di un sistema logistico con i mezzi di espressione contenuti nello stesso sistema («Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme», in *Monatsh. Math. Phys.*, 1931). Posto ciò, si può intendere come le A. sintattiche nascano quando i predicati vero e falso, riferiti a un linguaggio determinato $S$, sono usati *dentro* questo stesso linguaggio. Dall'altro lato, la contraddizione può essere evitata adoperando i predicati 'vero (in $S_1$)' e 'falso (in $S_1$)' in una sintassi di $S_1$ che non è formulata nello stesso $S_1$ ma in un altro linguaggio $S_2$ (CARNAP, *Logical Syntax of Language*, § 60 b). Questo equivale a dire che l'affermazione «io mentisco» può essere vera al livello di un certo linguaggio e falsa al livello di un altro linguaggio; e che cioè essa rimane indecisa finchè non si è determinato il livello del linguaggio a cui viene riferita. Soluzioni sostanzialmente simili a queste sono state proposte da Quine (*Mathematical Logic*, 1940, cap. VII; cfr. *From a Logical Point of View*, VII, 3) e da Church (*Introduction to Mathematical Logic*, § 57).

**ANTINOMIE KANTIANE** (ingl. *Kantian Antinomies*; franc. *Antinomies kantiennes*; ted. *Kants Antinomien*). La parola A. significa propriamente «conflitto di leggi» (QUINTILIANO, *Inst. Or.*, VII, 7, 1) ma fu estesa da Kant a indicare il conflitto in cui la ragione viene a trovarsi con se stessa in virtù dei suoi stessi procedimenti. Kant parlò delle A. nel campo della cosmologia razionale, cioè della dottrina che ha per oggetto l'idea del *mondo*. Questa idea, come tutte le idee della ragion pura (v. IDEA), nasce dal tentativo, illegittimo secondo Kant, di applicare le categorie a se stesse, cioè dall'uso *riflessivo* delle categorie. L'idea di mondo è infatti «l'unità incondizionata delle condizioni oggettive della possibilità degli oggetti in generale». Le «condizioni oggettive, ecc.», sono le categorie e i princìpi da esse derivati; e l'unità è ancora una categoria. Le A. che sorgono in questo modo sono, secondo Kant, naturali o inevitabili: naturali perchè l'idea di mondo, che ad esse dà origine, per quanto priva di validità empirica e quindi conoscitiva, è formata dalla ragione con un procedimento naturale che consiste nell'applicare alle categorie le stesse categorie, che dovrebbero essere invece applicate soltanto ai fenomeni; inevitabili, perchè una volta formatasi l'idea di mondo come la totalità assoluta, incondizionata, di tutti i fenomeni e delle loro condizioni, non si può in alcun modo evitare di giungere a proposizioni contraddittorie. Kant enumera quattro A. che corrispondono ai quattro gruppi di categorie, cioè alle categorie secondo la qualità, la quantità, la relazione e la modalità. Ecco le quattro A.:

1ª Antinomia. *Tesi*: il mondo ha un inizio nel tempo e, nello spazio, è chiuso dentro limiti. *Antitesi*: il mondo non ha nè inizio nel tempo nè limite nello spazio ma è infinito sia nel tempo che nello spazio.

2ª Antinomia. *Tesi*: ogni sostanza composta consta di parti semplici e non esiste altro che il semplice o ciò che risulta composto dal semplice. *Antitesi*: non esiste al mondo alcuna cosa composta di parti semplici e non esiste in nessun luogo niente di semplice.

3ª Antinomia. *Tesi*: la causalità secondo leggi della natura non è la sola da cui possano essere spiegati i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità della libertà. *Antitesi*: non c'è alcuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo le leggi della natura.

4ª Antinomia. *Tesi*: nel mondo c'è qualcosa che o come sua parte o come sua causa è un essere assolutamente necessario. *Antitesi*: in nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario nè nel mondo nè fuori del mondo come sua causa.

Sia la tesi che l'antitesi di ciascuna di queste A. è dimostrabile con argomenti logicamente ineccepibili: tra l'una e l'altra è quindi impossibile decidere. Il conflitto pertanto rimane e dimostra l'illegittimità della nozione che gli ha dato origine, cioè dell'idea di mondo. Questa, essendo al di là di ogni esperienza possibile, rimane inconoscibile e non può fornire alcun criterio àtto a decidere per l'una o l'altra delle tesi in conflitto. L'illegittimità della nozione di mondo risulta evidente dal fatto che la tesi delle A. presenta un concetto di esso troppo piccolo per l'intelletto, mentre l'antitesi presenta un concetto troppo grande per l'intelletto stesso. Così, se il mondo ha avuto un principio, regredendo empiricamente nella serie dei tempi bisognerebbe arrivare ad un momento in cui questo regresso si arresta; e questo è un concetto del mondo troppo piccolo per l'intelletto. Se invece il mondo non ha avuto un principio, il regresso nella serie del tempo non può mai esaurire l'eternità; e questo è un concetto troppo grande per l'intelletto. Lo stesso si dica per la finità o l'infinità spaziale, per la divisibilità o indivisibilità, ecc. In ogni caso si giunge ad una nozione del mondo che o restringe in angusti limiti la possibilità dell'intelletto di procedere da un termine ad un altro nella serie degli eventi o estende questi limiti a tal punto da rendere insignificante questa stessa possibilità. Pertanto la

soluzione dell'A. non può consistere se non nell'assumere l'idea del mondo non più come realtà ma come una *regola* che sollecita l'intelletto a regredire nella serie dei fenomeni senza potersi mai arrestare a qualche cosa di incondizionato (*Critica R. Pura*, Antinomie, sez. 8). A queste A. della ragion pura Kant aggiunse un'A. della ragion pratica (*Critica R. Pratica*, I, libro II, cap. II, § 1) la quale consiste nel conflitto cui dà luogo il concetto di sommo bene: « O il desiderio della felicità dev'essere la causa movente per la massima della virtù o la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della felicità »; ed una A. del giudizio teleologico (*Critica d. Giud.*, § 70) che è formata dalla tesi « Ogni produzione delle cose materiali è possibile secondo leggi puramente meccaniche » e dall'antitesi « Alcuni prodotti della natura non sono possibili secondo leggi puramente meccaniche ». A proposito delle A. kantiane, Hegel le interpretava come se Kant avesse voluto togliere la contraddizione dal mondo in se stesso e attribuirla alla ragione. E aggiungeva: « È questa una troppo grande tenerezza per il mondo, voler allontanare da esso la contraddizione per trasportarla invece e lasciarla sussistere insoluta nello spirito, nella ragione. In realtà, è lo spirito quello che è così forte da sopportare la contraddizione; ma è anche lo spirito quello che la fa sciogliere » (*Wiss. der Logik*, I, sez. II, cap. II, C, nota 2). In realtà il metodo dialettico (v. DIALETTICA) che è il metodo proprio della ragione, secondo Hegel, procede proprio col passaggio dalla *tesi* all'*antitesi* ed esige perciò sempre la contraddizione; ma è una contraddizione continuamente risoluta nella *sintesi*; perciò mai un'antinomia.

Variamente discusse e interpretate, le A. kantiane non hanno tuttavia dato origine a studi approfonditi sulla loro consistenza logica. Fra gli stessi neo-kantiani non tutti hanno riconosciuto la loro validità; e Renouvier, per es., accettava senz'altro le tesi di esse e rigettava le antitesi, riconoscendo così la finità del mondo nello spazio e nel tempo (*Essais de critique générale*, I, pag. 282). Il risultato raggiunto dalla discussione kantiana delle A. è tuttavia importante. Esso consiste nell'aver messo in quarantena l'idea tradizionale del mondo come totalità assoluta e nell'aver insegnato l'uso critico del concetto di *mondo* (v.).

**ANTIPERISTASI** (gr. ἀντιπερίστασις; lat. *Antiparistasis*). Uno dei modi tradizionali di spiegare il movimento dei proiettili; poichè la natura non permette il vuoto, quando un corpo esce velocemente dal luogo in cui stava, l'aria si precipita in questo luogo e spinge il corpo stesso che passa così ad un altro luogo; e così via, per tutta l'estensione del movimento. A questa spiegazione, Aristotele obiettava che essa non tiene conto del fatto che esiste un corpo che non è mosso da altro: il cielo (*Fis.*, VIII, 10, 267 a 12). La nozione fu criticata da coloro che elaborarono la dottrina dell'*impeto* (v.): per es., da Buridano (*Quaest. super physicam*, VIII, q. 12. Cfr. anche BOVILLO, *De Nihilo*, in *Opera*, 1510, f. 72 v.).

**ANTISTORICISMO** (ingl. *Antihistoricism*; franc. *Antihistoricisme*; ted. *Antihistorismus*). Termine adoperato soprattutto da Croce per designare l'Illuminismo che, come « razionalismo astratto » avrebbe considerato « la realtà divisa in soprastoria e storia, in un mondo di idee o di valori e in un basso mondo che le riflette o le ha riflesse finora in modo fuggevole o imperfetto e al quale converrà una buona volta imporli, facendo succedere alla storia imperfetta o alla storia senz'altro una realtà razionale perfetta » (*La storia*, pag. 51). Da questo punto di vista, sono « antistoriche » tutte le dottrine che distinguono ciò che è da ciò che dev'essere e cioè che non ammettono l'identificazione hegeliana di realtà e razionalità. — In realtà, l'Illuminismo non è « antistoricismo » ma piuttosto « antitradizionalismo », in quanto ha costituito la prima e più radicale condanna della tradizione come portatrice e garante di verità (v. ILLUMINISMO; TRADIZIONE).

**ANTITESI** (gr. ἀντίθεσις; ingl. *Antithesis*; franc. *Antithèse*; ted. *Antithesis*). 1. Contrapposizione: Aristotele dice che la contraddizione è una A. che non ha termine medio (*An. post.*, I, 2, 72 a 10).

2. Uno dei due termini della contrapposizione, quello che si oppone alla tesi. In questo senso Kant chiamò A. il secondo membro dell'*antinomia* (v.) ed Hegel chiamò A. il secondo momento del procedimento dialettico detto appunto « momento dialettico » o « negativo razionale ».

**ANTITETICA** (ted. *Antithetik*). Kant intese con questo termine « un conflitto di conoscenze in apparenza dogmatiche (*thesis cum antithesi*) a nessuna delle quali si attribuisca un diritto prevalente all'assenso ». L'A. si opporrebbe così alla *Tetica* (v.). In particolare, l'A. *trascendentale* è « una ricerca intorno all'antinomia della ragion pura, le sue cause e il suo risultato » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, libro II, cap. II, sez. II).

**ANTITIPIA** (gr. ἀντιτυπία; lat. *Antitypia*; ingl. *Antitypy*). Termine d'origine epicurea (SESTO, *Adv. Math.*, I, 21) adoperato da Leibniz per indicare l'attributo della materia per il quale « essa è nello spazio » e per il quale perciò un corpo è impenetrabile all'altro (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 463, 691).

**ANTROPOLOGIA** (ingl. *Anthropology*; francese *Anthropologie*; ted. *Anthropologie*). L'esposizione sistematica delle conoscenze che si hanno intorno all'uomo. In questo senso generale l'A. è stata ed è una parte di ogni filosofia; ma come disciplina specifica e relativamente autonoma essa

è nata solo in tempi moderni. Kant distinse un'A. *fisiologica* che considera quel che la natura fa dell'uomo da un'A. *pragmatica* che considera invece quello che l'uomo come essere libero fa, oppure può e deve fare, di se stesso (*Antr.*, Pref.). Questa distinzione è rimasta e oggi si parla di una A. *fisica* che considera l'uomo dal punto di vista biologico e cioè nella sua struttura somatica, nei suoi rapporti con l'ambiente, nelle sue classificazioni razziali, ecc., e un'A. *culturale* che considera l'uomo nelle caratteristiche che gli derivano dai suoi rapporti sociali. L'A. fisica si suole a sua volta dividere in paleontologia umana e somatologia. La *paleontologia umana* tratta dell'origine e dell'evoluzione della specie umana, specialmente in base a ciò che è rivelato dai fossili. La *somatologia* tratta di tutti gli aspetti fisici dell'uomo. L'*archeologia* e l'*etnologia* corrispondono, nel campo culturale, alle due scienze precedenti; e la *linguistica* ha il suo oggetto proprio non solo nell'analisi e nella classificazione dei linguaggi ma nella comprensione, attraverso i linguaggi, della psicologia individuale e di gruppo (cfr., R. LINTON, ed. *The Science of Man in the World Crisis*, 1945, 1952[7]). Secondo Lévi-Strauss l'A. si distingue dalla sociologia in quanto tende ad essere la scienza sociale dell'*osservato* mentre la sociologia tende ad essere la scienza sociale dell'*osservatore* (*Anthr. structurale*, 1958, cap. XVII).

I filosofi hanno spesso sottolineato l'importanza dell'A. come scienza filosofica, cioè come determinazione di ciò che l'uomo *deve* essere, nei confronti di ciò che è. Humboldt, per es., voleva che l'A., pur movendo a determinare le condizioni naturali dell'uomo (temperamento, razza, nazionalità, ecc.) mirasse a scoprire, attraverso di esse, l'ideale stesso dell'umanità, la forma incondizionata, alla quale nessun individuo si adegua mai perfettamente ma che rimane lo scopo cui tutti gli individui tendono ad avvicinarsi (*Schriften*, I, pag. 388 sgg.). In tal senso l'A. è stata intesa da Scheler (*Il posto dell'uomo nel cosmo*, 1928) che perciò la colloca in un posto intermedio tra la scienza positiva e la metafisica. — Più specificamente il còmpito dell'A. filosofica dovrebbe essere quello di considerare l'uomo non già semplicemente come natura, come vita, come volontà, come spirito, ecc., ma precisamente come uomo e cioè di riportare il complesso delle condizioni o degli elementi che lo costituiscono al suo modo di esistenza specifico. Tale è l'esigenza prospettata, per es., da Biswanger (*Ausgewählte Vorträge und Ausätze*, I, pag. 176). E in questo senso il *Saggio sull'uomo* (1944) di Cassirer è una ricerca di A. filosofica che si accentra intorno al concetto dell'uomo come *animal symbolicum*, cioè come animale che parla e crea l'universo simbolico della lingua, del mito e della religione.

**ANTROPOMORFISMO** (inglese *Anthropomorphism*; franc. *Anthropomorphisme*; ted. *Anthropomorphismus*). S'indica con questo nome la tendenza a interpretare ogni tipo o specie di realtà nei termini del comportamento umano o per somiglianza o analogia con questo comportamento. « Credenze antropomorfiche » o « antropomorfismi » sono dette solitamente le interpretazioni di Dio in termini di condotta umana. Una critica di tale A. fu già fatta da Senofane di Colofone. « Gli uomini, egli disse, credono che gli dèi hanno avuto nascita e hanno voce e corpo simili al loro » (Fr. 14, Diels) perciò gli Etiopi fanno i loro dèi camusi e neri, i Traci dicono che hanno occhi azzurri e capelli rossi; e anche i buoi, i cavalli, i leoni, se potessero, imaginerebbero i loro dèi a loro somiglianza (Fr. 16, 15). — Ma l'A. non appartiene soltanto al dominio delle credenze religiose. L'intera scienza moderna si è venuta formando attraverso una progressiva liberazione dall'A. e lo sforzo di considerare le operazioni della natura non secondo la loro somiglianza con quelle dell'uomo, ma *juxta propria principia*.

**ANTROPOSOFIA** (ingl. *Anthroposophy*, francese *Anthroposophie*; ted. *Anthroposophie*). Il termine fu creato da J. P. V. Troxler per indicare, la dottrina naturale della conoscenza umana (*Naturlehre der menschlichen Erkenntnis*, 1828) e ripreso da R. Steiner quando, nel 1913 si distaccò dal movimento teosofico e volle sottolineare l'importanza della dottrina intorno alla natura e al destino dell'uomo. Cfr. STEINER, *Die Rätsel der Philosophie*, 2 voll., 1924-26 (v. TEOSOFIA).

**APAGOGICO, PROCEDIMENTO.** Vedi ABDUZIONE; RIDUZIONE.

**APATIA** (gr. ἀπάθεια; ingl. *Apathy*; franc. *Apathie*; ted. *Apathie*). Il termine propriamente significa insensibilità; ma nell'uso filosofico antico esso designò l'ideale morale dei Cinici e degli Stoici, cioè l'indifferenza verso tutte le emozioni e il disprezzo di esse: indifferenza e disprezzo raggiunti attraverso l'esercizio della virtù. In questo senso, per cui l'insensibilità non è una dote nativa e naturale, ma un ideale di vita difficile a raggiungersi, Cinici e Stoici videro nell'A. la felicità stessa (DIOG. L., VI, 1, 8-11). Kant vide nell'A. un nobile ideale, ma aggiunse che la natura fu saggia a dare all'uomo la simpatia, per guidarlo provvisoriamente e cioè prima che la ragione raggiunga in lui la sua maturità, come un aiuto o appoggio sensibile alla legge morale e surrogato temporaneo della ragione (*Antr.*, § 75). L'età moderna e contemporanea, nonostante la grande suggestione che l'etica stoica ha sempre esercitato, non si mostra propensa all'ideale dell'A., giacchè essa è portata a riconoscere il valore positivo delle emozioni e

ad evitare, perciò, la condanna sommaria e totale di esse che è inclusa nella nozione di apatia (v. EMOZIONE).

**APEIRON** (gr. ἄπειρον). L'infinito o l'indeterminato: secondo Anassimandro di Mileto, il principio e l'elemento primordiale delle cose. Esso non è una miscela dei vari elementi corporei, in cui questi siano compresi ognuno con le sue qualità determinate; ma piuttosto è una materia in cui gli elementi non sono ancora distinti e che perciò, oltre che infinita, è anche indefinita o indeterminata (Diels, A, 9). Questa duplice determinazione di infinità nel senso di inesauribilità e di indeterminatezza è poi rimasta per molto tempo attaccata al concetto di *infinito* (v.).

**APERTO** (ingl. *Open*; franc. *Ouvert*). Aggettivo adoperato frequentemente in senso metaforico nel linguaggio comune e filosofico per indicare atteggiamenti o istituzioni che ammettono la possibilità di una partecipazione o comunicazione estesa o addirittura universale. Uno « spirito aperto » è uno spirito accessibile a suggerimenti, consigli, critiche che gli vengono dagli altri o dalla stessa situazione e che è disposto a tenere nel massimo conto, cioè senza pregiudizi, tali suggerimenti. Una « società aperta » è una società che rende possibile per vie pacifiche la correzione delle proprie istituzioni (K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London, 1945). Bergson chiamò società aperta quella che « abbraccia l'umanità intera » (*Deux sources*, 1932, I; trad. ital., pag. 28). C. Morris ha parlato di un « io aperto » (*The Open Self*, 1948), A. Capitini di una « religione aperta » (*Religione aperta*, 1955).

**APOCATASTASI** (gr. ἀποκατάστασις; lat. *Restitutio*; ingl. *Apocatastasis*; franc. *Apocatastasis*; ted. *Apokatastasis*). È la teoria propria dei Padri orientali che prevede la restituzione finale del mondo e di tutti gli esseri che esso contiene alla condizione perfetta e felice che avevano all'origine. Si tratta quindi di una nozione diversa da quella del movimento ciclico del mondo che fu propria degli antichi (Pitagorici, Anassimandro, Stoici, ecc.) la quale interpreta la vita del mondo come la ricorrenza di un ciclo sempre identico, che si ripete infinite volte (v. CICLO DEL MONDO). Secondo Origene, il mondo sensibile si è formato con la caduta delle sostanze intellettuali che abitavano nel mondo intellegibile, caduta dovuta a un atto libero di ribellione a Dio, al quale parteciparono tutti gli esseri soprasensibili ad eccezione del solo Figlio di Dio. Da questa caduta e dalla degenerazione che ne è seguita, gli esseri si risolleveranno espiando, con una serie di vite successive, in vari mondi, il loro peccato iniziale e saranno infine restituiti alla loro condizione primitiva (*In Johann.*, I, 16, 20). Origene ammette così una pluralità successiva di mondi, ma corregge lo Stoicismo nel senso che questi mondi non sono la ripetizione gli uni degli altri. La libertà di cui gli uomini sono dotati impedisce tale ripetizione (*Contra Cels.*, IV, 67-68). Un concetto analogo è espresso da Gregorio di Nissa che interpreta il succedersi dei mondi come il teatro della progressiva rieducazione degli esseri alla condizione beata originaria. Gregorio afferma anche recisamente il carattere universale dell'A.: « Perfino l'inventore del male (cioè il demonio), unirà la propria voce all'inno di gratitudine al Salvatore » (*De hom. opif.*, 26). Nell'età moderna una dottrina analoga è stata sostenuta da Renouvier nella *Nuova Monadologia* (1899): viene qui ripresa la tesi di Origene di una pluralità di mondi successivi e del passaggio da un mondo all'altro determinato dall'uso che l'uomo fa della libertà in ciascuno di essi; e la si corregge solo nel senso che « la fine raggiunta si ricongiunge col principio, non nell'indistinzione delle anime, ma nell'umanità perfetta, che è la società umana perfetta ». La dottrina dell'A. si distingue dalla concezione classica dei cicli del mondo in due punti principali: 1° i mondi che si succedono non sono la ripetizione identica l'uno dell'altro perchè attraverso di essi si realizza progressivamente il ripristino dello stato perfetto originario; 2° il succedersi dei mondi non è senza principio e senza fine perchè comincia dalla caduta delle intelligenze celesti e termina con l'apocatastasi.

**APODISSI.** V. DIMOSTRAZIONE.

**APODITTICA** (lat. *Apodictica*; ted. *Apodiktik*). La parte della logica che ha per oggetto la dimostrazione. Il nome fu usato da alcuni logici del '600, per es., da Jungius. « Tra le parti della logica speciali, egli diceva, precede per dignità quella che ha per oggetto la verità necessaria, cioè la verità propriamente detta e che ci conduce attraverso l'apodissi cioè la dimostrazione alla scienza, sicchè giustamente viene chiamata sia *apodittica* sia *epistemonica* » (*Logica Hamburgensis*, 1638, IV, I, cap. I, § 1). Questo nome è stato poi raramente usato (cfr., ad es., BOUTERWEK, *Ideen zu einer Apodiktik*, 1799).

**APODITTICO** (gr. ἀποδεικτικός; lat. *Apodicticus*; franc. *Apodictique*; ted. *Apodiktisch*). 1. Dimostrativo. Questo è il significato generale e fondamentale del termine: significato che esso ha in Aristotele sia quando Aristotele lo riferisce alla proposizione (*An. Pr.*, I, 1, 24 a 30) sia quando lo riferisce alla scienza, definita come « abito dimostrativo » (*Et. Nic.*, VI, 3, 1139 b 31).

2. Necessario. Questo secondo significato è stato introdotto come significato primario da Kant che chiamò A. i giudizi in cui l'affermazione o la negazione si considera come necessaria. « La proposizione A., scrisse Kant, pensa il giudizio assertorio

determinato attraverso le leggi dello stesso intelletto e perciò affermato *a priori*; ed esprime così una necessità logica» (*Crit. R. Pura*, § 9, 4). Questa, ovviamente, non è la necessità della dimostrazione. Kant però non escluse neppure il significato tradizionale perchè divise le proposizioni apodittiche in quelle dimostrabili e quelle immediatamente certe (*Ibid.*, Dottrina del metodo, cap. I, sez. I [A 736, B 764]). L'uso di Kant è stato seguito da Husserl che ha parlato di «visione A.» e di «evidenza A.» (*Ideen*, I, § 137), nonchè dell'Ego A.: «apodittico nelle sue intenzionalità che sono a loro volta apoditticamente incluse in esso e che apoditticamente devono essere esplicate» (*Die Krisis*, § 71).

**APOFANSI.** V. ENUNCIATO.

**APOFANTICA** (ingl. *Apophantic*). Termine adoperato da Hamilton per indicare la dottrina del giudizio (*Lectures on Logic*, I, 1866, pag. 225).

**APOFANTICO** (gr. ἀποφαντικός; ingl. *Apophantic*; franc. *Apophantique*; ted. *Apophantisch*). Dichiarativo o rivelativo. Aristotele chiamò A. l'enunciato che può essere detto vero o falso e ritenne che questo tipo di enunciato fosse il solo oggetto della logica: dalla quale perciò cadono fuori le preghiere, i comandi, ecc. la cui considerazione appartiene alla retorica o alla poetica. (*De interpr.*, 4, 17a 2). Questo significato è rimasto fissato nell'uso filosofico.

**APOFATICA, TEOLOGIA.** V. TEOLOGIA NEGATIVA.

**APOFATICO** (gr. ἀποφατικός; ingl. *Apophatic*; franc. *Apophatique*; ted. *Apophatisch*). Negativo cioè, secondo Aristotele, che «separa una cosa da un'altra», cioè nega l'appartenenza di un predicato ad un soggetto (*An. Pr.*, I, 1, 24 a, 19). G. P.

**APOLLINEO-DIONISIACO** (ingl. *Apollonian-Dionysian*; franc. *Apollinien-dionysiaque*; tedesco *Apollinisch-dionysisch*). L'antitesi tra apollineo e dionisiaco fu espressa da Schelling come quella tra la forma e l'ordine da un lato e l'oscuro impulso creativo dall'altro. Questi due aspetti sono da riconoscersi in ogni momento poetico (*Phil. der Offenbarung*, 24 in *Werke* II, 4, p. 25). Hegel a sua volta si riferiva a questa antitesi: «Il vero è un trionfo bacchico, dove non c'è persona che non sia ebbra; e poichè questo trionfo risolve ogni momento che tènde a separarsi, così è anche una trasparente e semplice quiete» (*Phänom. des Geistes*, Intr., III, 2; trad. ital., p. 40). Ripresa da Riccardo Wagner (*Die Kunst und die Revolution*, 1849) l'antitesi è stata resa popolare da Nietzsche che si avvalse di essa nella *Nascita della tragedia* (1871) per spiegare l'arte e la vita della Grecia antica. Lo spirito apollineo domina l'*arte plastica*, che è armonia di forme, lo spirito dionisiaco domina la *musica*, che è invece priva di forma perchè è ebbrezza ed esaltazione entusiastica. Soltanto in virtù dello spirito dionisiaco, i Greci riuscirono a sopportare l'esistenza. Sotto l'influenza della verità contemplata l'uomo greco vedeva dappertutto l'aspetto orribile e assurdo dell'esistenza: l'arte gli venne in soccorso, trasfigurando l'orribile e l'assurdo in imagini ideali, per virtù delle quali la vita fu resa accettabile (*Geburt der Tragödie*, § 7). La trasfigurazione fu compiuta dallo spirito dionisiaco, modulato e disciplinato dallo spirito apollineo, e dètte luogo alla tragedia e alla commedia. Più tardi Nietzsche vide nello spirito dionisiaco il fondamento stesso dell'arte in quanto questa «corrisponde agli stati di vigore animale» (*Wille sur Macht*, § 361, ed. Kröner, 802). Lo stato apollineo non è che la risultanza estrema dell'ebbrezza dionisiaca, una specie di semplificazione e concentrazione dell'ebbrezza stessa. Lo stile classico rappresenta questo stato ed è la forma più elevata del sentimento di potenza. Sull'esempio di Nietzsche, Spengler ha chiamato apollinea «l'anima della cultura antica che ha scelto il corpo individuale presente e sensibile come tipo ideale della estensione». Apollinei sono «la statica meccanica, i culti materiali degli dèi dell'Olimpo, le città greche politicamente isolate, la sorte di Edipo e il simbolo del fallo» (*Untergang des Abendlandes*, I, 3, 2, § 6). Questa caratterizzazione come quella corrispondente di *faustismo* (v.) è perfettamente arbitraria e fantastica.

**APOLOGETICA** (ingl. *Apologetics*; franc. *Apologétique*; ted. *Apologetik*). La disciplina che ha per oggetto la difesa (apologia) di un determinato sistema di credenze. Il termine viene più frequentemente riferito alla difesa delle credenze religiose: per es., «A. cristiana».

**APOLOGISTI** (ingl. *Apologists*; franc. *Apologistes*; ted. *Apologeten*). Si chiamano con questo nome i Padri della Chiesa del II secolo che scrivevano in difesa (apologia) del Cristianesimo contro gli attacchi e le persecuzioni che gli venivano mossi. La prima apologia di cui si abbia notizia (ma ne rimane solo un frammento) è la difesa presentata all'imperatore Adriano intorno al 124 da Quadrato, discepolo degli Apostoli. Il principale dei Padri A. è Giustino. Altri autori di apologie sono Taziano, Atenagora, Teofilo, Ermia. Coi Padri A. comincia l'attività filosofica cristiana. La tesi comune che essi difendono è che il Cristianesimo è la sola filosofia sicura ed utile ed è il risultato ultimo al quale la ragione deve giungere. I filosofi pagani conobbero semi di verità che essi non potettero intendere appieno: i Cristiani conoscono la verità intera perchè Cristo è il *logos*, cioè la ragione stessa della quale partecipa tutto il genere umano. L'apologetica di questi Padri costituisce perciò il primo tentativo di inserzione del Cristianesimo nella storia della filosofia classica.

**APONIA** (gr. ἀπονία; ingl. *Aponia*; franc. *Aponie*; ted. *Aponie*). *L'assenza di dolore* come piacere stabile, e quindi eticamente accettabile, nell'etica di Epicuro (Fr. 2, Usener).

**APOREMA** (gr. ἀπόρημα; ingl. *Aporem*; francese *Aporème*; ted. *Aporem*). In Aristotele (*Top.*, VIII, 11, 162 a), è definito come un ragionamento dialettico che conclude ad una contraddizione, e quindi che non permette di stabilire per quale dei due corni della contraddizione stessa si debba scegliere. G. P.

**APORETICA** (ingl. *Aporetic*; franc. *Aporétique*; ted. *Aporetik*). Così Nicolai Hartmann ha chiamato (da aporia = dubbio) quello stadio della ricerca filosofica che consiste nel mettere alla luce i problemi cioè tutti quegli aspetti dei fenomeni che non sono stati compresi e che perciò costituiscono le aporie naturali (*Systematische Philosophie*, § 5).

**APORIA** (gr. ἀπορία; ingl. *Aporia*; franc. *Aporie*; ted. *Aporie*). Questo termine viene usato nel senso di dubbio *razionale* cioè di difficoltà inerente a un ragionamento e non di stato soggettivo di incertezza. Essa è perciò il dubbio *oggettivo*, l'effettiva difficoltà di un ragionamento o della conclusione cui un ragionamento mette capo. Per es., « Le A. di Zenone d'Elea sul movimento », « Le A. dell'infinito », ecc.

**A POSTERIORI.** V. A PRIORI.

**APPARENZA** (gr. τὸ φαινόμενον; lat. *Apparentia*; ingl. *Appearance*; franc. *Apparence*; tedesco *Erscheinung*). Questo termine ha avuto nella storia della filosofia due significati simmetricamente opposti. Esso è stato inteso: 1° come nascondimento della realtà; 2° come manifestazione o rivelazione della realtà stessa. Secondo il significato 1°, l'A. vela od oscura la realtà delle cose sicchè questa non si può conoscere se non procedendo al di là dell'A. e prescindendo da essa. Secondo il significato 2°, l'A. è ciò che manifesta o rivela la realtà stessa, sicchè questa trova nell'A. la sua verità, il suo disvelamento. In base al significato 1° conoscere significa liberarsi dall'A.; in base al significato 2° conoscere significa affidarsi all'A., lasciarla apparire. Nel primo caso, il rapporto tra A. e verità è di contrarietà e di opposizione; nel secondo, è di simiglianza o di identità. Queste due concezioni dell'A. si sono variamente intrecciate nella storia della filosofia occidentale. Da un lato questa è nata dallo sforzo di raggiungere un sapere più saldo procedendo al di là dell'A., cioè delle opinioni, dei sensi, delle credenze popolari o mitiche. Dall'altro, ha cercato, con altrettanta costanza, di dar conto delle A. (« salvare i fenomeni ») riconoscendo così che in essa si manifesta, in qualche misura, la realtà stessa.

Il contrasto tra A. e realtà fu per la prima volta stabilito in modo netto e tagliente da Parmenide d'Elea che contrappose « la via della verità e della persuasione », che ha per oggetto l'essere, la sua unità, inevitabilità e necessità, alla « via dell'opinione » che ha per oggetto il non essere, cioè il mondo sensibile nel suo divenire. Ma il mondo dell'opinione e il mondo dell'A. coincidono, secondo Parmenide: « Anche questo imparerai: come siano verosimilmente le *cose apparenti* per chi le esamini in tutto e per tutto » (Fr. 1, 31, Diels). La stessa coincidenza tra A. e opinione, opinione e sensazione è presupposta da Platone, che interpreta il principio protagoreo dell'*homomensura* come se significasse « quali le cose appaiono a me tali sono per me » e pertanto come se identificasse conoscenza e sensazione (*Teet.*, 152 a). D'altra parte il mondo dell'opinione è, secondo la *Repubblica*, il mondo sensibile diviso nei suoi due segmenti delle ombre e imagini riflesse, e delle cose e degli esseri viventi (*Rep.*, VI, 510). Di questo mondo delle A. sensibili non si può avere, secondo Platone, che conoscenza verosimile o probabile, data la sua natura incerta e sfuggente: conoscenza che differisce non di grado ma di qualità dalla conoscenza scientifica o razionale che ha per oggetto l'essere (*Tim.*, 29). Lo stesso Platone tuttavia affermando che l'oggetto dell'opinione sta all'oggetto della conoscenza come l'imagine sta al modello (*Rep.*, VI, 510 a), ammise un rapporto di somiglianza o di corrispondenza tra A. e realtà. Ma il passo decisivo fu fatto da Aristotele che riconobbe la *neutralità* dell'A. sensibile: questa, sia come sensazione, sia come imagine può essere tanto vera che falsa. Certamente hanno torto coloro che ritengono che è vero tutto ciò che appare giacchè questi dovrebbero ammettere anche la realtà dei sogni; e, rispetto al futuro, non potrebbero stabilire alcuna differenza tra il parere dell'esperto (per es., del medico che fa la prognosi) e il parere dell'ignorante (*Met.*, IV, 5, 1010 b 1 sgg.). L'A. non contiene quindi nessuna garanzia di verità e solo il giudizio intellettuale su di essa può certificarla o confutarla. Ma d'altronde essa è il punto di partenza della stessa ricerca scientifica la quale, come è chiarito da ciò che i matematici fanno rispetto alle A. astronomiche, deve partire dalle A. fisiche e quindi dall'osservazione delle cose viventi e delle loro parti per poi passare alla considerazione delle ragioni e delle cause (*De part. anim.*, I, 1, 639 b 7). In altri termini l'A. è il punto di partenza per la ricerca della verità la quale però viene riconosciuta nella sua necessità solo mediante l'uso dei principî dell'intelletto.

Nell'ultimo periodo della filosofia greca la nozione di A. acquista un'importanza predominante.

Da un lato gli Scettici fanno dell'A. il criterio della verità e della condotta, ritenendo impossibile procedere al di là di essa e giudicare su di essa (SESTO EMP., *Ip. Pirr.*, I, 21-24; II, 18-21). Dall'altro lato i Neo-platonici sono portati a considerare l'intero mondo sensibile come l'A., cioè la manifestazione, del mondo intellegibile, e quest'ultimo come l'A. o l'imagine di Dio stesso: pensiero che sarà ereditato da Scoto Eriugena: « Tutto ciò che s'intende e si sente non è altro che l'apparizione dell'apparente, la manifestazione dell'occulto (*De divis. nat.*, III, 4) ». Da questo punto di vista « il mondo è una *teofania*, ogni opera della creazione manifesta l'essenza di Dio che perciò diventa apparente e visibile in essa e per essa » (*Ibid.*, I, 10; V, 23).

Lungo l'una o l'altra di queste due vie procede quella che si potrebbe chiamare la rivalutazione dell'A. del mondo moderno. Lungo la prima procede quella che si potrebbe chiamare la rivalutazione empiristica. Già nella Scolastica del '300, Pietro Aureolo partendo dalla negazione di ogni realtà universale e nell'intento di eliminare la *species* come intermediaria della conoscenza intellettuale, affermava che « le cose stesse sono viste dalla mente e ciò che si vede non è una qualche forma speculare ma è la cosa stessa nel suo essere apparente (*esse apparens*) e questo essere apparente è ciò che chiamiamo concetto o rappresentazione oggettiva » (*In Sent.*, I, d. 9, a. 1). La distinzione tra il senso e l'intelletto non dipende perciò dalla natura dell'oggetto appreso ma dal modo di apprendere. Al senso e all'imaginazione le cose appaiono sotto le condizioni della quantità mentre l'intelletto astrae da ciò che è quantitativo e materiale (*Ibid.*, I, d. 35, a. 1). Ma è solo nel mondo moderno, a partire dal sec. XVII, che la filosofia riconosce esplicitamente il carattere reale dell'apparenza. Hobbes è forse il primo che fa a chiare lettere questo riconoscimento. « Di tutti i fenomeni che ci circondano, egli dice, il più meraviglioso è proprio l'apparire. Certo tra i corpi naturali alcuni posseggono in sè gli esemplari di tutte le cose e altri di nessuna cosa. Di conseguenza, se i fenomeni sono i princìpi per conoscere le altre cose, bisogna dire che la sensazione è il principio per conoscere gli stessi princìpi e che da essa deriva tutta quanta la scienza. Per indagare le cause della sensazione non si può perciò partire da altro fenomeno che non sia la sensazione stessa » (*De corp.*, 25, § 1). L'A. reale viene così da Hobbes identificata con la sensazione e assunta come punto di partenza dell'indagine che concerne le cose non create dall'uomo (al modo in cui le definizioni sono il punto di partenza per l'indagine delle cose create dall'uomo, cioè degli enti matematici e politici). Con queste parole di Hobbes era posto il fondamento dell'empirismo moderno. Esso, mentre sottolineava il carattere relativo e soggettivo delle A. sensibili, le assunse come l'unico fondamento della conoscenza umana. Locke osserva che se i nostri sensi venissero modificati e resi più pronti ed acuti, l'A. delle cose muterebbe completamente; ma con ciò essa diverrebbe anche incompatibile con l'essere nostro o almeno con i bisogni della nostra vita (*Saggio*, II, 23, 12). « A. sensibili » sono le idee di cui parla Berkeley (*Principles*, 33) e le impressioni di cui parla Hume (*Treatise*, II, 5). « Fenomeni o apparizioni » sono, secondo Leibniz, tutti i dati di cui dispone il soggetto pensante; e la distinzione tra A. reali e A. illusorie si fa solo considerando da un lato la vivacità, la molteplicità e la coerenza delle A. stesse, dall'altro la possibilità di predire i fenomeni futuri da quelli passati e presenti (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 443-44).

Con ciò l'A. ha perduto il suo carattere ingannevole e si apre la via alla distinzione kantiana tra A. (*Erscheinung*) e parvenza (*Schein*). Le A. sono i fenomeni, come oggetti dell'intuizione sensibile e in generale dell'esperienza e i fenomeni sono realtà, anzi le sole realtà che l'uomo possa conoscere e di cui possa parlare. « Io non dico, afferma Kant, che i corpi *paiano* semplicemente esseri esterni o che l'anima mia *paia* semplicemente data nella mia autocoscienza, quando affermo che le qualità dello spazio e del tempo, secondo le quali, come condizione della loro esistenza, pongo quelli e questa, sono nel mio modo di intuire e non in questi oggetti. Sarebbe un errore il mio, se facessi una pura parvenza di ciò che devo considerare come fenomeno » (*Crit. R. Pura*, Estetica trascendentale, Osservazioni gen., 3). L'affermazione: « I sensi ci rappresentano gli oggetti come appaiono, l'intelletto come sono » viene interpretata da Kant nel senso che l'intelletto rappresenta gli oggetti nella connessione universale dei fenomeni (il che non dice che essi siano indipendenti dalla relazione con l'esperienza possibile e quindi dalle « A. sensibili ») (*Ibid.*, Analitica dei princìpi, cap. III). L'A. fenomenica è dunque chiamata tale solo per sottolinearne le connessioni con le condizioni soggettive del conoscere e per distinguerla dall'ipotetica conoscenza noumenica in modo da poterne chiaramente stabilire i limiti (v. FENOMENO).

Dall'altro lato la stessa negazione del carattere ingannevole dell'A., è stata utilizzata, nella filosofia moderna, per ribadire il carattere assoluto della conoscenza umana. Così Hegel vede nell'A. fenomenica l'essenza stessa. A. ed essenza non si oppongono ma s'identificano: l'A. non è che l'essenza che esiste nella sua immediatezza. « L'apparire, egli dice, è la determinazione per mezzo di cui l'essenza non è essere ma essenza; e l'apparire sviluppato è

il fenomeno. L'essenza non è perciò dietro o di là del fenomeno; ma, perciò appunto che l'essenza è quel che esiste, l'esistenza è il fenomeno » (*Enc.*, § 131). Vero è che come determinazione « immediata », l'A. è destinata, secondo Hegel, ad essere assorbita o superata da altre determinazioni, riflesse o mediate, nello sviluppo dialettico dell'Idea assoluta; ma è pur vero che l'intera dottrina di Hegel è sorretta dal pensiero che non c'è realtà così recondita che in qualche modo non si manifesti ed appaia. Nella filosofia contemporanea questo punto di vista ha trovato la sua migliore espressione per opera di Heidegger. « Quale significato dell'espressione ' fenomeno ' è quindi da tener ben fermo il seguente: ciò che si manifesta in se stesso, il rivelato... Questo manifestarsi lo definiamo come apparire (*Scheinen*). Anche in greco l'espressione *phainomenon*, ha questo significato: ciò che ha l'aspetto di apparente, A. ... Soltanto perchè qualcosa, in virtù del suo senso, pretende in generale di manifestarsi, cioè di essere fenomeno, è possibile che essa si manifesti come qualcosa che non è, cioè abbia l'aspetto di... Noi riserviamo al termine ' fenomeno ' il significato positivo e originario di *phainomenon* e distinguiamo fenomeno da A., considerando quest'ultima come una modificazione privativa di fenomeno » (*Sein und Zeit*, § 7 A). Questo tuttavia non vuol dire che la filosofia contemporanea ha identificato l'essere con l'apparenza. Essa ha piuttosto riproposto in nuova forma il problema del loro rapporto passando a considerare questo rapporto in forma oggettiva od ontologica cioè senza riferimento ad una qualsiasi soggettivazione idealistica. Non è senza ragione che l'ultima opera importante nella quale sia stato dibattuto nella forma tradizionale il problema del rapporto tra apparenza e realtà appartiene a un idealista: F. H. Bradley (*A. e Realtà*, 1893). Soprattutto per l'influenza dell'impostazione fenomenologica (vedi FENOMENOLOGIA) la considerazione del rapporto tra l'apparire e l'essere è stata sottratta completamente sia al dualismo tra questi due termini sia agli altri dualismi coi quali veniva di solito interpretata, come quello tra sensazione e pensiero, soggettività e oggettività, ecc. L'intero rapporto si colloca sul piano oggettivo delle esperienze diverse o dei gradi diversi di esperienza. Un filosofo che fonda le sue costruzioni su un gruppo di esperienze o su un dato tipo di realtà, che perciò in qualche modo privilegia e considera fondamentale, è portato a valutare meno reali o significanti e in qualche modo semplicemente « apparenti » le altre forme di esperienza o gli altri tipi di realtà. E, per es., chi privilegia l'esperienza interiore o coscienza, è portato a considerare come meno significante o in qualche modo solo « apparente » l'esperienza esterna o sensibile; o reciprocamente. Ma in ogni caso anche ciò che si dichiara apparente viene assunto come A. di qualche cosa; perciò dotata, già come A., di un suo grado o misura di realtà. Sicchè la relazione tra realtà e A. viene a configurarsi come relazione tra realtà e imagine o realtà e simbolo e, in ogni caso, tra due gradi o determinazioni oggettive.

**APPERCEZIONE** (ingl. *Apperception*; francese *Apperception*; ted. *Apperzeption*). Il significato specifico di questa parola è stato per la prima volta chiarito da Leibniz come *consapevolezza delle proprie percezioni*. Dice Leibniz: « La percezione della luce o del colore, per es., di cui abbiamo l'A., è composta di molte piccole percezioni di cui non abbiamo l'A.; e un rumore che noi percepiamo ma a cui non facciamo attenzione diviene appercepibile se subisce un piccolo aumento » (*Nouv. Ess.*, II, 9, 4). Mentre le percezioni appartengono anche agli animali e alle piante, l'A. è propria dell'uomo in quanto le sue percezioni sono accompagnate dalla « potenza di riflettere ». Tuttavia, quando egli è ridotto ad uno stato di letargia, la riflessione e l'A. cessano (*Ibid.*, II, 9, 14). — Nello stesso senso l'A. fu assunta da Wolff che la definì l'attività per la quale noi percepiamo noi stessi come soggetti percipienti e ci distinguiamo perciò dalla cosa percepita (*Psychol. ration.*, § 13). Ora questa è, secondo Kant, l'A. empirica, che va distinta dall'*A. pura*. Con la prima « io accompagno con la coscienza ciascuna delle rappresentazioni »; con la seconda « le compongo tutte l'una con l'altra e sono consapevole della loro sintesi ». L'A. pura o « trascendentale » è « l'io penso » che « deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni: giacchè altrimenti bisognerebbe imaginare in me qualche cosa che non potesse esser pensata, il che significa che la rappresentazione sarebbe impossibile o, almeno per me, non sarebbe affatto » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei concetti, § 16). La caratteristica fondamentale dell'A. pura è quella dell'*oggettività*: essa è cioè il fondamento della costituzione unitaria degli oggetti e dei rapporti che essi hanno tra loro. Infatti, l'unità di un oggetto singolo e degli oggetti fra loro non è costituita dal rapporto soggettivo fra le rappresentazioni, cioè dal rapporto che le rappresentazioni trovano nell'A. empirica (o coscienza intuitiva); ma dal rapporto oggettivo la cui possibilità è l'A. pura o coscienza discorsiva (riflessiva). Difatti in base all'A. empirica si potrebbe soltanto dire: « Ogni volta che sollevo un corpo, sento un'impressione di peso » e così stabilire un rapporto puramente soggettivo, seppure costante, tra il sollevamento di un corpo e l'impressione di peso (cioè tra due rappresentazioni). Questo non autorizzerebbe a dire oggettivamente: « Il corpo è pesante ». Quest'affermazione si può enunciare solo

perchè il legame tra il corpo e la pesantezza è stabilito oggettivamente dall'A. pura (*Ibid.*, § 19). In questo senso, l'A. pura è « il principio dell'unità sintetica » che condiziona ogni altra sintesi cioè ogni altra conoscenza perchè ogni conoscenza è, secondo Kant, una sintesi tra un dato sensibile e una forma *a priori*. L'A. è il principio originario della conoscenza in quanto è la condizione dell'uso empirico delle categorie. Kant ha insistito sul carattere puramente formale dell'A. pura, intendendo che essa non è una realtà psicologica o di altra natura ma una *possibilità*, quella dell'unificazione dell'esperienza, considerata come « spontaneità » o attività soggettiva, cioè dell'intelligenza (*Ibid.*, § 25). In altre parole essa è solo « la coscienza pura di quell'attività che costituisce il pensiero » (*Antr.*, § 7). Dalla interpretazione in senso realistico dell'A. pura cioè dall'intenderla non più come condizione o possibilità della conoscenza, ma come attività creatrice della conoscenza stessa, Fichte derivò la nozione dell'io come Autocoscienza assoluta, creatrice del suo mondo, con la quale s'inizia l'Idealismo romantico (v. IDEALISMO; Io). In senso psicologico-metafisico, il concetto di A. fu pure inteso da Maine de Biran che chiamò « A. interna immediata » la coscienza che l'io ha di se stesso come « causa produttrice » nell'atto di distinguersi dall'effetto sensibile che la sua azione determina (*Œuvres inédites*, ed. Naville, I, pag. 9; III, pag. 409-10).

Un nuovo concetto dell'A. fu dato da Herbart come fondamento per intendere il meccanismo della vita rappresentativa. L'A. fu intesa da Herbart come il rapporto tra masse diverse di rappresentazioni il quale fa sì che una massa si appropri dell'altra al modo stesso in cui le nuove percezioni del senso esterno vengono accolte ed elaborate dalle rappresentazioni omogenee più vecchie. Questo fenomeno per cui una massa rappresentativa, detta *appercipiente*, accoglie ed assimila a sè una o più rappresentazioni omogenee, dette *appercepite*, è il fenomeno dell'A., che Herbart identificò col senso interno (*Psychol. als Wissenschaft*, II, § 125). Questa nozione fu molto adoperata nella psicologia e nella pedagogia dell'800 soprattutto per chiarire il fenomeno dell'apprendimento e per riconoscere le condizioni psicologiche che lo facilitano. Sul carattere attivo dell'A. come l'atto per il quale un contenuto psichico viene portato ad una più chiara comprensione, insistè Wundt che parlò anche di una « psicologia dell'A. » che avrebbe dovuto contrapporsi alla dominante psicologia associazionistica appunto per il maggiore rilievo riconosciuto alla attività direttiva e ordinativa dell'A. (*Physiologische Psychologie*, II, pag. 454). Wundt parlò pure nella sua *Psicologia dei popoli* di una « A. animatrice » come di una specifica funzione psicologica, consistente nel credere vive tutte le cose, funzione che sarebbe alla base del mito e quindi anche della religione e dell'arte. — Il termine è caduto in disuso nella filosofia contemporanea.

**APPETIZIONE** (gr. ὄρεξις; lat. *Appetitio*, *Appetitus*; ingl. *Appetite*; franc. *Appétit*; ted. *Begierde*). In generale, il principio che spinge all'azione un essere vivente, in vista della sodisfazione di un bisogno, dell'appagamento di un desiderio o della realizzazione di un fine. Così Aristotele intese l'A., che egli pose, insieme col senso e con l'intelletto, fra le parti direttive dell'anima (*Et. Nic.*, VI, 2, 1139 a 17). « Ciò che nel pensiero, egli aggiunge, è l'affermazione e la negazione, nell'A. è il perseguire e il rifuggire ». L'A. è il principio d'azione ultimo; giacchè se è vero che i moventi dell'azione sembrano due, l'A. e l'intelletto pratico, è anche vero che quest'ultimo induce all'azione solo in quanto il suo principio è appetibile (*De An.*, III, 10, 433 a 21). All'A. appartengono il desiderio, l'irascibilità e la volontà (*Ibid.*, II, 3, 414 b 2). L'A. tuttavia può essere talora retta e talora non retta, può dirigersi al bene apparente o al bene reale; e pertanto A. diverse possono essere talora contrarie come accade quando il desiderio e la ragione si combattono. L'A. come principio d'azione può quindi essere controllata sia dalla scelta razionale sia dai sensi per quanto la natura superiore tenda a dominare (*De An.*, III, 10-11, 433 a sgg.). In base a queste ultime notazioni aristoteliche, gli Scolastici distinsero un appetito sensibile e un appetito intellettivo; e S. Tommaso afferma che essi sono due diverse potenze dell'anima, l'una passiva e l'altra attiva (*S. Th.*, I, q. 80, a. 2). Sull'esempio di Gregorio di Nissa (*De homin. opif.*, 8) e di Giovanni Damasceno (*De fide orth.*, II, 12) gli Scolastici ammisero pure la differenza tra appetito *irascibile* e appetito *concupiscibile*: il concupiscibile inclina a perseguire il bene sensibile e a rifuggire da ciò che è sensibilmente nocivo, l'irascibile è quello per cui si resiste alle azioni nocive e si agisce di fronte a tutto ciò che è difficile (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, q. I, 81, a. 2).

Queste notazioni sono rimaste pressocchè immutate per secoli. Hobbes dice che l'A. e la fuga differiscono dal piacere e dal dolore come il futuro differisce dal presente: sono esse stesse piacere e dolore ma non presenti, bensì previsti o aspettati (*De hom.*, 11, 1). Spinoza connette l'appetito con lo sforzo (*conatus*) della mente di perseverare nel proprio essere per una durata infinita: « Questo sforzo, egli dice, si chiama volontà quando si attribuisce alla sola mente, si chiama appetito quando si riferisce insieme alla mente e al corpo; l'appetito, perciò, è l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura derivano necessariamente le cose che servono

alla sua conservazione e che perciò è destinato a compiere » (*Et.*, III, 9, Scol.). Leibniz vide nell'A. l'azione del principio interno della monade che opera il mutamento o il passaggio da una percezione all'altra (*Monad.*, § 15). Kant definì l'A. come « la determinazione spontanea della forza propria di un soggetto, che avviene per mezzo della rappresentazione di una cosa futura considerata come effetto della forza medesima » (*Antr.*, § 73). L'A. costituisce perciò quella che, nella *Critica della Ragion Pratica*, egli chiama « facoltà di desiderare inferiore » la quale presuppone sempre, come suo motivo determinante, un oggetto empirico: a differenza della facoltà di desiderare « superiore » che è determinata dalla semplice rappresentazione della legge (*Crit. R. Pratica*, libro I, cap. I, § 3, Scol. I).

Nella filosofia moderna e contemporanea il termine A. è caduto in disuso ed è stato sostituito da altri come « tendenza » o « volontà », ai quali vengono talora riferite le determinazioni che la filosofia antica aveva attribuite all'appetizione.

**APPRENDIMENTO** (gr. μάθησις; ingl. *Learning*; franc. *Apprendre*; ted. *Erlernung*). L'acquisizione di una tecnica qualsiasi, simbolica, emotiva o di comportamento: cioè un mutamento nelle risposte di un organismo all'ambiente che migliori tali risposte ai fini della conservazione e dello sviluppo dell'organismo stesso. Tale è il concetto che la psicologia moderna dà dell'A., pur nella varietà delle teorie che presenta. Questo concetto d'altronde non è che la generalizzazione di una nozione antichissima dell'A., considerato come forma di associazione. Fu Platone il primo a illustrare questa nozione con la sua teoria della anamnesi: « Tutta la natura essendo congenita, egli diceva, ed avendo l'anima appreso tutto, nulla impedisce che chi si ricorda di una sola cosa — che è quello che si chiama apprendimento — trovi da sè tutto il resto se abbia costanza e non desista dalla ricerca, perchè il ricercare e l'apprendere non son altro che reminiscenza » (*Men.*, 81 d). L'A. è perciò secondo Platone dovuto all'associazione delle cose tra loro per cui l'anima può, dopo aver afferrato una cosa, afferrare anche l'altra che è legata con essa. Non sostanzialmente diversa da questa fu la teoria avanzata da Herbart, secondo la quale l'A. è *appercezione* (v.). L'appercezione secondo Herbart è il fenomeno per il quale una « massa di rappresentazioni » accoglie in sè una nuova rappresentazione che può in qualche modo connettersi con esse (*Psychol. als Wissenschaft*, 1824, II, 125 sgg.). Una teoria simile veniva esposta e illustrata da Wundt (*Grundriss der Psychologie*, 1896, pag. 249 sgg.) e da Wundt passava a tutta la psicologia psicofisica.

Nella psicologia contemporanea, lo stesso concetto dell'A. come associazione è stato illustrato e posto su nuove basi da Thorndike, che formulò la sua dottrina in base all'osservazione di organismi animali, ma le cui conclusioni furono presto estese all'uomo. Secondo Thorndike, l'A. è un processo di *prova e riprova* (*Trial and Error*) guidato dall'operazione di *premio e punizione*. Le prime reazioni ad una situazione problematica sono date a caso. Quando una di queste reazioni ha successo, essa viene scelta nelle prove successive, riuscendo infine ad eliminare le altre. Thorndike ha formulato a questo proposito la cosiddetta *legge dell'effetto* secondo la quale la risposta a uno stimolo è rafforzata, se è seguita da un premio. Secondo lo stesso Thorndike, questi due fattori, la ripetizione della reazione indovinata e il premio, bastano a spiegare tutti i processi dell'A. e quindi l'intera condotta dell'uomo (cfr. *Animal Intelligence: Experimental Studies*, 1911; *The Psychology of Wants, Interests and Attitudes*, 1935, spec. pagina 24). Più recentemente le stesse idee sono state generalizzate da Hull che ha insistito sui moventi dell'A., scorgendovi uno stato di bisogno. Uno stimolo condizionato può rimanere attaccato ad una risposta che lo segue solo se questa produce una diminuzione del bisogno (*Principles of Behavior*, 1943).

Se questa dottrina sia sufficiente a spiegare l'A. umano, è cosa su cui gli psicologi non sono d'accordo (cfr. la discussione relativa in E. R. HILGARD, *Theories of Learning*, 1948). Il dubbio concerne il problema se l'A. consista semplicemente nel dare risposte indovinate o se esso implichi anche la scelta intelligente di tali risposte in base a determinati *perchè*. Sembra difficile escludere dal processo umano dell'A. le scelte intelligenti guidate dalle relazioni espresse dai segni « se », « ma », « come », « non di meno », ecc. Da questo punto di vista il fatto che l'uomo intenda la relazione tra i segni e le risposte è un elemento dell'A., non riducibile alla pura legge dell'effetto (cfr. M. WERTHEIMER, *Productive Thinking*, 1945).

**APPRENSIONE** (lat. *Apprehensio*; ingl. *Apprehension*; franc. *Appréhension*; ted. *Apprehenzion*). Termine introdotto dalla Scolastica del '300 per designare l'atto con cui si apprende o si assume come oggetto un termine qualsiasi (concetto, proposizione o qualità sensibile), in quanto distinto dall'*assenso* (v.) con cui propriamente si *giudica* di esso e cioè lo si afferma o lo si nega. Ockham dice: « Fra gli atti dell'intelletto, uno è quello apprensivo che si riferisce a tutto ciò cui mette capo l'atto della potenza intellettiva, l'altro si può dire giudicativo giacchè con esso l'intelletto non soltanto apprende l'oggetto, ma anche assentisce ad esso o

ne dissente» (*In Sent.*, Prol., q. 1, O). L'atto apprensivo può consistere sia nella formazione di una proposizione sia nella conoscenza di un complesso già formato (*Quodl.*, V, q. 6). La parola viene anche adoperata da Wolff (*Log.*, § 33) e Kant se ne avvalse nella prima edizione della *Critica della Ragion Pura* (Deduzione dei concetti puri dell'intelletto) parlando di una «sintesi dell'A.» che consisterebbe nel raccogliere il molteplice della rappresentazione in modo che da esso sorga «l'unità dell'intuizione». Talvolta, nell'uso moderno, A. viene contrapposta a *comprensione* come conoscenza primitiva o semplice che non contiene nessuna spiegazione o valutazione dell'oggetto appreso.

**APPRESENTAZIONE** (ingl. *Appresentation*; franc. *Apprèsentation*; ted. *Darstellung*). Termine adoperato da Husserl per designare l'esperienza indiretta che l'io ha degli altri io. L'A. «ci dà ciò che, negli altri, ci è inaccessibile nell'originale»; per essa, «un'altra monade si costituisce nella mia». Essa è una «appercezione per analogia» (*Méditations Cartésiennes*, 1931, § 50 sgg.).

**A PRIORI, A POSTERIORI.** Con questi due termini sono stati designati gli elementi delle tre distinzioni seguenti: 1° la distinzione tra la dimostrazione che va dalla causa all'effetto e quella che va dall'effetto alla causa; 2° la distinzione tra le conoscenze ottenibili con la pura ragione e le conoscenze ottenibili con l'esperienza; 3° la distinzione tra tautologie e verità empiriche.

1° La prima distinzione, che rimonta alla Scolastica, si connette con la distinzione aristotelica tra «ciò che è anteriore e più noto per noi» e «ciò che è anteriore e più noto per natura», distinzione che Aristotele chiariva così: «Dicendo anteriore e più noto *rispetto a noi* intendo riferirmi a ciò che è più vicino alla sensazione; dicendo invece anteriore e più noto *assolutamente*, intendo riferirmi a ciò che è più lontano dalla sensazione». E poichè gli oggetti più lontani dalla sensazione sono quelli universali mentre i più vicini ad essa sono quelli singoli, ciò che è primo assolutamente, o per natura, è per l'appunto l'universale (*An. post.*, I, 2, 72 a 1 sgg.). Da Alfarabi in poi, la filosofia araba aveva formulato la distinzione tra la dimostrazione *propter quid* e la dimostrazione *quia*, che da Alberto di Sassonia furono poi chiamate rispettivamente dimostrazioni *a priori* e dimostrazioni *a posteriori*. «La dimostrazione è duplice, dice Alberto; una è quella che procede dalle cause all'effetto e si chiama dimostrazione *a priori* o dimostrazione *propter quid* o dimostrazione perfetta, e questa dimostrazione fa conoscere la ragione per cui l'effetto è. L'altra è la dimostrazione che procede dagli effetti alle cause e si chiama dimostrazione *a posteriori* o dimostrazione *quia* o dimostrazione non perfetta, e questa dimostrazione ci fa conoscere le cause per le quali l'effetto è» (*In An. Post.*, I, q. 9). I due termini vengono adoperati per tutta la Scolastica e fino al sec. XVII appunto in questo senso, per indicare due specie di dimostrazione.

2° A partire dal sec. XVII, per opera di Locke e dell'empirismo inglese, i due termini acquistano un significato più generale passando a designare, l'*a priori*, le conoscenze raggiungibili mediante l'esercizio della pura ragione e l'*a posteriori*, invece quelle raggiungibili con l'esperienza. Hume e Leibniz sono d'accordo nel contrapporre, in questo senso, *a priori* e *a posteriori*. Dice Hume: «Oso affermare, come proposizione generale che non ammette eccezione, che la conoscenza della relazione di causa ed effetto non è, in nessun caso, raggiunta, *ragionando a priori*, ma sorge interamente *dall'esperienza* quando noi troviamo che certi particolari oggetti sono costantemente uniti con altri» (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). E Leibniz contrappone costantemente il «conoscere *a priori*» e il «conoscere per esperienza» (*Nouv. Ess.*, III, 3, § 15; *Monad.*, § 76); «la filosofia sperimentale che procede *a posteriori*» e la «pura ragione» che «giustifica *a priori*» (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 778 b). Wolff esprimeva con la sua solita chiarezza l'uso dominante ai suoi tempi dicendo: «Ciò che apprendiamo con l'esperienza, diciamo di conoscerlo *a posteriori*; ciò che ci è noto col ragionamento diciamo di conoscerlo *a priori*» (*Psychol. emp.*, §§ 5, 434 sgg.).

La nozione kantiana dell'*a priori*, come conoscenza indipendente dall'esperienza, ma non precedente (nel senso cronologico) l'esperienza stessa, è sotto un certo aspetto la stessa di quella di Leibniz e dei wolfiani. «Vi sono, diceva Leibniz, idee che non ci vengono dai sensi e che troviamo in noi senza formarle, sebbene i sensi ci diano l'occasione di appercepirle» (*Nouv. Ess.*, I, 1, § 1). Kant rese questa nozione più rigorosa, distinguendo le conoscenze *a priori pure* le quali, oltre a non dipendere assolutamente da alcuna esperienza, sono prive di ogni elemento empirico. Ad es., egli aggiungeva, la proposizione «ogni mutamento ha la sua causa» è una proposizione *a priori* ma non pura perchè mutamento è un concetto che può essere ricavato solo dall'esperienza (*Crit. R. Pura*, Intr., 1). Ma l'originalità della nozione kantiana sta nella funzione attribuita all'*a priori*. L'*a priori* costituisce non un campo o dominio a parte di conoscenze ma la condizione di ogni conoscenza oggettiva. L'*a priori* è la *forma* della conoscenza, come l'*a posteriori* è il *contenuto*. Sull'*a priori* si fondano le conoscenze della matematica e della fisica pura; ma l'*a priori* di per se stesso non è conoscenza ma la *funzione* che condiziona universalmente ogni conoscenza, sia sensibile che intellettuale. I giudizi

sintetici *a priori* sono infatti possibili in virtù delle forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto. L'*a priori* è per Kant l'elemento formale cioè insieme condizionante e fondante di tutti i gradi della conoscenza; e non solo della conoscenza, giacchè anche nel dominio della volontà e del sentimento sussistono elementi *a priori*, come dimostrano la *Critica della Ragion Pratica* e la *Critica del giudizio*. La nozione kantiana dell'*a priori* è stata assunta o presupposta da buona parte della filosofia moderna. L'Idealismo romantico la corresse nel senso di ammettere che l'intero sapere è *a priori*, cioè interamente prodotto dall'attività produttiva dell'Io. Così pensarono Fichte e Schelling. Hegel ritenne che il pensiero è essenzialmente la negazione di un esistente immediato, quindi di tutto ciò che è *a posteriori* o fondato nell'esperienza. L'*a priori* è invece la riflessione e la mediazione dell'immediatezza, cioè l'universalità, lo « starsene del pensiero in se stesso » (*Enc.*, § 12). Più frequentemente, nella filosofia moderna, l'*a priori* conserva il significato kantiano. E a tale significato si riconnette, nonostante ogni diversità, la nozione di *a priori materiale* di Husserl. Questa nozione si connette a quella delle ontologie regionali giacchè, secondo Husserl « per conoscenze sintetiche *a priori* si dovrebbero intendere gli assiomi regionali di modo che si avrebbero tante classi irriducibili di conoscenze sintetiche *a priori* quante sono le regioni » (*Ideen*, I, § 16). Ora regioni dell'essere sono, per es., i concetti di oggetto materiale, coscienza, animalità, società, ecc.; e gli assiomi relativi a ognuna di tali regioni implicano il riferimento al suo contenuto specifico e sono perciò materiali.

3° Nella filosofia contemporanea l'esistenza di un *a priori* nel senso kantiano o hegeliano viene il più delle volte negata. Dice, ad es., Reichenbach: « Non c'è nulla di simile all'autoevidenza sintetica; le sole ammissibili sorgenti di conoscenza sono la percezione sensibile e l'autoevidenza analitica delle tautologie » (*The Theory of Probability*, pag. 372). Talvolta si è difeso una « concezione pragmatica » dell'*a priori* per la quale esso consisterebbe prevalentemente nei concetti definitori e nelle stipulazioni convenzionali di cui si avvale la scienza (cfr. C. I. LEWIS, « A Pragmatic Conception of the ' a priori ' », in *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, pag. 286 sgg.). Ma il più delle volte per *a priori* s'intende semplicemente l'enunciato tautologico o analitico e per *a posteriori* la verità empirica (v. ANALITICITÀ).

**APROPTOSIA** (gr. ἀπροπτωσία). Secondo gli Stoici, la libertà dalla precipitazione cioè la capacità di trattenere l'assenso o di negarlo (DIOG. L., VII, 1, 46).

**APROSPTOSIA** (gr. ἀπροσπτωσία). La libertà dall'errore (cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De An.*, 150, 35).

**ARABA, FILOSOFIA** (ingl. *Arabic Philosophy*; franc. *Philosophie arabe*; ted. *Arabische Philosophie*). Con questo nome s'intende la filosofia degli Arabi dall'VIII al XII secolo, che ha i suoi rappresentanti principali in Al Kindi (sec. IX), Alfarabi (sec. IX), Avicenna (sec. XI), Al Gazali (sec. XI), Averroè (sec. XII). Come la contemporanea filosofia del mondo cristiano, la filosofia araba è una *Scolastica* (v.) e cioè l'utilizzazione della filosofia greca e specialmente aristotelica, allo scopo d'intendere o di dimostrare le verità religiose del Corano. La filosofia greca divenne nota fra gli Arabi a partire dal Califfato di Haroun el Raschid durante il quale cominciarono a tradursi in arabo le opere di Aristotele e di altri autori greci, già tradotte in siriaco. Tra le opere che esercitarono maggiore influenza sul pensiero arabo, oltre gli scritti di Aristotele, ci fu una *Teologia* attribuita ad Aristotele che è un centone di passi desunti dalle *Enneadi* di Plotino e il *Liber de causis* che è la traduzione degli *Elementi di teologia* di Proclo. Furono inoltre tradotte in arabo le opere di Euclide, Tolomeo e Galeno, i commenti aristotelici di Alessandro di Afrodisia e alcuni *Dialoghi* di Platone. I capisaldi filosofici che gli Arabi elaborarono, e che in qualche modo rappresentano le caratteristiche della loro filosofia, sono i seguenti:

1° La nozione di Dio come dell'*Essere necessario*, cioè tale che non può non esistere, e del mondo come derivante da Dio la sua propria necessità. In quanto prodotti da una Causa prima necessaria, tutti gli eventi del mondo sono a loro volta necessari. Gli Arabi ammettono una ininterrotta catena causale che va da Dio, come Primo Motore, alle Intelligenze celesti e ai cieli, infine agli avvenimenti terrestri e all'uomo. Essi giustificano perciò l'astrologia, spiegandone le deficienze con l'imperfetto grado di osservazione.

2° La dottrina dell'intelletto *agente* o *attivo* come una sostanza di natura divina, separata dall'anima umana: dottrina che Averroè modificò nel senso di ritenere separato dall'uomo e divino anche l'intelletto passivo o potenziale che Al Kindi e Alfarabi ritenevano propri dell'uomo. All'uomo appartiene, secondo Averroè, soltanto una specie di riproduzione o d'imagine del vero intelletto. L'unico intelletto divino si moltiplica nelle varie anime umane come la luce del sole si moltiplica distribuendosi sui vari oggetti che illumina. Questa dottrina, che metteva in dubbio l'immortalità dell'anima umana, in quanto separava da essa e attribuiva a Dio la sua parte più alta e immateriale, venne chiamata dottrina dell'unità dell'intelletto.

3º La tendenza propria dell'aristotelismo e in particolare di Averroè a porre la filosofia al di sopra della religione, attribuendole il fine della contemplazione e riservando alla religione il dominio dell'azione. Questa tendenza fu interpretata dagli Scolastici latini come «dottrina della doppia verità» cioè dell'indipendenza reciproca fra verità filosofica e verità religiosa: le quali potrebbero quindi anche essere contrastanti. Ovviamente questo punto di vista era la negazione della stessa Scolastica occidentale, in quanto diretta a giustificare filosoficamente le verità religiose.

4º La filosofia A. offre con Al Gazali (sec. XI) la reazione dello spirito religioso contro la filosofia: Al Gazali afferma contro Alfarabi e Avicenna la libertà della natura divina e il carattere arbitrario della creazione. Alla sua opera *Distruzione dei filosofi* Averroè rispose con una *Distruzione delle distruzioni di Al Gazali.*

La filosofia A., oltre ad avere importanza per sè in quanto accompagna la massima fioritura dell'Impero arabo nel Mediterraneo, ha avuto notevole influenza sulla Scolastica latina. In primo luogo, essa ha fornito a tale Scolastica buona parte del suo materiale; che le è pervenuto attraverso le traduzioni latine delle traduzioni arabe delle traduzioni siriache delle opere di autori greci. In secondo luogo, essa le ha offerto un costante punto di riferimento polemico, portandola ad organizzarsi come filosofia della libertà di fronte alla filosofia della necessità del mondo musulmano. L'aristotelismo stesso, al suo primo comparire nel mondo occidentale, fu identificato con la sua interpretazione A.; e solo per opera di Alberto Magno e di S. Tommaso fu poi adattato alle esigenze della Scolastica cristiana (v. SCOLASTICA).

**ARAZIONALE** (gr. ἄλογος; lat. *Alogus*; inglese *Arational*; franc. *Alogique*; ted. *Alogisch*). Ciò che è privo di ragione o non si può esprimere o spiegare razionalmente: lo stesso che irrazionale. Questo è l'uso classico del termine (PLATONE, *Gorg.*, 501 a; *Conv.*, 202 a; *Teet.*, 205 e; *Sof.*, 238 c, ecc.; ARIST., *Et. Nic.*, X, 2, 1172 b 10). Il termine greco (come quello latino) serve anche a designare le grandezze incommensurabili che noi chiamiamo irrazionali (ARIST., *An. Post.*, I, 10, 76 b 9; EUCLIDE, *El.*, X, def. 10, ecc.). L'uso moderno ha tentato, raramente e senza successo, di distinguere A. da irrazionale.

**ARBITRIO** (lat. *Arbitrium*, ingl. *Free Will*; francese *Arbitre*; ted. *Willkur*). Il principio dell'azione negli animali e nell'uomo. A. è perciò termine più generale di *volontà* (v.) la quale può essere attribuita solo all'uomo. Dice Kant: «È A. semplicemente animale (*arbitrium brutum*) quello che non può essere determinato se non da stimoli sensibili ossia patologicamente. Ma quello che è indipendente da stimoli sensibili, e quindi può essere determinato da motivi che non sono rappresentati se non dalla ragione, dicesi libero A. (*arbitrium liberum*) e tutto ciò che vi si connette o come principio o come conseguenza è detto pratico» (*Critica R. Pura*, Dottr. trascendentale del metodo; Il canone della R. Pura, sez. I). L'A. implica così una possibilità di scelta, che tuttavia non è ancora libertà. Per libero A. v. LIBERTÀ.

**ARCANO.** V. ARCHEUS.

**ARCHÉ.** V. PRINCIPIO.

**ARCHEOLOGICA, STORIA** (ingl. *Archeological History*; franc. *Histoire archéologique*; ted. *Archäologische Geschichte*). Nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (*Sull'utilità e l'inconveniente degli studi storici per la vita*, 1873), Nietzsche distingue tre specie di storia: «La storia, egli dice, appartiene al vivente sotto tre rapporti: gli appartiene perchè è attivo e perchè aspira; perchè conserva e venera; perchè ha bisogno di liberazione. A questa trinità di rapporti corrispondono tre specie di storia e si possono distinguere lo studio della storia da un punto di vista *monumentale*, da un punto di vista *archeologico*, da un punto di vista *critico*». La storia monumentale è quella che considera i grandi eventi e le grandi manifestazioni del passato e le proietta come possibilità per l'avvenire. La storia A. considera invece ciò che è stata nel passato la vita di ogni giorno e radica in essa la mediocrità del presente. La storia critica serve invece a romperla col passato, a rinnovarsi (v. STORIA).

**ARCHETIPO** (lat. *Archetypus*; ingl. *Archetype*; ted. *Archetyp*, *Urbild*). Il modello o l'esemplare originario o l'originale di una serie qualsiasi. A. sono state dette le idee platoniche in quanto modelli delle cose sensibili e, più frequentemente, le idee esistenti nella mente di Dio, come modelli delle cose create (PLOTINO, *Enn.*, V, 1, 4; PROCLO, *in Rep.*, II, 296). Ma Locke (*Saggio*, II, 31, § 1) adoperò la parola A. per dire soltanto modello: «Chiamo adeguate le idee che rappresentano perfettamente gli A. da cui la mente suppone siano state tratte, che essa intende siano rappresentate da quelle idee e cui essa le riferisce». A., in questo caso, sono le forze naturali, le idee semplici o le idee complesse che si assumono come modelli per misurare l'adeguatezza delle altre idee (v. ECTIPO).

**ARCHEUS.** Secondo Teofrasto Paracelso, è la forza che muove gli elementi, cioè lo spirito animatore della natura. Come tutte le cose sono composte di tre elementi (zolfo, sale, mercurio), così tutte le forze che le animano sono costituite dai loro *arcani*, cioè dall'attività incosciente dell'A. (*Meteor.*, pag. 79 sgg.).

**ARCHITETTONICA** (gr. ἀρχιτεκτονικὴ τέχνη; ingl. *Architectonics*; franc. *Architectonique*; ted. *Architektonik*). In generale l'arte di costruire in quanto suppone la capacità di subordinare i mezzi al fine e il fine meno importante a quello più importante. In questo senso la parola è usata da Aristotele (*Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 26) il quale parla anche (*Et. Eud.*, I, 6, 1217 a) di una « intelligenza A. e pratica » cioè costruttiva e operativa. La parola fu usata per la prima volta come nome di una disciplina filosofica da Lambert che intitolò ad essa una sua opera (*Architettonica*, 1771) e la intese come « la teoria degli elementi semplici e primitivi nella conoscenza filosofica e matematica ». Kant riprese la parola per indicare « l'arte del sistema » al quale dedicò un capitolo (il III) nella seconda parte principale della *Critica della Ragion Pura*. Come sistema intese poi « l'unità di conoscenze molteplici raccolte sotto un'unica idea »: cioè una organizzazione finalistica che cresce dall'interno, come l'organismo vivente. Sull'esempio di Kant, C. S. Peirce parla di un'architettura delle teorie scientifiche e filosofiche di cui cerca di dare le regole (*Chance, Love and Logic*, II, 1).

**ARCHITETTONICA, BELLEZZA.** Vedi GRAZIA.

**ARCHITETTURA.** V. ARCHITETTONICA.

**ARCONTICO** (ted. *Archontisch*). Così Husserl ha chiamato il carattere dominante e unificatore di un'*esperienza vissuta* in quanto essa ha, normalmente, non uno ma più caratteri, variamente connessi fra loro (*Ideen*, I, § 117) (v. ESPERIENZA VISSUTA).

**ARETOLOGIA** (ingl. *Aretology*; franc. *Arétologie*; ted. *Aretologie*). Raramente usato: la dottrina della virtù.

**ARGOMENTO** (gr. λόγος; lat. *Argumentum*; ingl. *Argument*; franc. *Argument*; ted. *Argument*). 1. In un primo significato, A. è qualsiasi ragione, prova, dimostrazione, indizio, motivo, che sia adatto a captare l'assenso e a indurre persuasione o convinzione. A. comuni o tipici o schemi di A. sono i luoghi (τόποι, *loci*) che costituiscono l'oggetto dei *Topici* di Aristotele. Cicerone infatti definiva i luoghi come le *sedi* dalle quali provengono gli A. i quali sono « le ragioni che fanno fede di una cosa dubbia » (*Top.*, 2, 7). Il significato generalissimo della parola A. risulta chiaro anche nella definizione di S. Tommaso: « A. è ciò che convince (*arguit*) la mente ad assentire a qualcosa » (*De ver.*, q. 14, a. 2, ob. 14); e in quella di Pietro Ispano che riprende l'espressione di Cicerone: « A. è una ragione che fa fede di una cosa dubbia » (*Summ. log.*, 5.02). Nello stesso senso la parola è usata da Locke nella definizione della probabilità, la quale si ha quando « esistono A. o prove valide a far passare per vera o ad essere ricevuta per vera, una proposizione » (*Saggio*, IV, 15, 3). E Hume a sua volta divideva gli A. in dimostrazioni (puramente concettuali), prove (empiriche) e probabilità (*Inq. Conc. Underst.*, VI, nota). In questo senso A. è qualsiasi cosa che « fa fede » secondo l'eccellente espressione di Cicerone, cioè che comunque produca un grado qualsiasi di persuasione.

2. Nel secondo significato s'intende per A. il tema o l'oggetto (ingl. *Subject-matter*, ted. *Aufgabe*) di un discorso qualsiasi, ciò intorno a cui il discorso verte o può vertere. A questo secondo significato del termine si riconnette l'uso di esso nella logica e nella matematica per indicare i valori delle variabili indipendenti di una funzione. A. è in questo senso ciò che riempie lo spazio vuoto di una funzione o ciò a cui la funzione deve essere applicata perchè abbia un valore determinato. La parola è stata per la prima volta usata in questo senso da G. FREGE, *Funktion und Begriff*, 1891 (v. FUNZIONE).

**ARISTOCRAZIA.** V. GOVERNO, FORME DI.

**ARISTOTELISMO** (ingl. *Aristotelianism*; francese *Aristotélisme*; ted. *Aristotelismus*). Con questo termine s'intendono alcuni capisaldi della dottrina di Aristotele che sono passati nella tradizione filosofica o hanno ispirato le scuole o i movimenti che più direttamente si rifanno ad Aristotele stesso, come la Scuola peripatetica, l'A. arabo, l'A. cristiano medievale, l'A. del Rinascimento e varie altre tendenze del mondo medievale e moderno. Tali capisaldi possono essere riassunti nel modo seguente:

1° L'importanza accordata da Aristotele al mondo della natura e il valore e la dignità delle indagini ad esso dirette. Mentre Platone pensava che tali indagini non possono raggiungere che un certo grado di probabilità assai inferiore alla conoscenza scientifica (*Tim.*, 29 c), Aristotele ritenne che non c'è nella natura nulla di così insignificante che non valga la pena di essere studiato, dato che, in ogni caso, il vero oggetto dell'indagine è la *sostanza* delle cose (v. SOSTANZA).

2° Il concetto della metafisica come filosofia prima e teoria della sostanza e come fondamento della intera enciclopedia delle scienze (v. METAFISICA).

3° La dottrina delle quattro cause (*formale*, *materiale*, *efficiente*, *finale*) e quella del *movimento*, come passaggio dalla *potenza* all'*atto*, che consentirono ad Aristotele l'interpretazione della intera realtà naturale (v. le voci corrispondenti).

4° La teologia con il suo concetto di Primo Motore e di Atto puro (v. DIO).

5° La dottrina dell'essenza sostanziale o necessaria, posta a base della teoria della conoscenza e della logica (v. ANIMA; ESSENZA; ESSERE).

6° L'importanza attribuita alla logica, di cui Aristotele è il primo espositore sistematico, come

strumento di ogni conoscenza scientifica (v. CONCETTO; LOGICA; SILLOGISMO; TOPICA; ecc.).

Le varie correnti dell'A. si sono rifatte, abitualmente, soltanto ad alcuni di questi capisaldi e ciò spiega perchè l'A. è talora apparso come una metafisica teologica (nella Scolastica medievale) talora come naturalismo (nel Rinascimento) e talaltra come spiritualismo (in alcune interpretazioni moderne, per es., quelle di Ravaisson e Brentano).

**ARITMETICA** (ingl. *Arithmetic*; franc. *Arithmétique*; ted. *Arithmetik*). La teoria matematica dei numeri naturali, cioè dei numeri interi positivi. S'intendono comunemente per leggi dell'A. le seguenti proposizioni o regole:

1° $a + b = b + a$ (legge commutativa dell'addizione);

2° $ab = ba$ (legge commutativa della moltiplicazione);

3° $a + (b + c) = (a + b) + c$ (legge associativa dell'addizione);

4° $a(bc) = (ab)c$ (legge associativa della moltiplicazione);

5° $a(b + c) = ab + ac$ (legge distributiva).

La *formalizzazione* dell'A. cioè la riduzione dell'A. ad un sistema logico fondata su pochi assiomi è stata effettuata per la prima volta da Peano che si avvalse di alcuni concetti di Dedekind. Peano presuppose come nozioni primitive quella di *zero*, quella di *insieme* di numeri naturali e quella di *successione* espressa con l'espressione *il successivo di.* Egli fece vedere come tutte le proposizioni dell'A. si lasciassero derivare dai cinque assiomi seguenti:

1° *0* è un numero naturale;

2° se $x$ è un numero naturale, il numero successivo è anche un numero naturale;

3° se $x$ e $y$ sono numeri naturali e se il successivo di $x$ è identico al successivo di $y$, allora $x$ e $y$ sono identici;

4° se $x$ è un numero naturale, il numero successivo di $x$ è differente da *0*;

5° se *0* appartiene a un insieme $a$ e se il successivo di un numero naturale qualunque appartiene anche a questo insieme, l'insieme dei numeri naturali è una parte di $a$.

Con l'espressione *aritmetizzazione della matematica* s'intende talora l'esigenza che si affacciò verso la metà dell'800, nel campo delle matematiche, ad opera soprattutto di Weierstrass, di dare unità e rigore logico all'analisi matematica, fondandola sopra una teoria dei numeri reali. Questa teoria fu poi sviluppata da Giorgio Cantor (1845-1918) e Riccardo Dedekind (1831-1916).

Cfr. le memorie di logica matematica di Peano ora raccolte in *Opere Scelte*, Roma, 1958. Cfr. pure B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1918 (v. MATEMATICA; NUMERO).

**ARMONIA** (gr. ἁρμονία; lat. *Harmonia*; inglese *Harmony*; franc. *Harmonie*; ted. *Harmonie*). L'ordine o la disposizione finalisticamente organizzata delle parti di un tutto, per es., del mondo, o dell'anima, la quale fu detta « A. » dai Pitagorici in quanto proporzione o mescolanza degli elementi corporei (cfr. PLAT., *Fed.*, 86 c). Empedocle si avvalse del concetto per definire la natura dello *sfero* (Fr. 122, Diels). Il termine è stato usato da Leibniz nell'espressione *A. prestabilita* per designare un particolare sistema di comunicazione tra le sostanze spirituali (monadi) che compongono il mondo. Leibniz ritiene che tali sostanze non possono influenzarsi reciprocamente essendo ognuna « chiusa in se stessa » e perciò esclude la dottrina comunemente ammessa della influenza reciproca. Esclude pure la dottrina che egli chiama della *assistenza* e che è propria del sistema delle cause occasionali di Guelingx e Malebranche secondo il quale la comunicazione tra le varie monadi sarebbe stabilita di volta in volta direttamente da Dio. L'A. prestabilita è la dottrina secondo la quale le varie monadi, come tanti orologi costruiti perfettamente, sono sempre tra loro d'accordo, pur seguendo ognuna la propria legge. Così l'anima e il corpo vivono ognuno per proprio conto e tuttavia d'accordo perchè Dio ha coordinato le leggi dell'uno e dell'altra. Il corpo segue la legge meccanica, l'anima segue la propria spontaneità: l'A. tra essi è stata predisposta da Dio all'atto della creazione (*Phil. Schriften*, ed. Gerhardt, IV, pag. 500 sgg.).

Il termine ricorre frequentemente nello spiritualismo, specialmente in Ravaisson. Si è avvalso di esso Whitehead per spiegare la bellezza, la verità, il bene nonchè la libertà e la pace e tutta « la grande avventura cosmica ». « La grande A., egli dice (*Adventures of Ideas*, pag. 362), è l'A. di individualità durature connesse nell'unità del fondamento. È per questa ragione che la nozione di libertà non abbandona mai le civiltà più alte; la libertà in ognuno dei suoi molti sensi è l'esigenza di una vigorosa autoaffermazione ».

**ARS MAGNA** V. COMBINATORIA, ARTE.

**ARTE** (gr. τεχνή; lat. *Ars*; ingl. *Art*; franc. *Art*; ted. *Kunst*). Nel suo significato più generale, ogni insieme di regole adatte a dirigere un'attività umana qualsiasi. In questo senso parlava dell'A. Platone che pertanto non stabilì una distinzione tra A. e scienza. A. per Platone è quella del ragionamento (*Fed.*, 90 b) come la filosofia stessa nel suo grado più alto, cioè la dialettica (*Fedro*, 266 d); arte è la poesia, per quanto a questa un'ispirazione delirante sia indispensabile (*Ibid.*, 245 a); A. sono la politica e la guerra (*Prot.*, 322 a); A. è la medicina e A. sono rispetto e giustizia senza le quali gli uomini non possono vivere insieme nelle città

(*Ibid.*, 322 c, d). L'intero dominio della conoscenza è diviso in due A., quella giudicativa (κριτική o γνωστική) e quella dispositiva o imperativa (ἐπιτακτική o ἐπιστατική) di cui la prima consiste semplicemente nel conoscere, la seconda nel dirigere, in base alla conoscenza, una determinata attività (*Pol.*, 260 a, b; 292 c). In tal modo l'A. comprende per Platone ogni attività umana ordinata (compresa la scienza) e si distingue nel suo complesso dalla natura (*Rep.*, 381 a). — Aristotele restrinse notevolmente il concetto dell'arte. In primo luogo egli sottrae all'àmbito dell'A. la sfera della scienza, che è quella del *necessario*, cioè di ciò che non può essere diverso da com'è. In secondo luogo egli divide quel che cade fuori della scienza, cioè il *possibile* (che « può essere in un modo o nell'altro ») in ciò che appartiene all'*azione* e in ciò che appartiene alla *produzione*. Soltanto il possibile che è oggetto di produzione, è oggetto dell'arte. In questo senso si dice che l'architettura è un'A.; e l'A. si definisce come l'abito, accompagnato da ragione, di produrre qualcosa (*Et. Nic.*, VI, 3-4). L'àmbito dell'A. viene così a restringersi molto. Sono A. la retorica e la poetica, ma non è A. l'analitica (la logica) il cui oggetto è necessario. Sono A. quelle manuali o meccaniche, come è A. la medicina; mentre non è A. la fisica o la matematica. Questo è, almeno, il punto di vista di Aristotele maturo; giacchè le pagine con cui si apre la *Metafisica* sembrano invece stabilire una distinzione puramente di grado tra l'A. e la scienza, ponendo l'A. stessa come intermediaria tra l'esperienza e la scienza. Anche quelle pagine si concludono tuttavia con l'affermazione che la sapienza è piuttosto conoscenza teoretica anzichè A. produttiva (*Met.*, I, 1, 982 a 1 sgg.). Questa distinzione aristotelica non fu però ereditata nel suo rigore dal mondo antico e medievale. Gli Stoici estesero di nuovo la nozione dell'A., affermando che « l'A. è un insieme di comprensioni », intendendo per comprensione l'assenso od una rappresentazione comprensiva (Sesto E., *Ip. Pirr.*, III, 241; *Adv. dogm.*, V, 182); questa definizione non permette infatti di distinguere l'A. dalla scienza. È Plotino che fa invece questa distinzione perchè vuole conservare alla scienza il suo carattere contemplativo, distingue le A. in base al loro rapporto con la natura. Distingue pertanto l'architettura e le A. analoghe, che hanno il loro termine nella fabbricazione di un oggetto, da quelle che si limitano ad aiutare la natura come la medicina e l'agricoltura e dalle A. pratiche, come la retorica e la musica, che tendono ad agire sugli uomini, rendendoli migliori o peggiori (*Enn.*, IV, 4, 31).

A partire dal sec. I si chiamarono « A. liberali » (cioè degne dell'uomo libero) in contrasto con le A. manuali, nove discipline, alcune delle quali Aristotele avrebbe chiamate scienze e non arti. Queste discipline furono enumerate da Varrone: grammatica, retorica, logica, aritmetica, geometria, astronomia, musica, architettura e medicina. Più tardi, nel sec. V, Marciano Capella nelle *Nozze di Mercurio e della filologia* riduceva a sette le A. liberali (grammatica, retorica, logica, aritmetica, geometria, astronomia e musica), eliminando quelle che gli parevano non necessarie ad un essere puramente spirituale (che non ha corpo) cioè l'architettura e la medicina e stabilendo così il *curriculum* di studi che doveva restare immutato per molti secoli (v. Cultura). S. Tommaso stabiliva la distinzione tra A. *liberali* e A. *servili* sul fondamento che le prime sono dirette al lavoro della ragione, le seconde invece « ai lavori esercitati con il corpo, che sono in un certo modo servili, in quanto il corpo è sottomesso servilmente all'anima e l'uomo è libero secondo l'anima » (*S. Th.*, II, 1, q. 57, a. 3, ad 3). La parola A. rimase tuttavia a designare per lungo tempo non solo le A. liberali ma anche le A. meccaniche, cioè i mestieri; come ancora accade oggi che intendiamo per A. o artigiano un mestiere o chi pratica un mestiere. Kant ha riassunto le caratteristiche tradizionali del concetto quando ha distinto l'A. dalla natura da un lato, dalla scienza dall'altro; e ha distinto, nell'A. stessa, l'A. meccanica e l'A. estetica. Su quest'ultimo punto egli dice: « Quando l'A., conformemente alla conoscenza di un oggetto possibile, compie soltanto le operazioni necessarie per realizzarlo, essa è A. meccanica; se invece ha per scopo immediato il sentimento di piacere, è A. estetica. Questa è A. piacevole o A. bella. È piacevole quando il suo scopo è di far sì che il piacere si accompagni alle rappresentazioni in quanto semplici sensazioni; è bella quando il suo scopo è di accoppiare il piacere alle rappresentazioni come modi di conoscenza » (*Crit. del Giud.*, § 44). In altri termini l'A. bella è una specie di rappresentazione che ha il suo scopo in se stessa e dà quindi un piacere disinteressato, mentre le A. piacevoli mirano soltanto al godimento. A questa concezione dell'A. si rifanno tutt'ora coloro che vedono in essa la liberazione dalle strettoie della tecnocrazia (Marcuse, *One Dimensional Man*, 1964, pag. 238 sgg.) o almeno un suo correttivo che faccia valere in quel sistema l'espressione della personalità individuale (Galbraith, *The New Industrial State*, 1967, pag. XXX).

Nonostante che anche oggi la parola A. designi ogni specie di attività ordinata, l'uso colto di essa ténde a privilegiare il suo significato di A. bella. Noi disponiamo infatti di un'altra parola per indicare il procedimento ordinato (cioè conforme a regole) di una qualsiasi attività umana: della parola *tecnica*. La tecnica nel suo significato più

esteso designa tutte le procedure normative che regolano i comportamenti in ogni campo. Tecnica è perciò la parola che continua il significato originario (cioè platonico) del termine arte. Dall'altro lato i problemi relativi alle A. belle e al loro oggetto specifico cadono oggi nel dominio dell'*estetica* (v.).

**ARTEFATTO** (ingl. *Artifact*; franc. *Artefact*; ted. *Artefakt*). Un oggetto prodotto, in tutto o in parte, dall'arte o da una qualsiasi attività umana, in quanto distinto dall'oggetto *naturale* in quanto prodotto del caso. La presenza di A. in uno strato geologico è perciò comunemente assunta dagli antropologi come segno della presenza dell'uomo nell'età corrispondente: e la natura e la complessità degli A. si assumono come base per distinguere i tipi di cultura cui appartengono. L'A., per essere riconosciuto tale, deve manifestare l'intenzione, preesistente alla sua costruzione, di utilizzarlo per uno scopo determinato: cioè costituire la realizzazione di un *progetto* (v.).

**ARTEFICE INTERNO.** Così Giordano Bruno chiamò nel *De la causa, principio e uno* l'intelletto universale, che è «l'intima più reale e propria facultà e parte potenziale de la anima del mondo»: perchè «forma la materia e la figura da dentro».

**ASCESI** (gr. ἄσκησις; ingl. *Ascesis*; franc. *Ascèse*; ted. *Askese*). La parola significa propriamente esercizio e originariamente indicò l'allenamento degli atleti e le loro regole di vita. Con i Pitagorici, i Cinici e gli Stoici, la parola si cominciò ad applicare alla vita morale in quanto la realizzazione della virtù implica limitazione dei desideri e rinuncia. Il senso di rinuncia e di mortificazione divenne perciò prevalente; A. significò nel Medioevo la mortificazione della carne e la purificazione dai legami corporei. La rivolta contro l'ideale ascetico si iniziò col Rinascimento cioè con la rivalutazione degli aspetti corporei e sensibili dell'uomo. Kant considera l'ascetica *morale* come «l'esercizio fermo, coraggioso e ardito della virtù» e la contrappone all'A. *monacale* «che per timore superstizioso o per ipocrito orrore di sè usa mortificare e trascurare il proprio corpo»; e si castiga invece di pentirsi moralmente, cioè di prendere la risoluzione di correggersi (*Metaph. der Sitten*, II, § 53). Schopenhauer ha dato un significato metafisico all'A. in cui ha visto «l'orrore dell'uomo per l'essere di cui è espressione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, per il nòcciolo e l'essenza di un mondo riconosciuto pieno di dolore» (*Die Welt*, I, § 68), e perciò il solo strumento di liberazione, di cui l'uomo disponga.

**ASCETISMO** (ingl. *Asceticism*; franc. *Ascétisme*; ted. *Asketismus*). La pratica dell'ascesi.

**ASEITÀ** (lat. *Aseitas*; ingl. *Aseity*; franc. *Aséité*; ted. *Aseität*). Qualità o carattere dell'essere che ha in se stesso la causa e il principio del proprio essere, cioè di Dio. *Abalietà* è la qualità contraria, cioè quella dell'essere che ha in un altro essere la sua causa. Vocaboli usati nella tarda Scolastica.

**ASILLOGISTICO.** V. ANAPODITTICO.

**ASINO DI BURIDANO** (ingl. *Buridan's Ass*; franc. *Âne de Buridan*; ted. *Esel des Buridan*). Giovanni Buridano maestro e rettore dell'Università di Parigi nella prima metà del XIV secolo fu discepolo di Ockham ed è importante per alcune osservazioni che anticipano il principio d'inerzia della meccanica moderna (v. IMPETO). Il caso dell'A., il quale, messo in mezzo tra due fasci di fieno uguali morrebbe di fame prima di decidersi a mangiare l'uno o l'altro di essi, non si trova nelle sue opere. Se ne trovano però le premesse. Buridano ritiene infatti che la volontà segue necessariamente il giudizio dell'intelletto; per es., si decide per il bene maggiore, se l'intelletto lo giudica tale. Ma quando l'intelletto giudica uguali due beni, la volontà non può decidersi nè per l'uno nè per l'altro: la scelta non avviene (*In Eth.*, III, q. 1). Questo è proprio il caso dell'asino. Soltanto che Buridano ritiene che l'uomo può non morire di fame come l'A.: può difatti sospendere o impedire il giudizio dell'intelletto (*Ibid.*, III, q. 4). L'origine del caso (per quanto non riferito all'A.) si trova in Aristotele: «Si dice che chi è molto assetato o affamato, se si trova a uguale distanza dal cibo e dalla bevanda, necessariamente rimane immobile dove si trova» (*De Cael.*, II, 13, 295 b 33). E neanche Dante riferisce il caso all'A.: «Intra duo cibi, distanti e moventi — D'un modo, prima si morria di fame — Che liber uom l'un si recasse a' denti» (*Par.*, IV, 1-3). In realtà la discussione intorno al caso dell'A. di Buridano fu propria di un periodo (l'ultima Scolastica) nel quale si accentuò il carattere arbitrario della scelta volontaria e si intese la libertà dell'uomo come «arbitrio d'indifferenza» (v. LIBERTÀ).

**ASOMATICO** (ingl. *Asomatous*; franc. *Asomatique*; ted. *Asomatisch*). Privo di corpo o disincarnato. La condizione dell'anima dopo la sua separazione dal corpo, o delle sostanze angeliche.

**ASPETTAZIONE** (ingl. *Expectation*; francese *Attente*; ted. *Erwartung*). L'anticipazione di un avvenimento futuro (v. AVVENIRE). Una delle forme dell'attenzione o attenzione aspettante, che è la preparazione all'azione e l'apprestamento delle condizioni mentali adatte ad affrontarle (v. ATTENZIONE). Quando l'A. è mantenuta allo stadio dell'eretismo con l'inibizione di ogni disposizione alla consumazione dell'azione, essa diventa, per la sua carica di fatica e di emozioni, uno stato semi-

patologico o patologico (P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, pag. 168 sgg.).

**ASPETTO** (ingl. *Aspect*; franc. *Aspect*; tedesco *Aspekt*). Punto di vista o angolo visuale dal quale un'osservazione o un fatto può essere considerato. Oggettivamente, il lato che il fatto o la situazione presenta.

**ASPIRAZIONE** (ingl. *Aspiration*; franc. *Aspiration*; ted. *Sehnsucht*). Atteggiamento che si assume di fronte all'*ideale* (v.) cioè di fronte ad una perfezione nella cui realizzazione possibile non si ha fiducia. L'A. non è di per se stessa attiva e operante e può rimanere allo stato di velleità sospirosa.

**ASSENSO** (gr. συγκατάθεσις; lat. *Assensus*; inglese *Assent*; franc. *Assentiment*; ted. *Beifall* o *Zustimmung*). Termine correlativo con quello di *apprensione* (v.) che designa l'atto con cui si giudica dell'oggetto appreso, cioè si assente ad esso, se ne dissente o se ne dubita. I primi ad elaborare la teoria dell'A. furono gli Stoici. L'A. è la reazione dell'anima all'azione della cosa esterna che imprime su di essa la rappresentazione. « Come è necessario che il piatto della bilancia si abbassi quando vi siano posti sopra i pesi, così è necessario che l'anima assentisca all'evidenza » (CICER., *Acad.*, III, 12, 37). Il ricevere la rappresentazione è cosa involontaria giacchè il vedere bianco dipende dal color bianco che si ha innanzi, e così via. Ma l'assentire alla rappresentazione sta in colui che accoglie la rappresentazione stessa. L'A. perciò è volontario. Esso fa parte integrante della rappresentazione catalettica (v. CATALETTICA) dalla quale « ove si tolga l'A. è tolta anche la comprensione » (SESTO E., *Adv. math.*, VIII, 397-98). La nozione dell'A. servì poi nella filosofia cristiana a definire la fede. Giovanni Damasceno definisce infatti la fede come « A. non accompagnato dall'indagine » (*non inquisitivus assensus*, *De fide orth.*, IV, 12). Riferendosi appunto a questo concetto, S. Tommaso definisce la fede come un « pensare con assentimento ». A questo proposito egli dice: « L'intelletto può assentire ad una cosa in due modi. Nel primo modo, perchè è mosso ad assentire dallo stesso oggetto o perchè è cognito di per se stesso, come accade dei primi princìpi di cui abbiamo intelligenza, o perchè è conosciuto attraverso altro come accade delle conclusioni di cui abbiamo scienza. Nel secondo modo, l'intelletto assentisce a qualcosa, non perchè sia mosso sufficientemente dal suo proprio oggetto, ma per una scelta volontaria che lo inclina da una parte piuttosto che dall'altra. Ora se questo accadrà insieme col dubbio e col timore che l'altra parte sia vera, si avrà l'opinione; se accadrà invece con certezza e senza quel timore, si avrà la fede » (*S. Th.*, II, 2, q. 1, a. 4). Nell'ultima fase della Scolastica la dottrina dell'A. fu elaborata da Ockham. Secondo Ockham, l'atto dell'A. accompagna l'atto dell'apprendimento. « Chiunque apprende una proposizione, egli dice (*In Sent.*, Prol., q. 1 55), assente, dissente o dubita di essa ». La teoria dell'A. è sostanzialmente la teoria dell'errore. Secondo Ockham, quando una proposizione è empiricamente o razionalmente evidente, l'A. è garantito dalla sua evidenza; mentre quando questa evidenza manca l'A. è più o meno volontario e va incontro alla possibilità dell'errore (*Ibid.*, II, q. 25). Una dottrina analoga si trova in Cartesio. Per giudicare si richiede in primo luogo l'intelletto, dato che non si può giudicare su ciò di cui non si ha l'apprensione, e in secondo luogo la volontà per cui si assentisce a ciò che è stato percepito (*Princ. Phil.*, I, § 34). E sulla maggiore ampiezza della volontà, cioè sulla possibilità che l'A. venga dato anche a ciò che non è appreso in modo evidente, è fondata la possibilità dell'errore (*Ibid.*, § 35). Locke elabora la dottrina dell'A. in rapporto a quella dei gradi di probabilità. « La credenza, A. od opinione, egli dice, consiste nell'ammettere o ricevere per vero una qualche proposizione in base ad argomenti o prove, che ci persuadono a ciò senza darci la conoscenza certa della sua verità » (*Saggio*, IV, 15, 3). La fede stessa è una specie di A., anzi « un A. fondato sulla ragione più alta » (*Ibid.*, 14). In modo analogo, Rosmini considerò l'A. come un atto libero, che segue alla conoscenza cioè alla semplice apprensione della cosa (*Scienza morale*, ed. naz. 1941, pag. 109). La *Grammatica dell'A.* (1870) di Newmann distinse l'A. *reale*, che si dirige alle cose, dall'A. *nozionale* che si dirige alle proposizioni. L'A. nozionale è ciò che viene chiamato professione, opinione, presunzione, speculazione; l'A. reale è la *credenza*. L'A. nozionale ad una proposizione dogmatica è un atto teologico, l'A. reale alla stessa proposizione è un atto religioso. Le due cose non si contraddicono, ma solo l'A. reale raggiunge al credo dogmatico i sentimenti e le imaginazioni che condizionano la sua validità religiosa. Queste idee di Newmann riprese e sviluppate da Ollé-Laprune e da Blondel dettero lo spunto alla filosofia dell'*azione* (v.).

**ASSENZA.** V. NULLA.

**ASSERZIONE** (gr. ἀπόφανσις, λόγος ἀποφαντικός; lat. *Oratio enuntiativa*; ingl. *Statement*; franc. *Assertion*; ted. *Behauptung*). Una frase di senso compiuto che afferma o nega e può essere vera o falsa. Aristotele distinse l'A. in questo senso dalla preghiera, dal comando, ecc., e ritenne che essa è l'unico oggetto della logica mentre le altre forme di espressione sono oggetto della retorica o della poetica (*De Interpr.*, 417 a 2-9). Egli disse che l'A. è una « voce che significa che qualcosa inerisce o non inerisce a qualcosa secondo le divisioni del tempo » e che l'affermazione e la negazione sono

le due forme fondamentali (*Ibid.*, 17 a 23). Boezio tradusse l'espressione aristotelica con *Oratio enuntiativa* (*P. L.*, 64°, col. 314, 399), ritenendola praticamente equivalente all'*enuntiatum* degli Stoici. E in realtà i due termini sono equivalenti, finchè non si consideri il diverso contesto in cui trovano posto (v. ENUNCIATO e PROPOSIZIONE).

Nella logica matematica contemporanea Russell, sull'esempio di Frege seguito da molti altri logici ha introdotto un simbolo speciale (' — ') da anteporre al simbolo dell'asserzione. La logica terministica medievale riconosceva, invece che le espressioni «è vero che '*p*'» e '*p*' (dove '*p*' è il segno di una proposizione) sono da considerarsi sinonime. L'A. tuttavia implica in ogni caso che si creda o si assentisca alla *proposizione* (v.) espressa; e come tale è talora distinta da *enunciato* (v.). Cfr. ASSENSO. G. P.

**ASSIALE, EPOCA.** V. EPOCA.

**ASSICURAZIONE** (ingl. *Security*; franc. *Assurance*; ted. *Assecuranz*). Un sistema di A. fu suggerito da Royce per realizzare quella che egli chiamava la «Grande comunità» umana. L'A. è difatti un'associazione fondata sul principio triadico dell'interpretazione: come in questa c'è l'interprete che interpreta qualcosa a qualcuno, così nell'A. ci sono con lo stesso rapporto l'assicurato, l'assicuratore e il beneficiario (*La speranza nella grande comunità*, 1916). Royce ha anche suggerito l'A. contro la guerra (*Guerra e A.*, 1914).

**ASSIOMA** (gr. ἀξίωμα; lat. *Axioma*; inglese *Axiom*; franc. *Axiome*; ted. *Axiom*). Originariamente la parola significa dignità o valore (gli Scolastici e Vico dicevano appunto *degnità*) e fu adoperata dagli Stoici per indicare l'enunciato dichiarativo che Aristotele chiamava apofantico (DIOG. L., VII, 65). I matematici l'usarono per designare i princìpi indimostrabili, ma evidenti, della loro scienza. Aristotele ha dato la prima analisi di questa nozione, intendendo per A. «le proposizioni prime da cui parte la dimostrazione» (che sono i cosiddetti A. comuni) e in ogni caso i «princìpi che devono essere necessariamente posseduti da chi vuol apprendere checchessia» (*An. post.*, I, 10, 76 b 14; I, 2, 72 a 15). Come tale l'A. è completamente diverso dall'ipotesi e dal *postulato* (v.). Il principio di contraddizione è esso stesso un A., anzi «il principio di tutti gli A.» (*Met.*, IV, 3, 1105 a 20 sgg.). Questo significato della parola come principio che appare immediatamente evidente dai suoi stessi termini si è mantenuto costante attraverso l'antichità e l'età moderna. «I princìpi immediati, dice S. Tommaso (*In I Post.*, Lez. 5), non sono conosciuti per il tramite di qualche termine medio ma attraverso la conoscenza dei loro stessi termini. Posto che si sappia che cosa è il tutto e che cosa è la parte, si riconosce che 'il tutto è maggiore della parte' giacchè in tutte le proposizioni di questa specie il predicato è compreso nella nozione del soggetto». La verità dell'A. è in altri termini manifestata dalla semplice intuizione dei termini che entrano a comporlo. Veramente l'esempio scelto da S. Tommaso si presta particolarmente a rivelare il carattere fittizio dell'evidenza intuitiva cui sarebbe affidata la validità dell'assioma. Già a poca distanza da S. Tommaso, Ockham riscontrava che il principio «il tutto è maggiore della parte» non vale quando si tratta di tutti che comprendono infinite parti e che non si può dire che nell'intero universo ci siano più parti che in una fava, se in una fava ci sono infinite parti (*Quodl.*, I, q. 9; *Cent. theol.*, concl. 17, C). Dopo le ricerche di Cantor e di Dedekind noi sappiamo oggi che questo preteso A. è semplicemente la definizione degli insieme finiti (v. INFINITO). Per più secoli si è cercato di giustificare in un modo o nell'altro la validità assoluta degli A.; ma questa validità non è stata posta in dubbio. Bacone ritenne gli A. ottenibili per via di deduzione o di induzione (*Nov. org.*, I, 19) mentre Cartesio li ritenne verità eterne che hanno sede nella nostra mente (*Princ. Phil.*, I, 49); entrambi però li credettero verità immutabili. Locke considerò gli A. come proposizioni, esperimenti, esperienze immediate (*Saggio*, IV, 7, 3 e sgg.) e Leibniz invece li considerò come princìpi innati nella forma di disposizioni originarie che l'esperienza rende esplicite (*Nouv. Ess.*, I, 1, 5); ma entrambi attribuirono ad essi il carattere di verità evidenti. Gli empiristi non hanno dubitato della loro evidenza più dei razionalisti; Stuart Mill afferma che essi sono «verità sperimentali, generalizzazioni dalla osservazione» (*Logic*, II, 5, § 4). Altrettanto evidenti, ma *a priori*, sono gli A. per Kant che li definisce «princìpi sintetici *a priori* in quanto immediatamente certi». La certezza immediata, cioè l'evidenza, è, secondo Kant, la caratteristica degli assiomi. La matematica possiede A. perchè essa procede mediante la costruzione dei concetti. La filosofia, invece, che non costruisce i suoi concetti, non possiede assiomi. Gli stessi A. dell'intuizione che Kant ha posto fra i princìpi dell'intelletto puro, non sono veramente A. secondo lo stesso Kant, ma semplicemente contengono «il principio della possibilità degli A. in generale» (*Crit. R. Pura*, Dottrina trasc. del met., Disciplina della ragion pura, I).

Nel mondo contemporaneo la nozione di A. ha subito la sua trasformazione più radicale. La caratteristica che lo definiva, l'immediatezza della sua verità, la certezza, l'evidenza, gli è stata negata. Questo risultato si deve allo sviluppo del formalismo matematico e logico, cioè all'opera di Peano, Russell,

Frege e Hilbert. Secondo il punto di vista formalistico, che è quello ora più diffuso, gli A. della matematica non sono nè veri nè falsi, ma sono assunti convenzionalmente, in base a motivi di opportunità, come fondamenti o premesse del discorso matematico (HILBERT, « Axiomatischen Denken », in *Math. Annalen*, 1918). In tal modo gli A. non si distinguono più dai postulati e le due parole vengono oggi usate scambievolmente. La scelta degli A. è in una certa misura libera e in questo senso si dice che gli A. sono « convenzionali » o « assunti per convenzione ». Ma in realtà questa scelta è limitata da esigenze o condizioni precise che si possono riassumere nel modo seguente:

1° Gli A. devono essere *coerenti*, altrimenti il sistema che ne dipende diventa contraddittorio. E che il sistema diventi contraddittorio significa che esso permette di dedurre qualsiasi cosa e si può in esso dimostrare una proposizione qualsiasi come la sua negazione. Poichè la prova della non contraddittorietà non si può ottenere nell'interno di un sistema (v. ASSIOMATICA), ci si avvale abitualmente del sistema della *riduzione* a una teoria anteriore la cui coerenza appare bene stabilita, per es., all'aritmetica classica o alla geometria euclidea. Questo procedimento indubbiamente non equivale a una dimostrazione di non contraddittorietà, ma fornisce un indizio importante. Un altro procedimento è la *realizzazione*, cioè il riferimento del sistema a un modello reale; sul presupposto che ciò che è reale deve essere possibile, quindi non contraddittorio.

2° Un sistema di A. deve essere *completo* nel senso che di due proposizioni contraddittorie formulate correttamente nei termini del sistema, una deve poter essere dimostrata. Il che vuol dire che in presenza di una qualsiasi proposizione del sistema, si può sempre dimostrarla o confutarla e per conseguenza *decidere* sulla sua verità o falsità in rapporto al sistema dei postulati. In questo caso il sistema si chiama *decidibile*.

3° La terza caratteristica di un sistema di A. è la loro *indipendenza*, cioè la loro irreducibilità reciproca. Tale condizione non è così indispensabile come quella della coerenza, ma è opportuna per evitare che le proposizioni primitive siano troppo numerose.

4° Infine il minor numero possibile e la semplicità degli A. sono condizioni desiderabili che conferiscono eleganza logica ad un sistema di assiomi.

**ASSIOMATICA** (ingl. *Axiomatics*; franc. *Axiomatique*; ted. *Axiomatik*). L'A. si può considerare come un risultato di quella aritmetizzazione della analisi che ha avuto luogo nelle matematiche a partire dalla seconda metà del XIX secolo per impulso soprattutto di Weierstrass. Il primo tentativo di assiomatizzazione della geometria fu fatto da Pasch nel 1882. All'assiomatizzazione delle matematiche ha poi contribuito il formalismo di Peano, Russell, Frege e specialmente l'opera di Hilbert. Ma l'A. non si limita oggi al dominio delle matematiche: la fisica la ricerca come suo scopo finale o almeno come sua formulazione ultima e più soddisfacente: e ogni disciplina che raggiunga un certo grado di rigore tende ad assumere la forma assiomatica. Il significato dell'A. può essere riassunto brevemente nei punti seguenti:

1° Assiomatizzare una teoria significa in primo luogo considerare, al posto di oggetti o di classi di oggetti forniti di caratteri intuitivi, *simboli* opportuni, le cui regole d'uso siano fissate dalle *relazioni* enunciate dagli *assiomi*. Poichè tali simboli sono privi di ogni riferimento intuitivo, la teoria formale così ottenuta è suscettibile di molteplici interpretazioni, che si chiamano *modelli*. Ma il modello qui non è un archetipo preesistente alla teoria, e anche la teoria concreta originale, che ha fornito i dati per lo schema logico dell'A., non è che uno di tali modelli. La caratteristica dell'A. è quella di prestarsi a interpretazioni o a realizzazioni differenti, delle quali essa costituisce la struttura logica comune.

2° Il metodo A. è un potente strumento di generalizzazione logica. Uno dei modi di generalizzazione di tale metodo consiste nel far cadere successivamente alcuni assiomi di una certa teoria deduttiva conservando gli altri e così costruendo teorie sempre più astratte. Il sistema generato dall'A. così ristretta, è coerente, se il sistema iniziale lo è, e costituisce una generalizzazione di questo.

3° L'A. rende indispensabile distinguere tre modi in cui si possono differenziare l'una dall'altra le teorie deduttive. Consideriamo il caso della geometria euclidea. In primo luogo, se si modifica uno dei suoi postulati, si otterranno altre geometrie che si dicono *vicine* ad essa o *imparentate* con essa: in questo senso si parla di una pluralità di geometrie. In secondo luogo, si può effettuare la ricostruzione logica di una qualsiasi di queste geometrie in più modi cioè secondo A. differenti; e queste A. saranno *equivalenti* fra loro. Infine, se si sceglie una di queste A. si potranno il più delle volte trovare per essa interpretazioni differenti: ci saranno cioè vari modelli di essa, modelli che saranno detti *isomorfi*. Ci saranno così: *a*) una pluralità di geometrie; *b*) una pluralità di A. per una stessa geometria; *c*) una pluralità di modelli per una stessa assiomatica.

4° La caratteristica fondamentale dell'A. è la scelta e la chiara enunciazione delle proposizioni primitive di una teoria, cioè degli assiomi che in-

troducono i termini indefinibili e stabiliscono le regole d'uso indimostrabili. La scelta delle nozioni primitive è la parte fondamentale nella costituzione di un'assiomatica. È ormai chiaro tuttavia che le stesse nozioni di « primitivo », « indefinibile », « indimostrabile » sono relative, nel senso che un termine indefinibile o una proposizione indimostrabile nell'interno di un sistema possono diventare definibili o dimostrabili se si modificano le basi del sistema. Per es., nella geometria euclidea non si può dimostrare il postulato delle parallele; ma se si rinuncia a dimostrare il teorema che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti, si può assumere questa proposizione come un assioma, e dimostrare l'unicità della parallela. Inoltre, spesso i termini non definiti sono implicitamente definiti dall'insieme dei postulati prescelti (*definizione per postulati*). La scelta dei postulati si dice che è *libera*: in realtà essa deve obbedire a particolari condizioni che la limitano notevolmente; per queste condizioni v. ASSIOMA.

5° Si è detto (v. ASSIOMA) che il limite fondamentale per la scelta degli assiomi è la loro coerenza o compatibilità. Tuttavia un teorema di Gödel (1931) ha stabilito che un'aritmetica non contraddittoria comporta enunciati non decisi e tra questi enunciati c'è la non contraddizione del sistema aritmetico. In altri termini non si può, rimanendo nell'àmbito di un sistema, stabilire la non contraddittorietà del sistema stesso. È questo uno dei limiti dell'A. oltre quelli messi in luce dalla corrente intuizionista dei matematici (v. MATEMATICA).

**ASSIOMI DELL'INTUIZIONE** (inglese *Axioms of Intuition*; franc. *Axiomes de l'intuition*; ted. *Axiomen der Anschauung*). Kant ha indicato con quest'espressione quei princìpi sintetici dell'intelletto puro che derivano dall'applicazione delle categorie all'esperienza e che esprimono la possibilità delle proposizioni della matematica e della fisica pura. Tutti i princìpi dell'intelletto puro hanno la funzione di eliminare il carattere soggettivo della percezione dei fenomeni, riconducendo tale percezione a quella connessione necessaria dei fenomeni stessi che è propria dell'esperienza oggettivamente valida. In particolare, gli A. dell'intuizione, che corrispondono alle categorie della quantità, perchè consistono nell'applicazione di queste categorie, trasformano il fatto soggettivo che noi possiamo percepire la quantità spaziale o temporale (per es., una linea o un lasso di tempo) solo percependone successivamente le parti, nel principio oggettivamente valido che « ogni quantità è composta di parti »: nelle parole di Kant, che « tutte le intuizioni sono quantità estensive »; e giustificano così l'applicazione della matematica all'intero mondo dell'esperienza (*Crit. R. Pura*, Anal. dei princ., cap. II).

**ASSOCIAZIONE DELLE IDEE** (ingl. *Association of Ideas*; franc. *Association des idées*; ted. *Ideenassoziation*). Con questa espressione si indica la connessione reciproca degli elementi della coscienza, connessione per la quale tali elementi, quali che siano, si richiamano l'un l'altro secondo uniformità o leggi riconoscibili. La *simiglianza*, la *continuità* e il *contrasto*, costituiscono le uniformità o le leggi fondamentali dell'A. che furono già riconosciute da Platone (*Fed.*, 76 a) e da Aristotele (*De memoria et reminiscentia*, II, 451 b 18-20). In sèguito il fenomeno non ha più attratto l'attenzione dei filosofi sino all'età moderna. Hobbes nel *Leviathan* dedica un capitolo (il III) all'A. delle imagini, ma fu Locke a creare l'espressione stessa « A. delle idee » e a introdurre il fenomeno relativo come principio di spiegazione della vita della coscienza. L'importanza che l'A. acquista per opera di Locke deriva dal presupposto atomistico della sua filosofia: tutto ciò che la coscienza è, nelle sue varie manifestazioni, lo è per il vario combinarsi degli elementi semplici forniti dall'esperienza, cioè delle idee. « Alcune delle nostre idee, dice Locke, hanno tra loro una corrispondenza e connessione *naturale* e l'ufficio e l'eccellenza della nostra ragione stanno nel rintracciarle e tenerle assieme in quella unione e corrispondenza che è fondata nel loro essere naturale. Ma a parte ciò, c'è un'altra connessione di idee che è dovuta del tutto al *caso* o alla *consuetudine* » (*Saggio*, II, 33, § 5). A queste combinazioni accidentali o consuetudinarie delle idee, sono dovuti alcuni fenomeni aberranti, come la follla, le simpatie o antipatie irragionevoli, le superstizioni, ecc. Invece sulle connessioni naturali sono fondate tutte le operazioni dello spirito umano: la conoscenza nei suoi vari gradi, l'imaginazione, la volontà, ecc. Per Locke tuttavia l'A. delle idee assume forme differentissime. Hume la ridusse invece a solo tre princìpi: la rassomiglianza, la contiguità nel tempo e nello spazio e la causa ed effetto (*Inq. Conc. Underst.*, III). Abbandonato, dopo di Kant, in filosofia come principio esplicativo dell'intera vita spirituale, l'A. è rimasta il principio esplicativo della psicologia scientifica dalla metà dell'800 fino ai princìpi del nostro secolo. Nel periodo contemporaneo la psicologia della forma o *gestaltismo* (v.) ha impugnato lo stesso presupposto atomistico su cui si fondava la teoria dell'associazione.

**ASSOCIAZIONISMO** (ingl. *Associationism*; franc. *Associationnisme*; ted. *Associazionstheorie*). L'indirizzo filosofico e psicologico che assume come principio esplicativo dell'intera vita spirituale l'*associazione delle idee* (v.). Il presupposto dell'A. è l'*atomismo* psicologico cioè la risoluzione di ogni

evento psichico in elementi semplici che sono le sensazioni, le impressioni, o, genericamente, le idee. Il fondatore dell'A. è Hume, ma uno dei suoi maggiori diffonditori fu il medico inglese David Hartley (1705-57) per il quale l'associazione delle idee è per l'uomo ciò che la gravitazione è per i pianeti: cioè la forza che determina l'organizzazione e lo sviluppo del tutto. L'A. trovò altre manifestazioni importanti nell'opera di Giacomo Mill (1773-1836) che se ne servì nell'analisi dei problemi morali spiegando con l'associazione tra il piacere proprio e l'altrui il passaggio dalla condotta egoistica alla condotta altruistica; e di Stuart Mill (1806-73) che se ne avvalse nella trattazione di problemi morali e logici. Ma dopo Stuart Mill l'A. ha cessato di essere una dottrina filosofica viva; ed è rimasta soltanto come ipotesi operante nel dominio della psicologia scientifica dalla quale è stata esclusa solo negli ultimi decenni ad opera della *psicologia della forma* (v. PSICOLOGIA).

**ASSOLUTISMO** (ingl. *Absolutism*; franc. *Absolutisme*; ted. *Absolutismus*). Termine coniato nella prima metà del XVIII secolo per indicare ogni dottrina che difenda il «potere assoluto» o la «sovranità assoluta» dello Stato. Nel suo senso politico originario il termine ora designa: 1° l'A. utopistico di Platone nella *Repubblica*; 2° l'A. papale affermato da Gregorio VII e da Bonifacio VIII, rivendicante per il Papa, come rappresentante di Dio sulla Terra, la *plenitudo potestatis* cioè la sovranità assoluta su tutti gli uomini compresi i principi, i re e l'imperatore; 3° l'A. monarchico del XVI secolo che trova il suo difensore in Hobbes; 4° l'A. democratico, teorizzato da Rousseau nel *Contratto sociale* e da Marx e dagli scrittori marxisti come «dittatura del proletariato». Tutte queste forme dell'A. difendono ugualmente, pur con motivi o fondamenti vari, l'esigenza che il potere statale venga esercitato senza limitazioni o restrizioni. L'esigenza opposta, propria del *liberalismo* (v.), è quella che intende prescrivere limiti e restrizioni al potere statale.

Nell'uso filosofico corrente, il termine non è più ristretto a indicare una determinata dottrina politica ma si va estendendo a designare ogni e qualsiasi pretesa dottrinale o pratica all'assolutezza, in qualsiasi campo venga affacciata. Dice, per es., Reichenbach (*The Theory of Probability*, pag. 378): «Noi dobbiamo rinunciare a tutti i residui dell'A. per capire il significato dell'interpretazione in termini di frequenza di un'asserzione di probabilità intorno a un singolo caso. Non vi è posto per l'A. nella teoria delle asserzioni di probabilità che concernono la realtà fisica. Tali asserzioni sono usate come regole di condotta, come regole che determinano la condotta più riuscita che si possa tenere ad un dato stadio di conoscenza. Chiunque vuol trovare di più in queste asserzioni, scoprirà alla fine che ha inseguito una chimera». L'A. filosofico non è tanto di chi parla dell'Assoluto o ne riconosce l'esistenza, ma di chi pretende che l'assoluto stesso appoggi le sue parole e dia ad esse un'incondizionata garanzia di verità. In questo senso il prototipo dell'A. dottrinale rimane l'Idealismo romantico, secondo il quale nella filosofia non è il filosofo come uomo che si manifesta e parla, ma l'Assoluto stesso che giunge alla sua consapevolezza e si manifesta a se stesso.

**ASSOLUTO** (ingl. *Absolute*; franc. *Absolu*; ted. *Absolut*). Il termine latino *absolutus* (sciolto da, staccato da, cioè libero da ogni rapporto, indipendente) corrisponde probabilmente al significato del termine greco *kath'autò* (o *per se*) a proposito del quale Aristotele dice: «*Per sè* e *in quanto esso stesso è* significano la medesima cosa; ad es., il punto e la nozione di retta appartengono alla linea *per sè* perchè appartengono alla linea *in quanto* linea» (*An. post.*, I, 4, 73 b 30 sgg.). In questo senso la parola qualificherebbe una determinazione che appartiene ad una cosa *per la stessa sostanza* o *essenza* della cosa e quindi *intrinsecamente*. È questo uno dei due significati della parola distinti da Kant, quello che egli ritiene più diffuso ma meno preciso. In questo senso «assolutamente possibile» significa possibile «in se stesso» o «intrinsecamente» possibile. Da questo significato, Kant distingue l'altro, da lui ritenuto preferibile, secondo il quale la parola significherebbe «sotto ogni rapporto»; nel qual caso «assolutamente possibile» significherebbe possibile sotto ogni aspetto o sotto ogni rapporto (*Crit. R. Pura*, Dial. trasc., Concetti della ragion pura, sez. II).

Questi due significati si mantengono ancora nell'uso generico della parola ma il secondo prevale, forse perchè è meno dogmatico e non fa appello al misterioso *in sè* o alla natura intrinseca delle cose. Per es., dire «Questo è assolutamente vero» può voler dire «Questa proposizione contiene in se stessa una garanzia di verità»; ma può anche voler dire «Questa proposizione si è trovata ampiamente verificata e non c'è ancora nulla che possa provarla falsa»; il quale secondo significato è meno dogmatico del primo. Così rispondere «Assolutamente no» ad una domanda o ad una richiesta, significa semplicemente avvisare che questo «no» è saldamente appoggiato da buone ragioni e sarà mantenuto. Questi usi comuni del termine corrispondono all'uso filosofico che, genericamente, è quello di «senza limiti», «senza restrizioni», e quindi «illimitato» o «infinito». Molto probabilmente la diffusione della parola, la quale ha inizio dal '700 (per quanto sia stato Niccolò da Cusa

a definire Dio come l'A., *Docta ignor.*, II, 9) è dovuta al linguaggio politico e ad espressioni come « potere A. », « monarchia A. », ecc., nelle quali la parola significa chiaramente « senza restrizioni » o « illimitato ».

La grande voga filosofica del termine è dovuta al Romanticismo. Fichte parla di una « deduzione A. », di « attività A. », di « sapere A. », di « riflessione A. », di « Io A. », per indicare, con questa ultima espressione, l'Io infinito, creatore del mondo. E nella seconda fase della sua filosofia, quando cerca di interpretare l'Io come Dio fa della parola un abuso che rasenta il ridicolo: « L'A. è assolutamente ciò che è, riposa su e in se medesimo assolutamente », « Esso è ciò che è assolutamente perchè è da se stesso... perchè accanto all'A. non rimane niente di estraneo ma svanisce tutto ciò che non è l'A. » (*Wissenschaftslehre*, 1801, §§ 5 e 8; *Werke*, II, pag. 12, 16). La stessa inflazione della parola si trova in Schelling; il quale, come Fichte della seconda maniera, adopera inoltre il sostantivo « A. » per designare il principio infinito della realtà, cioè Dio. Lo stesso uso della parola ricorre in Hegel per il quale, come per Fichte e Schelling, l'A. è insieme l'oggetto e il soggetto della filosofia e, per quanto variamente definito, rimane caratterizzato dalla sua infinità positiva nel senso di essere al di là di ogni realtà finita e di comprendere in sè ogni realtà finita. Il principio posto nella *Fenomenologia* (Pref.) che « L'A. è essenzialmente il risultato » e che « solo alla fine è ciò che è in verità » porta Hegel a chiamare Spirito A. i gradi ultimi della realtà, quelli in cui essa si rivela a se stessa come Principio autocosciente infinito nella religione, nell'arte e nella filosofia. Il Romanticismo ha così fissato l'uso della parola sia come aggettivo sia come sostantivo. Secondo questo uso la parola significa « senza restrizioni », « senza limitazioni », « senza condizioni »; e come sostantivo significa la Realtà che è priva di limiti o condizioni, la Realtà suprema, lo « Spirito » o « Dio ». Già Leibniz aveva detto: « Il vero infinito, a rigore, non è che l'A. » (*Nouv. Ess.*, II, 17, § 1). E in realtà il termine può essere considerato come sinonimo di « Infinito » (v.). Dato il posto centrale che la nozione di infinito ha nel *Romanticismo* (v.) s'intende come questo sinonimo abbia trovato accoglimento e voga nel periodo romantico. In Francia la parola fu importata da Cousin del quale sono noti i legami col Romanticismo tedesco. In Inghilterra essa fu introdotta da William Hamilton, il cui primo scritto fu uno studio sulla *Filosofia di Cousin* (1829); e la nozione divenne la base delle discussioni sulla conoscibilità dell'A., iniziate da Hamilton e Mansel e continuate dall'evoluzionismo positivistico (Spencer, ecc.) che, come questi due pensatori, affermò l'esistenza e insieme l'inconoscibilità dell'Assoluto. Nella filosofia contemporanea la parola è stata ampiamente usata appunto da quella corrente che più strettamente si rifaceva all'Idealismo romantico, cioè dall'Idealismo angloamericano (Green, Bradley, Royce) e italiano (Gentile, Croce) per designare la Coscienza infinita o lo Spirito infinito.

La parola rimane pertanto legata a una fase determinata del pensiero filosofico, precisamente alla concezione romantica dell'Infinito, che comprende e risolve in sè ogni realtà finita e non è perciò limitato o condizionato da niente, non avendo nulla fuori di sè che possa limitarlo o condizionarlo. Nel suo uso comune come in quello filosofico il termine rimane a significare o lo stato di ciò che, a qualsiasi titolo, è privo di condizioni e di limiti, o (come sostantivo) ciò che realizza se stesso in modo necessario e infallibile.

**ASSORBIMENTO, LEGGE DI** (ingl. *Law of Absorption*; franc. *Loi d'absorption*). Con questo nome si designano nella Logica contemporanea i due teoremi dell'algebra delle proposizioni:

$$p \vee pq \equiv p; \qquad p\,(p \vee q) \equiv p,$$

e i due corrispondenti teoremi dell'algebra delle classi:

$$a \vee ab \equiv a; \qquad a\,(a \vee b) \equiv a.$$

L'A. è in queste espressioni la possibilità logica di sostituire $p$ a $p \vee pq$ o a $p\,(p \vee q)$ nelle prime espressioni; o $a$ ad $a \vee a b$ o ad $a\,(a \vee b)$ nelle seconde espressioni. (Cfr. CHURCH, *Intr. to Mathematical Logic*, 15. 8). Fuori del linguaggio della logica, la legge significa che, se un concetto ne implica un altro, esso assorbe quest'altro, nel senso che l'asserzione simultanea dei due equivale all'asserzione del primo e può essere quindi sostituita dall'asserzione di questo ogni volta che essa ricorra. Cfr. TAUTOLOGIA.

**ASSUNZIONE** (gr. λῆψις; lat. *Sumptio*; inglese *Assumption*, *Sumption*; franc. *Assomption*; ted. *Vordersatz*). La proposizione che si sceglie come premessa del ragionamento; oppure l'atto di scegliere una proposizione a questo scopo (cfr. CICERONE, *De divinatione*, II, 53, 108).

Più precisamente, la proposizione che si sceglie come *prima* premessa del sillogismo e che talora è detta anche *lemma* (v.) (cfr. HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, pag. 283).

L'A. non implica necessariamente la verità della premessa che si assume. Si può assumere una proposizione vera o un'ipotesi o anche una proposizione falsa allo scopo di confutarla. Il termine è equivalente a *posizione* (v.).

**ASSURDO** (lat. ἄτοπον, ἀδύνατον; lat. *Absurdum*; ingl. *Absurd*; franc. *Absurde*; ted. *Absurd*). In generale, ciò che non trova posto nel sistema di

credenze cui si fa riferimento o è in contrasto con qualcuna di tali credenze. Gli uomini, e i filosofi, hanno sempre fatto un uso abbondante di questa parola per condannare, distruggere o almeno allontanare da sè credenze (vere o false) o anche fatti od osservazioni disturbatrici o scomode o comunque estranee ai sistemi di credenze da essi accettati o contrastanti con essi. Non c'è quindi da meravigliarsi che anche esperienze o dottrine che dovevano poi essere riconosciute vere, siano state per molto o poco tempo definite assurde. Per es., gli antichi ritenevano A. la credenza negli antipodi perchè, non avendo la nozione della relatività delle determinazioni spaziali, credevano che agli antipodi gli uomini avrebbero dovuto vivere col capo all'ingiù. In questo senso la parola significa «irragionevole» cioè contrario o estraneo a ciò che si può ragionevolmente credere o «sconveniente», «fuori luogo», ecc.

In un senso più ristretto e preciso la parola significa «impossibile» (*adynaton*) perchè contraddittorio. In questo senso Aristotele parlava di un ragionamento per A. o di una riduzione all'A.; che sarebbe un ragionamento che assume come ipotesi la proposizione contrapposta alla conclusione che si vuol dimostrare e fa vedere che da tale ipotesi deriva una proposizione contraddittoria con l'ipotesi stessa (*An. Pr.*, II, 11-14, 61 a sgg.). La dimostrazione per A., aggiunge Aristotele (*Ibid.*, 14, 62 b 27) si differenzia dalla dimostrazione ostensiva perchè assume ciò che, con la riduzione all'errore riconosciuto, vuol distruggere; la dimostrazione ostensiva, invece, parte da premesse già ammesse. Leibniz chiamò dimostrazione *apagogica* il ragionamento per A. e lo ritenne utile o almeno difficilmente eliminabile, nel dominio della matematica (*Nouv. Ess.*, IV, 8, § 2). Kant che adopera lo stesso nome, lo giustificò nelle scienze ma lo escluse dalla filosofia. Lo giustificò nelle scienze perchè in queste è impossibile il *modus ponens* di conchiudere alla verità di una conoscenza dalla verità delle sue conseguenze: bisognerebbe infatti conoscere tutte le conseguenze possibili: il che è impossibile. Ma se da una proposizione può essere ricavata anche una sola conseguenza falsa, la proposizione è falsa: perciò il *modus tollens* dei sillogismi conchiude insieme con rigore e con facilità. Ma questo modo di ragionare è senza pericoli solo nelle scienze in cui non si può scambiare l'oggettivo col soggettivo, cioè nelle scienze della natura. In filosofia invece quello scambio è possibile, cioè può darsi che sia soggettivamente impossibile ciò che non è oggettivamente impossibile. E quindi il ragionamento apagogico non porta a conclusioni legittime (*Critica R. Pura*, Disciplina della ragion pura, IV).

**ASTRATTE, IDEE.** V. ASTRAZIONE.

**ASTRATTE, SCIENZE.** V. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE.

**ASTRATTIVA, CONOSCENZA** (lat. *Cognitio abstractiva*; ingl. *Abstractive Knowledge*; francese *Connaissance abstractive*; ted. *Abstrahierende Erkenntniss*). Termine che Duns Scoto adoperò, simmetricamente od oppostamente a quello di conoscenza intuitiva (*cognitio intuitiva*), per indicare una delle specie fondamentali della conoscenza: la prima delle quali «astrae da ogni esistenza attuale» mentre la seconda «si riferisce a ciò che esiste o a ciò che è presente in una certa esistenza attuale» (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6). La distinzione fu accettata da Durando di S. Pourçain (*In Sent.*, Prol., q. 3, F) e da Ockham, il quale però la reinterpretò a suo modo intendendo per conoscenza intuitiva quella mediante la quale si conosce con evidenza la realtà o l'irrealtà di una cosa o qualche altro attributo empirico della cosa stessa: quindi in generale «ogni nozione semplice di un termine o di più termini di una cosa o di più cose, in virtù della quale si possa conoscere qualche verità contingente specialmente intorno all'oggetto presente» (*In Sent.*, Prol., q. 1, Z). E intese per conoscenza astrattiva quella che prescinde dalla realtà o irrealtà dell'oggetto ed è una specie di imagine o copia della conoscenza intuitiva. Nulla si può conoscere astrattivamente, egli disse, che non sia stato conosciuto intuitivamente, altrimenti anche il cieco nato potrebbe conoscere i colori (*Ibid.*, I, d. 3, q. 2, K). Questa dottrina della conoscenza intuitiva è la prima formulazione della nozione di esperienza nel senso moderno del termine (v. ESPERIENZA).

**ASTRATTORE.** V. OPERATORE.

**ASTRAZIONE** (gr. ἀφαίρεσις; lat. *Abstractio*; ingl. *Abstraction*; franc. *Abstraction*; ted. *Abstraktion*). L'operazione mediante la quale qualcosa è scelta come oggetto di percezione, attenzione, osservazione, considerazione, indagine, studio, ecc., e isolata da altre cose con cui sta in una relazione qualsiasi. L'A. ha due aspetti: 1° l'isolare la cosa prescelta dalle altre con cui è in relazione (l'astrarre da); 2° l'assumere come oggetto specifico di considerazione quello che con ciò viene isolato (A. selettiva o prescissione). Questi due significati furono già distinti da Kant (*Logik*, § 6) che tuttavia intendeva ridurre l'A. solo alla prima di queste forme.

L'A. è inerente a qualsiasi procedimento conoscitivo e può servire a descrivere ogni procedimento del genere. A questo scopo è stata utilizzata sin dall'antichità. Aristotele spiega con l'A. la formazione delle scienze teoretiche, cioè della matematica, della fisica e della filosofia pura. «Il matematico, egli dice, spoglia le cose di tutte le qualità sensibili (peso, leggerezza, durezza, ecc.) e le riduce

alla quantità discreta e continua; il fisico prescinde da tutte le determinazioni dell'essere che non si riducono al movimento. Analogamente il filosofo spoglia l'essere di tutte le determinazioni particolari (quantità, movimento, ecc.) e si limita a considerarlo solo in quanto essere» (*Met.*, XI, 3, 1061 a 28 sgg.). L'intero procedimento del conoscere può essere, secondo Aristotele, descritto con l'A.: «La conoscenza sensibile consiste infatti nell'assumere le forme sensibili senza la materia come la cera assume l'impronta del sigillo senza il ferro o l'oro di cui esso è composto» (*De An.*, II, 12, 424 a 18). E la conoscenza intellettuale riceve le forme intelligibili astraendole dalle forme sensibili nelle quali sono presenti (*Ibid.*, III, 7, 431 sgg.). All'operazione dell'A., S. Tommaso riduce la conoscenza intellettuale; la quale è un astrarre la forma dalla materia individuale e così trarre fuori l'universale dal particolare, la specie intelligibile dalle imagini singole. Al modo in cui possiamo considerare il colore di un frutto prescindendo dal frutto, senza perciò affermare che esso esista separato dal frutto; così possiamo conoscere le forme o specie universali dell'uomo, del cavallo, della pietra, ecc., prescindendo dai princìpi individuali cui vanno unite, ma senza pretendere che esistano separatamente da questi. L'A. perciò non falsifica la realtà ma solo rende possibile la considerazione separata della forma e con ciò la conoscenza intellettuale umana (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1). Questi concetti, o concetti affini, ricorrono in tutta la Scolastica. La *Logica* di *Porto Reale* (I, 4) ha riassunto assai bene il pensiero della Scolastica e la stretta connessione del procedimento astrattivo con la natura dell'uomo, dicendo: «La limitazione della nostra mente fa sì che non possiamo comprendere le cose composte se non considerandole nelle loro parti e contemplando le facce diverse con cui esse ci fronteggiano: ciò è quello che si suole generalmente chiamare conoscere per A.».

Locke per primo ha messo in luce la stretta connessione del procedimento dell'A. con la funzione simbolica del linguaggio. «Mediante l'A., egli dice, le idee tratte da esseri particolari diventano le generali rappresentanti di tutti gli oggetti della stessa specie e i loro nomi diventano nomi generali, applicabili a tutto ciò che esiste ed è conforme a tali idee astratte... Così, venendo oggi osservato nel gesso o nella neve lo stesso colore che ieri lo spirito ha ricevuto dal latte, esso considera quel solo aspetto e ne fa la rappresentazione di tutte le altre idee dalla medesima specie; e avendogli dato il nome ' bianchezza ' con questo suono significa la medesima qualità, dovunque essa venga imaginata o incontrata; e così vengono composti gli universali, sia che si tratti di idee, sia che si tratti di termini» (*Saggio*, II, 11, § 9). Proprio sulla base di queste osservazioni di Locke, Berkeley giunse alla negazione dell'idea astratta e della stessa funzione della astrazione. Egli nega, in altri termini, che l'uomo possa astrarre l'idea del colore dai colori, l'idea dell'uomo dagli uomini, ecc. Non c'è infatti l'idea di un uomo che non abbia alcun carattere particolare, come non c'è in realtà un uomo di tal genere. Le idee generali, non sono idee prive di ogni carattere particolare (cioè «astratte»), ma idee particolari assunte come segni di un gruppo di altre idee particolari fra loro affini. Il triangolo che un geometra ha presente per dimostrare un teorema non è un triangolo astratto, ma un triangolo particolare, per es., isoscele; ma poichè di tale carattere particolare non si fa menzione nel corso della dimostrazione, il teorema dimostrato vale per tutti indistintamente i triangoli, ognuno dei quali può prendere il posto di quello considerato (*Princ. of Hum. Know.*, Intr., § 16). Hume ripetette l'analisi negativa di Berkeley (*Treatise*, I, 1, 7). Tali analisi tuttavia non negano l'A., ma piuttosto la sua nozione psicologica in favore del concetto logico-simbolico di essa. L'A. non è l'atto con cui lo spirito pensa certe idee separatamente da certe altre; è piuttosto la funzione simbolica di certe rappresentazioni particolari. Kant tuttavia sottolinea l'importanza dell'A. nel senso tradizionale, mettendola accanto alla *attenzione* come uno degli atti ordinari dello spirito e sottolineando la sua funzione di separare una rappresentazione, di cui si è coscienti, dalle altre con cui essa è legata nella coscienza. Per quanto egli esemplifichi in modo curioso l'importanza di questo atto («Molti uomini sono infelici perchè non sanno astrarre». «Un celibe potrebbe fare un buon matrimonio se soltanto sapesse astrarre da una verruca del viso o dalla mancanza di un dente della sua amata», [*Antr.*, § 3]), è chiaro che l'intero procedimento di Kant inteso a isolare (*isolieren*) gli elementi *a priori* della conoscenza o in generale dell'attività umana, è un procedimento astrattivo. «In una logica trascendentale, egli dice per es., noi *isoliamo* l'intelletto (come sopra, nell'Estetica trascendentale, la sensibilità) e rileviamo di tutta la nostra conoscenza soltanto la parte del pensiero che ha la sua origine unicamente nell'intelletto» (*Crit. R. Pura*, Div. della Log. trascend.).

Con Hegel si assiste allo strano fenomeno di una sopravvalutazione dell'A. e di una svalutazione dell'astratto. Hegel difatti si oppone all'opinione che astrarre significhi soltanto tirar fuori dal concreto, per il nostro vantaggio soggettivo, questa o quell'altra nota che costituisca il concetto, da altre che tuttavia rimarrebbero reali e valide al di fuori del concetto, nella realtà stessa. «Il pensiero astraente, egli dice, non si può considerare come il porre

da parte la materia sensibile, che non sarebbe danneggiata da ciò nella sua realtà; è piuttosto il superare e il ridurre questa materia, che è semplice fenomeno, all'*essenziale*, il quale soltanto nel concetto si manifesta » (*Wissensch. der Logik*, III, Del concetto in generale, trad. ital., pag. 24-25). Il concetto cui si giunge con l'A. è perciò, secondo Hegel, la realtà stessa, anzi la *sostanza* della realtà. Dall'altro lato, tuttavia, l'astratto è considerato da Hegel come ciò che è finito, immediato, non posto in relazione col tutto, non risolto nel divenire dell'Idea, e perciò prodotto di una prospettiva provvisoria c fallace. « L'astratto è il finito, il concreto è la verità, l'oggetto infinito » (*Phil. der Religion*, II, in *Werke*, ed. Glockner, XVI, pag. 226). « Soltanto il concreto è il vero, l'astratto non è il vero » (*Geschichte der Phil.*, III, in *Werke*, ed. Glockner, XIX, pag. 99). È chiaro tuttavia che Hegel intende per astratto quello che comunemente si chiama concreto — le cose, gli oggetti particolari, le realtà singole offerte o testimoniate dall'esperienza — mentre chiama concreto ciò che l'uso comune e filosofico ha sempre chiamato astratto e cioè il concetto; e lo chiama concreto perchè esso costituisce, per lui, la sostanza stessa della realtà (conformemente al suo principio « Tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale »). Comunque, quest'inversione di significato ha permesso a buona parte della filosofia dell'800 di pronunziarsi in favore del concreto e contro l'astratto, anche quando il « concreto » di cui si trattava era in realtà una semplice A. filosofica. Gentile parlava, per es., di una « logica dell'astratto » o del pensiero *pensato* e di una « logica del concreto » o del pensiero *pensante* (*Sistema di logica*, I, 1922, pag. 119 sgg.). Croce parlava della « concretezza » del concetto come immanenza di esso nelle rappresentazioni singole e dell'« astrattezza » delle nozioni considerate avulse dai particolari (*Logica*, 4ª ediz., 1920, pag. 28). Bergson ha costantemente contrapposto il tempo « concreto » della coscienza al tempo « astratto » della scienza; e in generale il procedimento della scienza che si avvale di concetti o simboli cioè di « idee astratte o generali » al procedimento intuitivo o simpatetico della filosofia (cfr., per es., *La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 210). Simili temi polemici sono stati assai frequenti nella filosofia dei primi decenni del nostro secolo. E certamente la polemica contro l'A. è stata efficace contro la tendenza ad entificare i prodotti di essa cioè a considerare come sostanze o realtà, entità che non hanno altra funzione se non quella di rendere possibile la descrizione, la classificazione e l'uso di un complesso di dati. Ma dall'altro lato la stessa polemica ha fatto talora dimenticare la funzione dell'A. in ogni tipo o forma di attività umana: in quanto tale attività non può operare se non attraverso selezioni astrattive. Mach ha insistito su questa funzione dell'A. nelle scienze, affermando che essa è indispensabile sia per l'osservazione dei fenomeni sia per la scoperta sia per la ricerca dei princìpi (*Erknntniss und Irrtum*, cap. VIII; trad. franc., pag. 146 sgg.). A questo proposito opportunamente è stata distinta, da Peirce, una duplice funzione dell'A.: quella propria di ogni operazione selettiva, e quella che dà luogo alle vere e proprie entità astratte, per es., nella matematica. « Il più ordinario fatto della percezione, come, ad es., ' c'è luce ' implica A. *precisiva* o *prescissione*. Ma l'A. *ipostatica*, l'A. che trasforma il ' c'è luce ' in ' c'è la luce qui ' che è il senso ch'io do comunemente alla parola A. (dal momento che prescissione indica l'A. precisiva) è un modo specialissimo del pensiero. Esso consiste nel prendere un certo aspetto di un oggetto o di più oggetti percepiti (dopo che è stato già *prescisso* dagli altri aspetti di tali oggetti) e di esprimerlo in forma proposizionale con un giudizio » (*Coll. Pap.*, 4.235; cfr. 3.642; 5.304). Questa distinzione che era stata già accennata da James (*Princ. of Psychol.*, I, 243) ed è stata accettata da Dewey (*Logic*, cap. 23; trad. ital., pag. 603-604) non toglie che sia la prescissione sia l'A. ipostatica sono specificazioni di quella generale funzione selettiva, che tradizionalmente è stata indicata con la parola « astrazione ». Paul Valéry ha poeticamente insistito sull'importanza dell'A. in ogni costruzione umana quindi anche nell'arte: « L'uomo, ti dico, fabbrica per A.; ignorando e dimenticando gran parte delle qualità di ciò che impiega, applicandosi soltanto a condizioni chiare e distinte che possono per lo più essere simultaneamente soddisfatte non da una ma da più specie di materie » (*Eupalinos*, trad. ital., pag. 134).

**ASTRAZIONISMO** (ingl. *Abstractionism*; franc. *Abstractionnisme*; ted. *Abstraktionismus*). Così William James (*The Meaning of Truth*, 1909, capitolo XIII) chiamò l'uso illegittimo dell'astrazione e in particolare la tendenza a considerare come reali i prodotti dell'astrazione.

**ASTROLOGIA** (gr. ἀστρολογία; lat. *Astrologia*; ingl. *Astrology*; franc. *Astrologie*; ted. *Astrologie*). La credenza nell'influsso dei movimenti degli astri sul destino degli uomini e la scienza, o pretesa scienza, fondata su questa credenza. L'A. è legata con la nascita dell'astronomia nel mondo orientale e ha accompagnata l'astronomia nella prima parte della sua storia. Secondo F. Cumont, furono i Caldei i primi a concepire l'idea di una necessità inflessibile che regoli l'universo e a sostituire tale idea a quella di un mondo retto da dèi in conformità delle loro passioni. L'idea fu ad essi suggerita

dalla regolarità dei movimenti dei corpi celesti (CUMONT, *Oriental Religions in Roman Paganism*, trad. ingl., pag. 179). Questa credenza condusse a stabilire una corrispondenza tra il macrocosmo (mondo) e il microcosmo (uomo): corrispondenza in virtù della quale gli avvenimenti dell'uno si rifletterebbero negli avvenimenti dell'altro e sarebbe possibile, a partire dalla conoscenza dei primi, predire in qualche modo i secondi. L'A. si diffuse in Occidente nel periodo greco-romano. La filosofia araba la giustificò, proprio come gli antichi Caldei, sul fondamento della necessità universale che lega insieme tutti gli eventi del mondo e che da Dio, come primo motore, va sino agli eventi umani. Questa catena necessaria passa attraverso gli avvenimenti celesti: gli avvenimenti terrestri, e quelli umani, non sono determinati direttamente da Dio, ma sono determinati da lui per il tramite degli avvenimenti celesti, cioè dei movimenti degli astri. Sicchè tali movimenti sono quelli che immediatamente determinano gli eventi del mondo sublunare e quindi del mondo umano; e la conoscenza di essi rende possibile la previsione di questi. Le credenze astrologiche erano comuni nel Medioevo, nonostante le condanne ecclesiastiche: Dante stesso ne partecipava (*Conv.*, II, 14; *Purg.*, XXX, 109 seguenti). Nel Rinascimento furono difese e giustificate da uomini come Paracelso, Bruno, Campanella. Quest'ultimo dedicò all'A. un'opera *Astrologicorum Libri VII*, 1629, e si avvalse di essa per confermare il suo vaticinio dell'imminente ritorno del mondo all'unità religiosa e politica (*Atheismus triumphatus*, 1627). Altri filosofi furono ostili all'astrologia, pur ammettendo la validità della magìa. Così fece, per es., Pico della Mirandola che scrisse le *Disputationes adversus Astrologos* nelle quali accusa l'A. di rendere gli uomini servi e miserabili; e così fece Giovan Battista Helmont negando l'influsso degli astri sugli avvenimenti umani (*De Vita Longa*, 15, 12).

L'A. ha perduto il suo fondamento scientifico con la scienza moderna, la quale esige, per poter affermare un qualsiasi rapporto causale, che tale rapporto sia riscontrato uniforme in un numero di casi sufficientemente grande. Il rapporto causale tra i movimenti degli astri e gli eventi umani potrebbe pertanto essere riconosciuto come tale solo sul fondamento di osservazioni ripetute e ripetibili, che ne mettessero in luce tutti gli anelli intermedi, in modo da farne comprendere il funzionamento. Niente del genere si è verificato nell'A. la quale tuttora si fonda su antichi testi e tradizioni, su simbolismi non suscettibili di controllo e su credenze magiche o teosofiche. D'altronde, le credenze astrologiche rimangono tra le più diffuse anche nel mondo contemporaneo, permeato com'è di spirito scientifico: forse lo spirito contemporaneo trova in esse un correttivo all'assenza di sicurezza che è caratteristica della sua situazione e nelle predizioni astrologiche una via per limitare, sia pure in modo arbitrario e fantastico, le previsioni intorno al suo destino prossimo o lontano.

**ASTRUSO** (lat. *Abstrusus* [= nascosto]; inglese *Abstruse*; franc. *Abstrus*; ted. *Abstrus*). Termine peggiorativo per qualificare qualsiasi nozione inconsueta o di difficile comprensione; o, come dice Locke (*Saggio*, II, 12, § 8) «lontana dai sensi e da ogni operazione del nostro spirito». Il termine è applicato soprattutto a nozioni astratte; ma viene ugualmente applicato a nozioni che si allontanino, più o meno, dall'ordinario universo di discorso.

**ASTUZIA DELLA RAGIONE** (ingl. *Astuteness of the Reason*; franc. *Astuce de la raison*; ted. *List der Vernunft*). Così Hegel ha chiamato il fatto che l'Idea universale fa agire nella storia le passioni degli uomini come suoi strumenti e le fa logorare e consumarsi per i propri fini. «L'Idea paga il tributo dell'esistenza e della caducità non di sua tasca ma con le passioni degli individui. Cesare doveva compiere quello che era necessario per rovesciare la decrepita libertà; la sua persona perì nella lotta ma quello che era necessario restò: la libertà secondo l'idea giaceva più profonda dell'accadere esterno» (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 83-84; trad. ital., pag. 98).

**ATANATISMO** (ingl. *Athanatism*; franc. *Athanatisme*; ted. *Athanatismus*). Così fu chiamata da alcuni autori dell'800 la dottrina dell'immortalità dell'anima.

**ATARASSIA** (gr. ἀταραξία; ingl. *Ataraxia*; franc. *Ataraxie*; ted. *Ataraxie*). Termine usato dapprima da Democrito (Fr., 191) poi dagli Epicurei e dagli Stoici per designare l'ideale della imperturbabilità o della serenità dell'anima derivante dal dominio sulle passioni o dall'estirpazione di esse (v. APATIA). Analogamente «Il fine dello scetticismo è l'A. nelle cose opinabili e la moderazione nelle cose che sono per necessità» (SESTO E., *Ipotip. Pirr.*, I, 25).

**ATEISMO** (gr. ἀθεότης; lat. *Atheismus*; inglese *Atheism*; franc. *Athéisme*; ted. *Atheismus*). È, in generale, la negazione della causalità di Dio. Il riconoscimento dell'esistenza di Dio può accompagnarsi con l'ateismo se non include anche il riconoscimento della causalità specifica di Dio. La prima analisi dell'A. che la storia della filosofia ricordi è quella di Platone nel X libro delle *Leggi*. Platone considera tre forme di A.: 1° la negazione della divinità; 2° la credenza che la divinità esista ma non si curi delle cose umane; 3° la credenza che la divinità possa essere propi-

ziata con doni ed offerte. La prima forma è il *materialismo*: il quale dipende dall'opinione che la natura precede l'anima e cioè che la materia «dura e molle, pesante e leggera» preceda «l'opinione, la previsione, l'intelletto, l'arte e la legge». Questo è l'errore di tutti i filosofi della natura che pongono l'acqua, o l'aria o il fuoco come princìpi delle cose e li chiamano «natura» per intendere che sono l'origine di esse (*Leggi*, X, 891 c, 892 b). Per confutare il materialismo non c'è che da dimostrare che l'anima precede la natura; e Platone dimostra come lo stesso movimento dei corpi materiali presuppone un Primo Motore immateriale (v. DIO, PROVE DI). La seconda forma di A., che consiste nel ritenere che la divinità non si occupa delle cose umane, è confutata da Platone con l'argomento che essa equivarrebbe ad ammettere che la divinità è pigra e indolente e a ritenerla inferiore al più comune mortale che sempre vuol rendere perfetta l'opera sua, grande o piccola che sia. Infine la peggiore aberrazione è quella dei malvagi i quali credono di poter propiziarsi la divinità con doni ed offerte. Costoro pongono la divinità stessa alla pari dei cani che, ammansiti dai doni, permettono di depredare le greggi e al di sotto degli uomini comuni che non tradiscono la giustizia accettando doni delittuosamente offerti. Platone è così severo con quest'ultima forma di A. che, per evitarla, vorrebbe impedire ogni forma di sacrificio privato ed ammettere solo quelle effettuate sui pubblici altari e con rituale stabilito (*Leggi*, X, 909 d).

L'analisi di Platone assomma a dire che l'unica forma di A. filosofico è il materialismo naturalistico, il quale pone il corpo prima dell'anima; le altre due forme sono piuttosto pregiudizi volgari che credenze filosofiche (sebbene la prima di esse, l'indifferentismo degli dèi, doveva essere fatta propria dagli Epicurei). Uno sguardo al corso ulteriore della filosofia occidentale mostra che accanto al materialismo, possono essere considerati, come forme di A. filosofico, lo scetticismo, il pessimismo e il panteismo.

1° Nell'età moderna la coincidenza di materialismo e A. è stata affermata da Berkeley che appunto da questa coincidenza è stato indotto a sostenere l'irrealtà della materia (v. IMMATERIALISMO). Se si ammette che la materia è reale l'esistenza di Dio diventa inutile perchè la materia stessa diventa la causa di tutte le cose e delle idee che sono in noi. L'esistenza della materia è il principale fondamento dell'A. e del fatalismo e della stessa idolatria (*Princ. of Hum. Knowledge*, §§ 92-94). In linea di fatto si può dire che non la realtà della materia, ma solo la causalità della materia è uno dei fondamenti dell'ateismo. Il materialismo settecentesco di La Mettrie e d'Holbach come quello ottocentesco di Luigi Buchner, di Ernesto Heckel e di Felice Le Dantec hanno appunto questo fondamento. Dio viene eliminato come principio causale di spiegazione perchè si ammette come tale la materia.

2° La seconda forma di A. filosofico è quella *scettica*, che trova la sua prima manifestazione nel neo-accademico Carneade di Cirene (214-129 a. C.). Questi non solo fa vedere la debolezza delle prove che si adducono dell'esistenza della divinità, ma mostra le difficoltà inerenti al concetto di divinità. Per es., Carneade dice: «Se esistono, gli dèi sono viventi, se viventi sentono... Se sentono, ricevono piacere o dolore. E se ricevono dolore sono capaci di turbamento e mutazioni in peggio; e così sono mortali» (SESTO E., *Adv. math.*, IX, 139-40). Un punto di vista analogo a quello di Carneade è stato elaborato nell'età moderna da Hume nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*. Hume ritiene che una prova *a priori* dell'esistenza di Dio sia impossibile perchè l'esistenza è sempre materia di fatto. Quanto alle prove *a posteriori*, egli rigetta la validità di una prova cosmologica, ritenendo illegittimo chiedersi la causa di una collezione di individui. «Se, egli dice, si mostra la causa di ciascun individuo di una collezione che comprende venti individui, è assurdo domandare poi la causa dell'intera collezione che è stata già data con le cause particolari. Questo vuol dire che non ha senso domandarsi la causa del mondo nella sua totalità. Maggior valore ha la prova fisico-teologica; ma essa può consentire soltanto di risalire ad una causa proporzionata all'effetto; e poichè l'effetto, cioè il mondo, è imperfetto e finito, la causa dovrebbe essere altrettanto imperfetta e finita. Ma se la divinità si riconosce imperfetta e finita, manca il motivo per riconoscerla unica. Se una città può essere costruita da più uomini, perchè l'universo non potrebbe essere stato creato da più deità o dèmoni?» (*Works*, II, 1827, pag. 413). Da ultimo la disputa tra teismo e A. diventa una questione di parole: «Il teista ammette che l'intelligenza originale è assai diversa dalla ragione umana. L'ateista ammette che il principio originale dell'ordine ha qualche remota analogia con la ragione stessa. Volete allora, miei signori, bisticciare intorno al grado dell'analogia ed entrare in una controversia che non ammette preciso significato nè conseguentemente una conclusione qualsiasi?» (*Ibid.*, pag. 535). Questo tipo di scetticismo non è tuttavia, come spesso il materialismo, una forma di professato A.: esso ténde, come si vede, a togliere ogni valore drammatico alla disputa sull'A. e a dimostrarla da ultimo insignificante.

3° La terza forma di A. è il *panteismo* (v.). Anche qui non si tratta di un professato A. ma piuttosto di un'accusa che spesso viene rivolta a

coloro che identificano Dio col mondo. L'accusa di A. è stata per molto tempo rivolta a Spinoza per il suo *Deus sive Natura*: in realtà, come notava Hegel, più esattamente si sarebbe dovuto parlare di *acosmismo* (v.). Accuse di A. furono rivolte anche a Fichte in séguito ad un articolo pubblicato nel 1798 nel *Giornale filosofico di Jena*, « Sul fondamento della nostra credenza nel governo divino del mondo », nel quale s'identificava Dio con l'ordine morale del mondo. Per la polemica che seguì a questo articolo, Fichte fu costretto a dimettersi dall'Università di Jena. Fichte, come Spinoza, rigettava l'accusa di A.; e, comunque si voglia giudicare la cosa, è certo che il panteismo non è A. professato.

4° A. professato è invece, in alcune delle sue forme, il pessimismo. Il disordine, il male, l'infelicità del mondo sono, secondo Schopenhauer, ostacoli insormontabili sia all'affermazione del Dio personale che è richiesto dal teismo, sia all'identificazione del mondo con Dio operata dal panteismo (*Selected Essays*, trad. ingl. Belfort-Bax, pag. 71). Teismo e panteismo presuppongono l'ottimismo che non solo è smentito dai fatti in quanto viviamo nel peggiore dei mondi possibili, ma è anche pernicioso perchè non fa altro che legare gli uomini alla spietata e crudele volontà di vita (*Die Welt, ecc.*, II, cap. 46). Nella filosofia contemporanea, la dottrina di Sartre rappresenta un A. pessimistico aggiornato coi nuovi indirizzi della speculazione. Non è il male o il dolore come tale il fondamento di questo pessimismo; ma piuttosto l'ambiguità radicale, l'incertezza dell'esistenza umana gettata nel mondo e dipendente soltanto dalla propria assoluta libertà che la condanna allo scacco. Non c'è Dio, secondo Sartre, ma c'è l'essere che progetta di essere Dio, cioè l'uomo: progetto che è nello stesso tempo l'atto della libertà umana e il destino che la condanna al fallimento (*Être et néant*, pag. 653 sgg.).

**ATLANTIDE** (gr. Ἀτλαντίς; ingl. *Atlantis*; franc. *Atlantide*; ted. *Atlantis*). Secondo il *Timeo* di Platone, un sacerdote della dea egiziana Sais avrebbe narrato a Solone la storia dell'isola A., situata al di là delle Colonne d'Ercole: una storia riferentesi al periodo precedente il diluvio universale. In quest'isola c'era una grande monarchia che dominava sulla Libia fino all'Egitto e sull'Europa fino all'Etruria. Questa monarchia cercò di vincere e assoggettare anche quella che allora era la città di Atene; la quale tuttavia combattette da sola e riuscì a trionfare degli invasori e ad assicurare la libertà a quanti abitavano al di qua delle Colonne d'Ercole. Più tardi l'A. s'inabissò nel mare e scomparve, rendendo impraticabile e inesplorabile il mare nel quale era situata (*Tim.*, 24 sgg.). La *Nuova A.* è un'opera postuma di Bacone, pubblicata nel 1627. È la descrizione di una società in cui la scienza, posta a servizio dei bisogni umani, ha scoperto o va scoprendo le tecniche per far dell'uomo il dominatore dell'universo. La Nuova A. è perciò un paradiso della tecnica dove sono portati a compimento le invenzioni e i ritrovati di tutto il mondo e ha l'aspetto di un enorme laboratorio sperimentale nel quale gli abitanti cercano di « estendere i confini dell'impero umano ad ogni cosa possibile ». I numi tutelari dell'isola sono i grandi inventori di tutti i paesi e le sacre reliquie sono gli esemplari di tutte le più rare e importanti invenzioni.

**ATOMICO** (ingl. *Atomic*; franc. *Atomique*; ted. *Atomik*). Elementare, non riducibile a parti costitutive più semplici. Fatto A.: si è tradotto con questa espressione ciò che Wittgenstein aveva chiamato « stato di cose » (*Sachverhalte*) cioè il fatto in quanto costituisce l'elemento ultimo del mondo (*Tract. logico-philos.*, 1922, 2). Proposizione A.: la proposizione elementare cioè quella che « asserisce l'esistenza di un fatto A. » (*Ibid.*, 4. 21). Corrisponde alla *propositio* categorica della logica scolastica: è una proposizione immediatamente vera o falsa (appunto come imagine di un fatto A.), non scomponibile in altre proposizioni più semplici. G. P.-N. A.

**ATOMISMO** (ingl. *Atomism*; franc. *Atomisme*; ted. *Atomismus*). S'intendono con questa parola tre dottrine diverse, che hanno scopi diversi, e precisamente: 1° l'A. filosofico o naturalismo atomistico; 2° la teoria atomica; 3° la concezione atomistica della realtà psichica o sociale o del linguaggio.

1° L'A. filosofico è quello di Democrito e Leucippo, degli Epicurei e di Gassendi. Esso è una filosofia della natura che non ha maggiori basi sperimentali della fisica aristotelica (v. ATOMO).

2° La teoria atomica (ingl. *Atomic Theory*; franc. *Théorie atomique*; ted. *Atomtheorie*) è quella formulata nella scienza moderna per la prima volta da Dalton, ed esprime il modello che la scienza si è via via fatta dell'*atomo* (v.).

3° La concezione atomistica (ingl. *Atomistic Idea*; franc. *Idée atomistique*; ted. *Atomistisches Denken*) consiste nel proporre per la spiegazione della vita della coscienza o della società o del linguaggio un'ipotesi analoga a quella dell'A. filosofico o della teoria atomica assumendo che coscienza o società o linguaggio siano costituiti da elementi semplici irreducibili, la cui diversa combinazione ne spieghi tutte le modalità. Così fa l'*associazionismo* (v.) per la vita della coscienza e l'*individualismo* (v.) per la vita della società. Si parla pertanto di A. associazionistico (per es., ne parlava JAMES, *Psychology*, I, 1890, pag. 604 e ne parla KATZ, *Gestaltpsychologie*, cap. I). L'espres-

sione « A. sociale » ricorre frequentemente a designare le dottrine individualistiche che ritengono la società risolvibile interamente negli individui che la compongono. Infine l'espressione « A. logico » fu adoperata da Russell nel 1918 per indicare la sua filosofia. « La ragione per cui io chiamo la mia dottrina A. logico, egli diceva, è che gli atomi ai quali desidero arrivare come residui ultimi della analisi sono atomi logici e non atomi fisici » (« The Phil. of Logical Atomism », in *The Monist*, 1918, ora in *Logic and Knowledge*, London, 1956). Già nel libro *Metodo scientifico in filosofia* (1914) aveva parlato di « proposizione atomica » intendendo la proposizione che esprime un fatto cioè che afferma che una cosa ha una certa qualità o che certe cose hanno certe relazioni; e aveva chiamato « atomico » il fatto espresso dalla proposizione atomica. Questi concetti costituiscono anche i capisaldi del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) di Wittgenstein.

**ATOMISTICO.** V. ATOMISMO.

**ATOMO** (gr. ἄτομον; ingl. *Atom*; franc. *Atome*; ted. *Atom*). La nozione di A. ha offerto alla filosofia occidentale una delle più importanti alternative di speculazione e di ricerca. Essa è stata infatti lo strumento principale della spiegazione meccanica delle cose e in generale del mondo (v. MECCANICISMO). Leucippo e Democrito elaborarono nel sec. V a. C. questa nozione: l'A. è un elemento corporeo, invisibile per la sua piccolezza e non divisibile. Gli A. differiscono solo per forma e grandezza; unendosi e disunendosi nel vuoto determinano la nascita e la morte delle cose e disponendosi diversamente ne determinano la diversità. Aristotele (*Met.*, I, 4, 985 b 15 sgg.) li paragonò alle lettere dell'alfabeto, che differiscono fra loro per la forma e dànno luogo a parole e a discorsi diversi, disponendosi e combinandosi diversamente. Le qualità dei corpi dipendono dunque o dalla figura degli A. o dall'ordine e dal movimento di essi. Perciò non tutte le qualità sensibili sono *oggettive* e appartengono veramente alle cose che le provocano in noi. Sono oggettive le qualità proprie degli A.; la forma, la durezza, il numero, il movimento; invece il freddo, il caldo, i sapori, i colori, gli odori, sono soltanto apparenze sensibili provocate bensì da speciali figure o combinazioni di A., ma non appartenenti agli A. stessi (DEMOCRITO, Fr. 5, Diels). Il movimento degli A. è determinato da leggi immutabili: « Nessuna cosa, dice Leucippo (Fr. 2) accade senza ragione ma tutto accade per una ragione e di necessità ». Il movimento originario degli A. facendoli roteare e urtarsi in tutte le direzioni produce un vortice dal quale le parti più pesanti sono portate al centro e le altre invece respinte verso la periferia. Il loro peso, che li fa tendere verso il centro, è dunque un effetto del loro movimento vorticoso. In questo modo si formano infiniti mondi che incessantemente si generano e si dissolvono.

Questi capisaldi, propri del vecchio atomismo, rimasero immutati nelle altre forme dell'atomismo. La fisica di Epicuro rappresenta una ripetizione della fisica democritea: non molta importanza ha difatti la variante di Epicuro che gli A. cadono in linea retta e che s'incontrano e producono vortici quando, senza causa, deviano dalla traiettoria rettilinea (CICERONE, *De fin.*, I, 18; *De nat. deor.*, I, 69). La nozione dell'A. non viene utilizzata per tutto il Medioevo, durante il quale l'unica teoria fisica accettata è quella aristotelica delle quattro cause (v. FISICA). È ai princìpi dell'età moderna, per quanto la nozione ritorni occasionalmente — per es., in Cusano e in Giordano Bruno (*De minimo*, I, 2) — non viene utilizzata come strumento di una teoria sistematica se non da Pierre Gassendi. Questi però, ammettendo che gli A. sono creati da Dio, da lui dotati di movimento, e da lui guidati e ordinati mediante una specie di anima del mondo, fa perdere alla fisica epicurea il carattere materialistico e meccanico e la trasforma in una fisica spiritualistica e finalistica (*Syntagma Philosophiae Epicuri*, 1658). Nel frattempo Cartesio aveva dato luogo al meccanismo non atomistico e considerato impossibile la stessa nozione di atomo. « Se gli A. esistessero, egli disse, dovrebbero necessariamente essere estesi e in tal caso, per quanto si imaginassero piccoli potremmo sempre dividerli col pensiero in due o più parti minori e riconoscerli perciò come divisibili » (*Princ. Phil.*, II, 20) Fu probabilmente in base a questa considerazione che Leibniz accettò la nozione di un A. non più fisico ma psichico, cioè della *monade* (v.).

La scienza moderna, pur essendo meccanistica, non si avvale, da principio, dell'atomo. È vero che alla fine dell'*Ottica* (1704) Newton adduceva un complesso di ragioni, cioè di esperienze, per ammettere che « tutti i corpi siano composti di particelle dure »; e formulava l'ipotesi che « Dio al principio abbia dato alla materia la forma di particelle solide, dotate di massa, dure, impenetrabili e mobili, di tali dimensioni e figure e con tali proprietà e in tali proporzioni con lo spazio, da essere adatte al fine per il quale egli le ha formate » (*Opticks*, III, 1, q. 31); ma è anche vero che queste e simili speculazioni cadevano fuori della scienza appartenendo alla sfera delle opinioni private dello scienziato. In realtà, l'ipotesi atomica fa il suo ingresso nella scienza soltanto ai princìpi dell'800, per opera della chimica. La legge delle proporzioni multiple, formulata da Giovanni Dalton, esprimeva il fatto che quando una sostanza entra in combinazione con quantità diverse di un'altra sostanza, queste quantità stanno tra loro come i numeri semplici, cioè

si comportano come se fossero parti indivisibili. Ma le parti indivisibili non sono altro che atomi. Pertanto l'ipotesi della composizione atomica della materia come spiegazione della legge delle proporzioni multiple veniva avanzata da Dalton nel 1808. Per quanto essa suscitasse sùbito vivaci opposizioni perchè appariva come il ritorno di una vecchia dottrina metafisica quindi come uno sconfinamento della scienza nella metafisica, essa in realtà era ora un'ipotesi invocata a dar ragione di un fatto bene accertato. E più che un'ipotesi, la nozione stessa apparve come una realtà quando nel 1811 la teoria di Avogadro (circa l'uniformità del numero delle particelle contenute in un volume dato di gas) permetteva di stabilire il *peso* degli A. relativamente all'A. d'idrogeno, assunto come unità: il che dava agli A. una realtà fisica (misurabile). La nozione di A. doveva subire una trasformazione radicale a partire dalla seconda metà dell'800 con lo studio dei fenomeni dei gas rarefatti e delle emanazioni radioattive. L'A., indivisibile per la chimica, non era più indivisibile per la fisica. Verso il 1904 Thompson escogitava il primo modello di A., imaginando che esso fosse costituito da una piccola palla elettrizzata positivamente che racchiudesse nel suo interno un certo numero di elettroni. Ma alcune esperienze di Rutherford mostravano che la materia è assai meno compatta di come avrebbe fatto supporre il modello atomico di Thompson. Perciò Rutherford verso il 1911 imaginava la struttura dell'A. come un sistema solare in miniatura, costituito da un nucleo centrale elettrizzato positivamente (paragonabile al Sole) e da vari elettroni rotanti intorno ad esso (paragonabili ai pianeti). Un'ulteriore innovazione del modello dell'A. fu operata da Bohr, il quale, tenendo presente la scoperta del *quantum* di azione, imaginò che l'elettrone percorra intorno al nucleo un numero determinato di ellissi e possa saltare da un'ellissi all'altra, liberando in questo salto un *quantum* di energia. La scoperta del principio di *indeterminazione* (v.) dimostrava tuttavia che non è possibile osservare nella sua interezza la traiettoria di un elettrone e che perciò la stessa nozione di traiettoria non ha significato fisico (nulla che non sia osservabile o misurabile ha significato fisico). Ma allora lo stesso modello dell'A. di Bohr perdeva il suo significato fisico e cessava di avere la pretesa di essere l'imagine esatta dell'atomo. Dal 1927 in poi, cioè dalla data in cui Heisenberg ha scoperto il principio di indeterminazione, la scienza ha praticamente abbandonato ogni tentativo di descrivere l'A. o di definirlo in un modo qualsiasi. Allo stato attuale delle cose l'aggettivo «atomico» rimane soltanto a designare la scala sulla quale certi fenomeni possono essere osservati e misurati.

**ATOMO PRIMEVO** (ingl. *Primeval Atom*). L'ipotesi cosmogonica che presenta l'universo come il risultato della disintegrazione radioattiva di un atomo (G. LEMAITRE, *The Primeval A.*, *An Essay on Cosmogony*, 1950) (v. COSMOLOGIA).

**ATTEGGIAMENTO** (ingl. *Attitude*; franc. *Attitude*; ted. *Einstellung*). Termine ampiamente usato nella filosofia, nella sociologia e nella psicologia contemporanee per indicare in generale l'orientamento selettivo e attivo dell'uomo nei confronti di una situazione o di un problema qualsiasi. Dewey ritiene la parola sinonima di *abito* (v.) e di *disposizione* (v.); e in particolare gli sembra che essa designi «un caso speciale di predisposizione, la disposizione che aspetta di prorompere attraverso una porta aperta» (*Human Nature and Conduct*, 1922, pag. 41). Lewis analogamente dice che nell'A. ciò che è presente è afferrato nel suo significato pratico e anticipatorio, come un indizio di ciò che sta al di là, nel futuro (*An Analysis of Knowledge and Valuation*, pag. 438). Del termine si è servito ampiamente Stevenson per la sua distinzione tra «significato descrittivo» e «significato emotivo» delle parole: il primo dei quali si avrebbe quando la risposta allo stimolo è un insieme di processi mentali conoscitivi e il secondo quando la risposta allo stimolo è una certa spinta all'azione. Stevenson chiama A. questa spinta all'azione, che viene, non si sa perchè, qualificata come «emotiva»; ma ritiene troppo difficile definire precisamente l'A. che pertanto assume nel più generico significato di disposizione all'azione (*Ethics and Language*, 1950, pag. 60). Una non più esatta delimitazione di significato, d'altronde in accordo con le notazioni sopra riportate, è quella data da Richards che considera gli atteggiamenti come «attività imaginali e incipienti o tendenze all'azione» (*Princ. of Literary Criticism*, 1924; 14ª ediz., 1955, pag. 112).

Dall'altro lato, nello stesso significato fondamentale di disposizione ha usato la parola Jaspers nella sua *Psicologia delle visioni del mondo* (1925). «Gli A., egli ha detto, sono disposizioni generali, suscettibili, almeno in parte, di ricerca oggettiva, come le forme trascendentali nel senso kantiano. Essi sono le direzioni del soggetto, e si servono di un determinato reticolato di forme trascendentali» (*Psychologie*, Intr., § 4). Più precisamente l'A. si può definire come il progetto di scelte a venire di fronte a un certo tipo di situazione (o di problemi); o come un progetto di comportamento che consenta di effettuare scelte di valore costante nei confronti di una situazione determinata. In questo caso dire, per es., che «$x$ ha un A. contrario al matrimonio» significa dire che $x$ progetta di non sposarsi; perciò, in generale, l'A. di $x$ per $S$ è un progetto di $x$ riguardante il comportamento da te-

nere nei confronti di situazioni in cui *S* è possibile (cfr. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 1959, cap. V).

**ATTEGGIAMENTO NATURALE** (tedesco *Naturlicher Einstellung*). Husserl ha chiamato così l'A. che consiste nell'assumere come esistente il comune mondo in cui viviamo, formato di cose, beni, valori, ideali, persone, ecc., così com'esso si offre a noi. Da questo A. la filosofia fenomenologica intende uscire mediante un dubbio radicale che consiste nel sospendere l'A. naturale, cioè nel vietarsi ogni giudizio sull'esistenza del mondo e di tutto ciò che è in esso. Solo questo nuovo A. sarebbe il punto di partenza della ricerca filosofica (*Ideen*, I, § 27 sgg.) (v. EPOCHÉ; SOSPENSIONE DELL'ASSENSO).

**ATTENZIONE** (ingl. *Attention*; franc. *Attention*; ted. *Aufmerksamkeit*). Nozione relativamente recente (sec. XVII) con la quale s'intende in generale l'atto con cui lo spirito prende possesso in forma chiara e vivida di uno dei suoi possibili oggetti; o il presentarsi in forma chiara e vivida di uno di tali possibili oggetti allo spirito. La nozione di A. si trova in Cartesio, che la intende come l'atto con cui lo spirito prende in considerazione un unico oggetto per qualche tempo (*Passions de l'âme*, I, § 43). Locke chiama « A. » l'A. passiva con la quale lo spirito è attratto da certe idee mentre chiama « riflessione » l'A. attiva per cui esso sceglie certe idee come propri oggetti privilegiati (*Saggio*, II, I, § 8). Egli dice: « Quando si prende nota delle idee che ci si presentano da sè, ed esse vengono per così dire registrate nella memoria, si tratta dell'A. » (*Ibid.*, II, 19, § 1). Leibniz, invece, dà un senso attivo all'A.: « Noi facciamo A. agli oggetti che distinguiamo e preferiamo agli altri ». E come forme dell'A. enumera la considerazione, la contemplazione, lo studio, la meditazione (*Nouv. Ess.*, II, 19, § 1). Essa costituisce il passaggio dalle piccole percezioni all'appercezione (*Ibid.*, prefaz.). Lo stesso carattere attivo l'A. conserva in Wolff (*Psychol. emp.*, § 237) e in Kant (*Antr.*, I, § 3) il quale la definisce come « lo sforzo di diventar cosciente delle proprie rappresentazioni ».

A partire dalla seconda metà del sec. XIX, col sorgere della psicologia scientifica, l'A., considerata come una delle condizioni della vita psichica, cade sotto la competenza di questa scienza. Il concetto di essa rimane quello che i filosofi avevano formulato; e gli psicologi distinguono un'A. spontanea o passiva o involontaria, per la quale è l'oggetto che s'impone alla coscienza; e un'A. attiva o volontaria o controllata per la quale è il soggetto che sceglie l'oggetto della sua attenzione. La psicologia contemporanea considera l'A. come l'adattamento attivo ad una situazione, come l'orientamento selettivo nei confronti degli oggetti da percepire (cfr., ad es., D. O. HEBB, *The Organisation of Behaviour*, 1949, pag. 4). Con questa nozione dell'A., che si adatta allo schema generale prevalente nelle scienze antropologiche secondo il quale ogni attività dell'uomo è la sua risposta a un complesso determinato di stimoli (situazioni o problemi), l'A. è stata sottratta al dominio della pura interiorità e riconosciuta come una forma di *comportamento* (v.).

**ATTIMO** (gr. τὸ ἐξαίφνης; lat. *Momentum*; ingl. *Instant*; franc. *Instant*; ted. *Augenblick*). **1.** Secondo il significato specifico, che è proprio di una certa tradizione filosofica, l'A. ha un significato diverso dall'*ora* (v.) o istante, che è il limite o la condizione del tempo, perchè rappresenta una specie di incontro o di compromesso tra il tempo e l'eternità. Questa nozione rimonta a Platone. « L'A., egli diceva, sembra che indichi ciò che fa da transizione tra due mutamenti inversi. Il trapasso infatti dal movimento alla quiete e viceversa non ha luogo a partire da un'immobilità che è ancora immota o dal movimento che è tuttora mosso. La natura un po' strana dell'A. si asside nel mezzo tra la quiete ed il moto pur non essendo esso nel tempo e lo fa essere il punto di arrivo e di partenza di ciò che si muove verso lo star fermo e di ciò che sta fermo verso il muoversi » (*Parm.*, 156 d). In altri termini per Platone l'A. non è nè il tempo nè l'eternità, nè il movimento nè la quiete, ma sta in mezzo tra essi e costituisce il loro punto di incontro. Questa nozione è stata ripresa da Kierkegaard che ha visto nell'A. la subitanea inserzione dell'eternità nel tempo e quindi la subitanea inserzione della verità divina nell'uomo cioè la nascita della fede (*Philosophische Brocken*, cap. IV; cfr. *Werke*, II, pag. 108, 116 sgg.). Il carattere istantaneo della fede esclude che essa possa essere suscitata o prodotta da procedimenti di dimostrazione o di persuasione. Di qui la polemica di Kierkegaard contro la chiesa ufficiale danese. Polemica che egli condusse nel giornale che intitolò per l'appunto *L'attimo*. Il concetto dell'A. ritorna nell'esistenzialismo tedesco ma senza la risonanza religiosa che aveva in Kierkegaard. Dice Jaspers: « L'A. vissuto è il fatto supremo, calore di sangue, immediatezza, vita, presente corporeo, totalità del reale, unica cosa vera e concreta. Invece di partire dal presente per perdersi nel passato o nel futuro, l'uomo trova l'esistenza e l'assoluto nell'A. che solo può darglieli. Passato e futuro sono abissi oscuri informi, tempo indefinito, mentre l'A. può essere l'abolizione del tempo, la presenza dell'eterno » (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1925, I, 3; trad. ital., pag. 132). Lo stesso Jaspers mette in rapporto la nozione dell'A. con l'atteggiamento etico che è caratterizzato dalla massima « vivi nell'A. » e fu espresso nell'antichità da Aristippo (IV secolo a. C.). Questi prescriveva « di aver la

mente all'oggi, anzi, nell'oggi a quell'A. in cui ciascuno opera e pensa qualcosa perchè solo il presente è nostro non l'A. precedente nè quello atteso: l'uno infatti è già distrutto, l'altro non sappiamo se ci sarà » (ELIANO, *Var. Historiae*, XIV, 6). Questo atteggiamento che Kierkegaard chiamava « vita estetica » viene talora contrapposto a quello che sacrificando continuamente il presente al futuro finisce per rendere insignificante e strumentale l'intera durata della vita. Nel sec. XVIII Lessing e Rousseau hanno polemizzato contro questo atteggiamento invitando a dare a ogni periodo della vita, a ogni giorno e a ogni istante un valore autonomo e concluso. Questo atteggiamento non coincide tuttavia con quello estetico perchè anzi suppone che agli istanti della vita si dia, non il valore che per caso essi abbiano, ma quello attribuito a un intero progetto di vita. Heidegger ha ripreso ancora, in un senso analogo, la nozione dell'A. considerandolo come « il presente autentico » e contrapponendolo all'*ora* che è il presente inautentico della vita quotidiana. L'ora è la *presentazione* delle cose cui si rivolge la cura quotidiana dell'uomo; l'A. è la decisione anticipatrice della morte cioè del nulla dell'esistenza: quella situazione stessa che dal punto di vista emotivo è l'angoscia (*Sein und Zeit*, § 68, 81).

2. Lo stesso che istante od *ora* (v.).

**ATTITUDINE** (ingl. *Aptitude*; franc. *Aptitude*; ted. *Eignung*). Da non confondere con *atteggiamento* (v.). Questo termine designa la presenza di determinati caratteri che nel loro complesso rendono l'individuo particolarmente adatto ad un còmpito determinato. Sulla determinazione delle A. è fondato l'orientamento professionale, cioè la selezione e l'avviamento dell'individuo a questo o a quel lavoro, in conformità delle sue attitudini.

**ATTIVISMO** (ingl. *Activism*; franc. *Activisme*; ted. *Activismus*). Il significato di questo termine va tenuto distinto da quello di *attualismo* (v.): questo indica la teoria metafisica per la quale la realtà è atto o attività, mentre il termine in questione indica l'atteggiamento (talvolta razionalizzato in teoria filosofica) che assume come suo principio quello di subordinare tutti i valori, inclusa la verità, alle esigenze dell'azione, cioè alla riuscita o al successo dell'azione (quasi sempre, l'azione politica). L'A. si connette perciò con l'uso deliberato dei *miti* (v.) i quali appunto sono costruzioni teoretiche che non offrono alcuna garanzia di verità, e in qualche caso sono decisamente false, ma che sono, o si credono, adatte a dirigere l'azione al successo. A. in questo senso è la dottrina di Giorgio Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1908) per il quale una filosofia sociale (in particolare quella che preannunzia lo « sciopero generale ») è un mito per unire ed ispirare i lavoratori nella loro lotta contro la società capitalistica. Forme di A. sono state, in questo senso, il fascismo, il nazismo e lo stalinismo. (Cfr. K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 1929, III, § 2; trad. ital., pag. 141).

**ATTIVITÀ** (ingl. *Activity*; franc. *Activité*; tedesco *Tätigkeit* o *Aktivität*). Questo termine ha due significati corrispondenti ai due significati della parola *azione*. Da un lato, infatti, esso viene adoperato a indicare un complesso più o meno omogeneo di azioni volontarie (in riferimento al significato 2° della parola *azione*) come quando si dice « *x* ha svolto intensa A. politica ». Dall'altro, è adoperato a indicare il modo d'essere di ciò che agisce o ha in suo potere l'azione, come quando si dice « Lo spirito nel conoscere è attivo » per dire che non è semplicemente ricettivo o passivo. Il contrario di A. in questo secondo senso è « passività », mentre il contrario di A. nel primo senso è « inerzia » o « inazione ».

L'uso filosofico coincide con l'uso del linguaggio comune ed è quindi anch'esso duplice. Tuttavia prevale, soprattutto nell'uso moderno, il secondo significato. Malebranche (*Recherche de la vérité*, II, 7), alcuni ideologi francesi e Galluppi (*Filosofia della volontà*, I, 6, § 60) si servono del termine A. per designare il modo d'agire della volontà; ma anche in questo caso il significato del termine è il secondo, non il primo. Per questo secondo significato si può forse risalire a Locke che distingue la « passività » dello spirito per la quale esso riceve tutte le sue idee semplici, dall'A. per cui esso « compie in proprio numerosi atti » nei quali « esercita il proprio potere sulle idee semplici » (*Saggio*, II, 12, 1). Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 21) e Kant usano a questo proposito, e nello stesso significato, la parola *spontaneità* (v.) per quanto nell'*Antropologia* (I, § 7) Kant adoperi la parola « A. »: « Per ciò che concerne lo stato delle rappresentazioni, il mio spirito o è *attivo* e allora dimostra un potere (*facultas*) oppure è passivo e allora possiede una sensibilità (*receptivitas*). Una conoscenza racchiude in sè entrambe le cose, e la possibilità di averla trae il nome di *potere conoscitivo* dalla parte più eccellente cioè dall'A. dello spirito nel collegare le rappresentazioni o nel separarle le une dalle altre ». La nozione di A., come spontaneità pura o assoluta nel senso di potere creativo, è al centro della filosofia di Fichte. « L'A. dell'io consiste nell'illimitato porsi » dice Fichte (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, § 4) e ponendo se stesso, l'io pone nello stesso tempo anche il mondo esterno come proprio limite e condizione. Da Fichte in poi la filosofia moderna ha avuto come uno dei suoi temi preferiti « l'A. creatrice dello spirito » delle quali alcune filosofie, come l'attualismo di Gentile, hanno fatto

il proprio tema dominante. È chiaro che in queste forme estreme la nozione di attività perde il suo significato: questo deriva dal rapporto con quella di passività, in quanto designa la possibilità e il potere d'azione di fronte a limiti o condizioni determinate; mentre là dove l'A. è infinita, limiti o condizioni non sussistono e la distinzione tra A. e passività non dà senso.

**ATTO** (gr. ἐνέργεια, ἐντελέχεια; lat. *Actus*; ingl. *Act*; fr. *Acte*; ted. *Akt*). Questo termine ha due significati: 1° quello di azione nel significato ristretto e specifico di questa parola, come operazione che emana dall'uomo o da un suo potere specifico (v. AZIONE, 2). Diciamo infatti « A. volontario », « A. responsabile » o « A. dell'intelletto », « A. morale », ecc.; ma non diciamo « A. degli acidi sui metalli » o « A. distruttivo del DDT », ecc., bensì usiamo, in questi casi, la parola « azione »; 2° quello di realtà che si è realizzata o si va realizzando, dell'essere che ha raggiunto o va raggiungendo la sua forma piena e finale, in quanto si contrappone a ciò che è semplicemente potenziale o possibile.

Nel secondo senso la parola fa esplicito riferimento alla metafisica di Aristotele e alla sua distinzione fra potenza ed atto. L'A. è l'esistenza stessa dell'oggetto: sta alla potenza « come il costruire al saper costruire, l'essere desto al dormire, il guardare al tener chiusi gli occhi pur avendo la vista, e come l'oggetto cavato dalla materia ed elaborato compiutamente sta alla materia grezza e all'oggetto non ancora finito » (*Met.*, IX, 6, 1048 a 37). Alcuni A. sono movimenti, altri azioni: sono azioni quei movimenti che hanno il loro fine in se stessi, per es., il vedere o l'intendere o il pensare; mentre l'apprendere, il camminare, il costruire hanno fuori di sè il loro fine, nella cosa che si apprende, nel punto cui si vuole arrivare, nell'oggetto che si costruisce. L'azione perfetta, che ha in sè il suo fine, è detta da Aristotele A. finale o *entelechia* (v.). Mentre il movimento è il processo che porta gradualmente all'A. ciò che prima era in potenza, l'entelechia è il termine finale (*telos*) del movimento, il suo compimento perfetto. Come tale è anche la realizzazione completa, quindi la *forma* perfetta di ciò che diviene, la specie e la sostanza. L'A. precede la potenza sia rispetto al tempo sia rispetto alla sostanza: giacchè se il seme vien prima della pianta, in realtà esso non può essere derivato che da una pianta. Ciò che nel divenire è ultimo, è sostanzialmente primo: la gallina vien prima dell'uovo (*Ibid.*, IX, 8, 1049 b 10 sgg.). Queste distinzioni hanno dominato per molti secoli il pensiero occidentale e sono entrate a far parte del linguaggio comune. S. Tommaso ripropone queste distinzioni con la sua solita chiarezza a proposito della differenza tra A. ed azione, dicendo: « L'A. è duplice, cioè primo e secondo. L'A. primo è la forma e l'integralità della cosa (*forma et integritas rei*); l'A. secondo è l'operazione (*operatio*) » (*S. Th.*, I, q. 48, a. 5; *Contra gent.*, II, 59). In altri termini ogni realtà come tale è A. e quindi è A. anche l'azione, per es., un'operazione della volontà o dell'intelletto, sebbene non si tratti, in questo caso, di un oggetto esistente.

Nella concezione aristotelica la distinzione tra potenza e A. determina l'ordinamento gerarchico dell'intera realtà che va da un estremo limite inferiore che è la *materia prima* (v.), pura potenzialità indeterminata, a Dio che è *puro A.*, senza mescolanza di potenzialità. Dio è difatti il Primo Motore immobile dei cieli; e poichè il movimento dei cieli è continuo, il motore di esso non solo deve essere eternamente attivo, ma dev'essere per sua natura attività, assolutamente privo di potenza. E poichè la potenza è materia, esso è anche privo di materia, A. puro (*Met.*, XII, 6, 1071 b 22). La nozione di A. puro è rimasta fondamentale per la elaborazione dell'idea di Dio nel pensiero occidentale. Ad essa si rifanno alcune moderne « filosofie dell'A. »: qual è quella di Gentile, che è intesa a realizzare la rigorosa e totale immanenza di ogni realtà nel soggetto pensante, cioè nel pensiero *in atto* (*Teoria generale dello spirito come A. puro*, 1916); o quella di Luigi Lavelle (*L'Acte*, 1937) nella quale Dio viene definito come A. *partecipante* e l'esistenza dell'uomo come A. *partecipato*.

**ATTO FONDANTE** (ted. *Begründender Akt*). Espressione adoperata da Husserl (*Ideen*, I, § 7) per indicare il procedimento che serve a garantire la validità di una scienza. Per il naturalista l'A. fondante è l'esperire, che fissa un esistente empirico; per il geometra che non ricerca la realtà ma possibilità ideali, l'A. fondante è la visione dell'essenza.

**ATTO MONOTETICO o POLITETICO** (ted. *Monothetischer*, *Polythetischer Akt*). Così Husserl ha chiamato, rispettivamente, la coscienza che si costituisce nella sua singolarità trasformando gli elementi plurimi in un'unità oggettiva; e gli stessi elementi plurimi collegati sinteticamente nella coscienza « plurale » (*Ideen*, I, § 119).

**ATTO, PSICOLOGIA DELL'** (ingl. *Psychology of the Act*; franc. *Psychologie de l'acte*; ted. *Akt Psychologie*). La psicologia proposta da Franz Brentano nella sua opera *Psicologia del punto di vista empirico* (1874) in quanto diretta a considerare l'A. intenzionale che offre un determinato contenuto, piuttosto che questo stesso contenuto; per es., il sentire, o l'imaginare, o il volere piuttosto che le sensazioni, le imagini o le cose volute (v. INTENZIONE).

**ATTRIBUTIVA E RICOMPENSATIVA, GIUSTIZIA** (lat. *Justitia attributix*, *Justitia expletrix*). Grozio distinse due specie di giustizia che

corrispondono rispettivamente al diritto imperfetto e al diritto perfetto. La giustizia A., che concerne il diritto imperfetto consiste nel dare a un altro ciò che questi non ha diritto di pretendere: essa quindi attribuisce qualcosa che la persona prima non aveva. La giustizia ricompensativa concerne il diritto perfetto e consiste nel dare a un altro ciò che questi ha il diritto di pretendere, vale a dire la dovuta ricompensa (*De Jure belli ac pacis*, I, 1, 8).

**ATTRIBUTIVA, PROPOSIZIONE** (inglese *Attributive Proposition*; franc. *Proposition attributive*; ted. *Attributäre Satz*). La proposizione che attribuisce al soggetto una qualità, una condizione, un'attività o una passività; per es., « L'acqua bolle a 100° C. » (B. ERDMANN, *Logik*, I, § 48, 307).

**ATTRIBUTO** (lat. *Attributum*; ingl. *Attribute*; franc. *Attribut*; ted. *Attribut*). Il termine latino corrisponde probabilmente a ciò che Aristotele chiamava « accidente per sè » (*An. post.*, I, 22, 83 b 19; *Met.*, V, 30, 1025 a 30): indica, cioè, un carattere o una determinazione che, pur non appartenendo alla sostanza dell'oggetto, quale risulta dalla definizione, trova in questa sostanza la sua causa (vedi ACCIDENTE). Nella Scolastica il termine fu usato quasi esclusivamente per indicare gli A. di Dio come la bontà, l'onnipotenza, la giustizia, l'infinità, ecc., che sono anche chiamati *nomi* di Dio (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 33). Quest'uso terminologico fu modificato da Cartesio con l'estensione del termine alle qualità permanenti della sostanza finita. Difatti Cartesio intende per A. le *qualità* in quanto « ineriscono alla sostanza ». Perciò « in Dio diciamo che non ci sono propriamente modi o qualità ma soltanto A., perchè nessuna variazione si deve concepire in Lui. E anche nelle cose create, ciò che in cose non si comporta mai in modo diverso, come l'esisitenza e la durata, non deve essere, nella cosa che esiste e dura, chiamata qualità o modo, ma A. » (*Princ. Phil.*, I, § 56). Questa terminologia è stata letteralmente fatta propria da Spinoza, con la sola correzione che, dal momento che non esistono sostanze finite, gli attributi possono essere solo di Dio. « Per A., dice Spinoza, intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente l'essenza di essa » (*Eth.*, I, 4). Dio o la sostanza consta di infiniti A. ognuno dei quali esprime la sua essenza infinita ed eterna e perciò esiste necessariamente (*Ibid.*, I, 11): di tali infiniti A., però ne conosciamo due soltanto, cioè il pensiero e l'estensione (*Ibid.*, II, 1-2). Per la loro immutabilità e la loro connessione con la sostanza divina, gli attributi sono a loro volta eterni e infiniti e sono il tramite per il quale da Dio scaturiscono gli enti finiti (i *modi* della sostanza) con assoluta necessità (*Ibid.*, I, 21-23).

Nella filosofia moderna e contemporanea la parola A. è raramente usata, salvo che nel suo significato logico-grammaticale di predicato.

**ATTUALISMO** (ingl. *Actualism*; franc. *Actualisme*; ted. *Aktualitätstheorie*). Ogni dottrina che riconosca come sostanza o principio dell'essere un atto o un'attività. Ogni dottrina di questo genere è una forma di idealismo, e precisamente di idealismo romantico. A. è pertanto la dottrina di Fichte che riconosce come principio l'attività dell'Io infinito. A. è pure la dottrina di Hegel per il quale l'Idea è attualità perfetta di coscienza. In Italia il termine A. è stato ristretto a indicare l'idealismo di Gentile in quanto risolve ogni realtà nell'atto del pensiero o nel « pensiero in atto » o « pensiero pensante » (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916). In questo senso Gentile parlava della « attualità » o « attuosità » dello spirito; e dello spirito come « auto-posizione », « autocreazione » o « autoctisi ». Questo termine va tenuto distinto da attivismo.

**AUMENTO E DIMINUZIONE** (gr. ἀύξησις καὶ φθίσις; lat. *Auctio et diminutio*; ingl. *Increase and Diminution*; franc. *Augmentation et diminution*; ted. *Vermehrung und Verringerung*). Secondo Aristotele, una delle quattro specie del mutamento e precisamente il mutamento secondo la categoria della quantità, anch'esso riducibile, come tutte le altre, al mutamento di luogo (*Fis.*, IV, 4, 211 a).

**AURA VITALIS.** Termine adoperato da Giovan Battista Helmont (1577-1644) per indicare la forza che muove, anima e ordina gli elementi corporei.

**AUTARCHIA** (gr. αὐτάρκεια; ingl. *Self-sufficiency*; franc. *Autarchie*; ted. *Autarkie*). La condizione di *autosufficienza* del saggio, al quale essere virtuoso basta per essere felice, secondo i Cinici (DIOG. L., VII, 11) e gli Stoici (*Ibid.*, VII, 1, 65).

**AUT AUT.** È il titolo di una delle prime opere di Kierkegaard (1843), titolo che esprime l'alternativa che si offre all'esistenza umana, di due forme di vita o come Kierkegaard dice, di due « stadi fondamentali della vita »: la vita estetica e la vita morale. Tra questi due stadi, come tra essi e lo stadio religioso che Kierkegaard analizzò in *Timore e tremore* (1843) non c'è passaggio nè possibilità di conciliazione, ma abisso e salto. L'*aut aut*, cioè la forma dell'alternativa fu da Kierkegaard contrapposta alla forma della dialettica di Hegel nella quale c'è sempre conciliazione, sintesi e armonia tra gli opposti (v. DIALETTICA).

**AUTENTICO** (ingl. *Authentic*; franc. *Authentique*; ted. *Authentisch*). Termine adoperato da Jaspers (insieme a quello simmetrico e opposto di inautentico) per indicare l'essere che è *proprio* dell'uomo in contrapposto allo smarrimento di sè o della sua propria natura, che è l'inautenticità. « L'A., dice

Jaspers, è ciò che è più profondo in contrapposizione a ciò che è più superficiale; per es., ciò che tocca il fondo di ogni esistenza psichica di contro a ciò che ne sfiora l'epidermide, ciò che dura di contro a ciò che è momentaneo, ciò che è cresciuto e si è sviluppato con la persona stessa contro a ciò che la persona ha accattato o imitato » (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1925, Intr., § 3, 1). Heidegger ha espresso in altri termini la stessa opposizione: « Appunto perchè l'Esserci (cioè l'uomo) è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o scegliersi e conquistarsi oppure perdersi, ossia non conquistarsi o conquistarsi solo apparentemente » (*Sein und Zeit*, 1927, § 9). La possibilità propria dell'Esserci è la morte: perciò « L'Esserci è autenticamente se stesso solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia » (*Ibid.*, § 64). Dall'altro lato, l'esistenza inautentica è caratterizzata dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco che costituiscono il modo d'essere quotidiano « anonimo » dell'uomo e rappresentano perciò una decadenza dell'essere da se stesso (*Ibid.*, § 38). È però da avvertire che la distinzione e l'opposizione tra autenticità ed inautenticità non implica nessuna valutazione preferenziale. L'inautenticità fa parte della struttura dell'essere allo stesso titolo dell'autenticità. « Lo stato di deiezione dell'Esserci non deve essere inteso come una caduta da uno 'stato originario' più puro e più alto. Di qualcosa di simile non solo non abbiamo alcuna sperimentazione ontica, ma neppure la via di una possibile interpretazione ontologica » (*Ibid.*, § 38). In un senso analogo a quello di Jaspers o di Heidegger, le due parole sono usate frequentemente nella filosofia contemporanea.

**AUTISMO** (ingl. *Autism*; franc. *Autisme*; tedesco *Autismus*). Termine creato da Bleuler (*Lehrbuch der Psychiatrie*, 1923) per indicare l'atteggiamento che consiste nell'assorbimento dell'individuo in se stesso con la conseguente perdita di ogni interesse per le cose e gli altri. È un *egocentrismo* (v.) patologico.

**AUTOCENTRALITÀ** (ingl. *Self-centrality*; franc. *Autocentralité*; ted. *Selbstcentralität*). Espressione adoperata da Dilthey nello scritto *La costruzione del mondo storico*. « Come l'individuo, così ogni sistema culturale, ogni comunità, ha in se stessa il suo centro. In esso sono legati ad un tutto unico, l'interpretazione della realtà, la valutazione, la produzione dei beni » (*Gesam. Schrift.*, VII, pag. 154). L'A. delle strutture storiche si rivela in modo eminente nelle *epoche*, ognuna delle quali è un orizzonte chiuso, nel senso che le persone che vivono in essa hanno in comune la misura del loro agire, del loro sentire e del loro intendere.

**AUTOCONSERVAZIONE** (lat. *Sui conservatio*; ingl. *Self-preservation*; franc. *Conservation de soi*; ted. *Selbsterhaltung*). È il bene supremo cui tendono tutti gli esseri della natura, secondo Telesio (*De rer. nat.*, IX, 2). Herbart chiama A. la reazione di un ente all'azione di un altro ente: nell'anima l'atto di A. è una rappresentazione (*Allgemeine Metaphysik*, 1878, II, § 234).

**AUTOCOSCIENZA** (ingl. *Self-consciousness*; franc. *Autoconscience*; ted. *Selbstbewusstsein*). Questo termine ha un significato e una storia diversi da quello di *coscienza* (v.). Esso infatti non significa « coscienza di sè » nel senso della consapevolezza (intuizione, percezione, ecc.) che l'uomo ha dei propri atti o delle proprie manifestazioni, percezioni, idee, ecc.; e neppure nel senso di ritorno a una realtà « interiore » di natura privilegiata; ma è la coscienza che ha di sè un Principio *infinito*, condizione di ogni realtà. Il termine non ha pertanto nulla a che fare neppure con *conoscenza di sè* (v.) che designa la conoscenza mediata che l'uomo ha di sè come di un ente finito fra gli altri.

In questo senso si può dire che la storia del termine comincia con Kant che lo ha usato scambievolmente col termine *coscienza* (v.). Kant stesso ha riassunto in una nota dell'*Antropologia* (§ 4) la sua dottrina in proposito: « Se ci rappresentiamo l'azione (spontaneità) interna per la quale è possibile un concetto (un pensiero), cioè la *riflessione*, e la sensibilità (ricettività) per cui è possibile una *percezione* (*perceptio*) o una *intuizione* empirica, cioè l'*apprensione*, come entrambe fornite di coscienza, la coscienza di se stesso (*apperceptio*) si può dividere in quella della riflessione e in quella dell'apprensione. La prima è una coscienza dell'intelletto, la seconda del senso interno; quella è chiamata appercezione pura (e falsamente senso intimo), questa appercezione empirica. Nella psicologia indaghiamo noi stessi secondo le rappresentazioni del nostro senso interno, nella logica invece, secondo ciò che la coscienza intellettuale ci offre. Così l'io ci appare doppio (il che può essere contraddittorio): 1° l'io come *soggetto* del pensiero (nella logica) a cui si riferisce l'appercezione pura (l'io che soltanto riflette) e di cui nulla si può dire tranne che è una rappresentazione del tutto semplice; 2° l'io come *oggetto* dell'appercezione e quindi del senso interno, che include una molteplicità di determinazioni le quali rendono possibile un'*esperienza* interna ». L'A. non è dunque la coscienza (empirica di sè) ma la coscienza puramente logica che l'io ha di sè come soggetto di pensiero, nella riflessione filosofica. Dell'io di cui si ha coscienza nell'appercezione pura, Kant parlò, nella prima edizione della *Critica della ragion pura* come dell'« io stabile e permanente che costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni »; mentre, nella seconda edizione dell'opera, esso divenne una

pura funzione formale, priva di realtà propria, ma tuttavia condizione di ogni conoscenza, anzi « principio supremo della conoscenza » in quanto possibilità della sintesi oggettiva in cui la conoscenza consiste. Proprio per la sua natura funzionale o formale, l'io puro o A. trascendentale non è un io « infinito » e non ha potere creativo: può ordinare o unificare il materiale ma questo materiale deve essergli *dato* e quindi dev'essere un materiale sensibile. Fichte trasforma questo concetto funzionale kantiano in un concetto sostanziale: ne fa un Io infinito, assoluto e creatore e pertanto considera l'A. come auto-produzione o auto-creazione. L'A. diventa così il principio non solo della conoscenza ma della realtà stessa; e principio non nel senso di condizione, ma di forza o attività produttiva. Autoproducendosi, l'Io produce nello stesso tempo il non-io, cioè il mondo, l'oggetto, la natura. Dice Fichte: « Non si può pensare assolutamente a nulla senza pensare in pari tempo al proprio Io come cosciente di se stesso; non si può mai astrarre della propria A. » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1, 7). Ma tale A. è in realtà il principio creatore del mondo: « L'Io di ciascuno è esso stesso l'unica Sostanza suprema » dice Fichte criticando Spinoza (*Ibid.*, § 3, D 6); « L'essenza della filosofia critica consiste in ciò che un Io assoluto viene posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto ».

Questa nozione dell'A. divenne il fondamento dell'Idealismo romantico. Dice Schelling: « L'A., dalla quale noi partiamo, è atto uno ed assoluto; e con quell'atto uno è posto non solamente l'Io stesso con tutte le sue determinazioni ma anche ogni altra cosa che è posta in generale per l'Io... L'atto dell'A. è ideale e reale ad un tempo ed assolutamente. Mercè di esso, ciò che è stato posto realmente, diviene idealmente anche reale e ciò che si pone idealmente è posto anche realmente » *System des transzendentalen Ideal.*, 1800, sez. III, avvertenza). Quanto a Hegel, egli già nella *Propedeutica filosofica* (Dottrina del concetto, § 22) diceva: « Come A. l'Io guarda se stesso, e l'espressione di questa nella sua purezza è: Io = Io, oppure: Io sono Io » e nella *Enciclopedia* (§ 424): « La verità della coscienza è l'A., e questa è il fondamento di quella; cosicchè nell'esistenza la coscienza di un altro oggetto è A.; io so l'oggetto come mio (esso è mia rappresentazione), io perciò so in esso me stesso ». Nella sua forma più alta l'A. è « A. universale » cioè ragione assoluta. « L'A., ossia la certezza che le sue determinazioni sono tanto oggettive — determinazioni dell'essenza delle cose — quanto suoi propri pensieri, è la ragione; la quale, in quanto ha siffatta identità, è non solo la sostanza assoluta, ma la verità come sapere » (*Enc.*, § 439): cioè la ragione come sostanza o realtà ultima del mondo. L'A. come auto-creazione e perciò creazione della realtà tutta, rimane la nozione dominante dell'Idealismo romantico, non solo nella sua forma classica (alla quale si è accennato) ma anche nelle forme ricorrenti nella filosofia contemporanea, cioè nell'idealismo anglosassone e nell'idealismo italiano (v. IDEALISMO). Fuori dell'Idealismo, la nozione non può essere utilizzata e non presenta neppure problemi: giacchè i problemi filosofici, psicologici e sociologici inerenti alla coscienza di sè sorgono ovviamente soltanto quando per tale coscienza s'intende una situazione, condizione, o stato di fatto limitato e determinabile, non un'auto-creazione assoluta che è l'auto-creazione del mondo.

**AUTOCTISI.** V. ATTUALISMO.

**AUTODATITÀ** (ted. *Selbstgegebenheit*). Così Husserl ha chiamato (*Ideen*, I, § 67) la rappresentazione in cui l'oggetto è dato in modo chiaro e visivo: « C'è per ogni essenza, come per ogni momento individuale ad essa corrispondente, una vicinanza assoluta (per così dire) in cui la sua datità, rispetto ad una serie di gradi di chiarezza, è assoluta, ossia è pura A. » (*Ibid.*, § 67). In altri termini l'essenza è diventata così trasparente nella rappresentazione che non c'è più nessuno schermo tra sè e se stessa.

**AUTODETERMINAZIONE.** V. LIBERTÀ.

**AUTOEVIDENZA** (ingl. *Self-evidence*; tedesco *Selbstevidenz*). Termine adoperato talvolta per indicare il *cogito* cartesiano in quanto è l'evidenza o la manifestazione immediata dell'io alla *coscienza* (v.).

**AUTOLOGICO, ETEROLOGICO** (inglese *Autological, Heterological*; franc. *Autologique, Hétérologique*; ted. *Autologisch, Heterologisch*). A. è l'aggettivo che denota una proprietà che esso stesso possiede: come *polisillabico, comune, significante*, ecc. Eterologico è invece l'aggettivo che denota una qualità che esso non possiede: come *vivo, inutile, ambiguo*, ecc. La domanda se l'aggettivo eterologico è a sua volta A. o eterologico fa nascere una delle antinomie logiche, che fu esposta da K. Grelling (*Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti*, in *Abhandlungen der Frieschen Schule*, 1908) (v. ANTINOMIE).

**AUTOMA** (gr. αὐτόματον; lat. *Automaton*; inglese *Automaton*; franc. *Automate*). Ciò che si muove da sè, in generale; o una cosa inanimata che si muove da sè; o, più specificamente, un apparato meccanico che effettua qualcuna delle operazioni ritenute proprie dell'animale o dell'uomo.

Si hanno notizie di A. favolosi costruiti dagli antichi. Nel sec. XVIII, il meccanico francese Vaucanson costruì un A. che suonava il flauto. Samuel Butler in scritti romanzeschi (*Darwin tra le macchine*, 1863; *Lucubratio ebria*, 1865; *Erewhon*, 1872) parlava di macchine che hanno poteri umani ed entrano in conflitto con l'uomo. L'inglese Charles

Babbage (1792-1871) progettò una macchina calcolatrice che però non venne mai costruita.

Un A. logico cioè una macchina capace di combinare proposizioni e derivarne conclusioni fu costruita da Stanley Jevons nel 1869. John Venn costruiva nel 1881 un diagramma che poteva essere adoperato in maniera da illustrare le relazioni tra i valori di verità delle proposizioni. Nel 1885 Allan Marquand disegnava una macchina analoga a quella di Jevons e nel 1947 un calcolatore elettrico fu costruito ad Harvard da T. A. Kalin e W. Burkhart per la soluzione di problemi impostati sull'algebra di Boole, che ha per oggetto variabili che possono assumere solo due valori (*vero* o *falso*, indicati rispettivamente con 1 e 0) e che perciò può essere applicata in tutti i casi in cui si ha la scelta tra due alternative.

La teoria degli A. nel senso moderno, cioè delle macchine calcolatrici fu sviluppata da A. M. Turing nel 1936. I calcolatori eseguono in generale il *programma* in base al quale sono stati progettati, ma effettuano le operazioni relative con rapidità e sicurezza enormemente maggiori di quanto potrebbe fare un uomo. Tali A. sono cioè « risparmiatori di tempo ». Da essi il biologo inglese R. W. Ashby distinse gli « amplificatori dell'intelligenza » che hanno, ad un certo grado, ciò che nell'uomo si chiama « iniziativa ». Tra questi ci sono in fase di realizzazione o in fase teorica, gli A. che giuocano e gli A. che imparano. Von Neumann ha parlato anche di A. che si riproducono (*Theory of Self-Reproducing Automata*, 1966). Per le teorie relative a tali A. vedi CIBERNETICA.

**AUTONIMO.** V. USO.

**AUTONOMIA** (ingl. *Autonomy*; franc. *Autonomie*; ted. *Autonomie*). Termine introdotto da Kant per designare l'indipendenza della volontà da ogni desiderio od oggetto di desiderio e la sua capacità di determinarsi in conformità di una legge propria, che è quella della ragione. L'A. è contrapposta da Kant alla *eteronomia* per la quale la volontà è determinata dagli oggetti della facoltà di desiderare. Anche gli ideali morali della felicità o della perfezione suppongono l'eteronomia della volontà perchè suppongono che essa sia determinata dal desiderio di raggiungerli e non da una sua propria legge. L'indipendenza della volontà da ogni oggetto desiderato è la libertà nel senso negativo, mentre la legislazione propria di essa (come « ragion pratica ») è la libertà nel senso positivo. « La legge morale non esprime nient'altro che l'A. della ragion pura pratica, cioè della libertà » (*Crit. R. Prat.*, I, § 8). In virtù di tale A. « Ogni essere ragionevole deve considerarsi come fondatore di una legislazione universale » (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II, [B A 77]). Questo è rimasto il concetto classico dell'autonomia. Più genericamente si parla oggi, per es., di un « principio autonomo » nel senso di un principio che abbia in sè, o ponga da sè, la sua validità o la regola della sua azione.

**AUTOOSSERVAZIONE, AUTORIFLESSIONE, AUTOSCOPIA.** V. INTROSPEZIONE.

**AUTORIFERIMENTO** (ingl. *Self-reference*). Con questo termine equivalente a *riflessività* (v.), è indicata nei *Principia Mathematica* (Intr., cap. II, pag. 64) di Whitehead e Russell la comune caratteristica delle antinomie logiche nel senso che esse nascono dal procedimento per il quale un concetto o nome è applicato a se stesso (v. ANTINOMIA).

**AUTORITÀ** (lat. *Auctoritas*; ingl. *Authority*; franc. *Autorité*; ted. *Autorität*). **1.** Un qualsiasi potere esercitato su un uomo o gruppo umano da un altro uomo o gruppo. Il termine è generalissimo e non si riferisce soltanto al potere politico. Oltre « l'A. dello Stato » c'è « l'A. dei partiti » o « l'A. della Chiesa » o anche « l'A. dello scienziato *x* » cui si attribuisce, per es., il prevalere provvisorio di una certa dottrina. In generale A. è quindi un qualsiasi potere di controllo delle opinioni e dei comportamenti singoli o collettivi, a chiunque appartenga.

Il problema filosofico dell'A. è quello che concerne la giustificazione di essa cioè il fondamento su cui può essere poggiata la sua validità. Si possono distinguere a questo proposito le seguenti dottrine fondamentali: 1° il fondamento dell'A. è la natura; 2° il fondamento dell'A. è la divinità; 3° il fondamento dell'A. sono gli uomini, cioè il consenso di coloro stessi sui quali viene esercitata.

1° La teoria che l'A. sia stabilita dalla natura è quella aristocratica, propria di Platone e di Aristotele. Secondo questa teoria, l'A. deve appartenere ai migliori ed è la natura che s'incarica di decidere chi sono i migliori. Platone infatti divide gli uomini in due classi: quelli che sono capaci di diventare filosofi e quelli che non lo sono (*Rep.*, VI, 484 b). I primi sono mossi per natura da una tendenza irresistibile alla verità (*Ibid.*, 485 c); gli altri sono « le nature vili e illiberali » che non hanno nulla in comune con la filosofia (*Ibid.*, 486 b). La divisione tra coloro che sono destinati a possedere ed esercitare l'A. e coloro che sono destinati a subirla è quindi fatta dalla natura; l'educazione dei filosofi non fa che salvaguardare e sviluppare ciò che la natura ha posto. Questa radicale disuguaglianza degli uomini come fondamento naturale dell'A. è anche la dottrina di Aristotele. « La natura stessa, egli dice, ha offerto un criterio discriminativo facendo sì che entro uno stesso genere di persone si stabilissero le differenze tra i giovani e i vecchi; e tra questi agli uni si addice l'obbedire agli altri comandare... » (*Pol.*, 1333 a). Ma la differenza tra giovani e vecchi è solo una

differenza provvisoria: i giovani diverranno vecchi e a loro volta comanderanno. La differenza sostanziale e fondamentale è quella tra il piccolo numero dei cittadini che sono dotati di virtù politiche e che quindi è giusto che si avvicendino nelle cariche del governo e la maggioranza dei cittadini stessi, che è priva di quelle virtù e che è destinata a obbedire (*Ibid.*, II, 2, 1261 a). Il teorema fondamentale di questa concezione dell'A. è pertanto la divisione naturale dei cittadini in due classi, di cui una soltanto possiede come naturale appannaggio il diritto di esercitare l'autorità. Il criterio con cui le due classi vengono distinte ha, da questo punto di vista, poca importanza: l'importante è la distinzione. Ogni aristocraticismo condivide questo teorema e questa concezione dell'autorità. La condivide, ad es., il razzismo. E la condivideva Tonnies, affermando che ci sono tre specie di dignità o A.: « la dignità dell'età, la dignità della forza, la dignità della saggezza o dello spirito, che si ritrovano unite nella dignità del padre quando protegge, esige e dirige » (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, I, 5).

2° La seconda teoria fondamentale è quella che fonda l'A. sulla divinità. È la dottrina esposta nel capitolo XIII dell'*Epistola ai Romani* di S. Paolo « Ogni anima sia sottoposta alle potestà superiori giacchè non c'è potestà se non da Dio; e quelle che sono, sono ordinate da Dio. Perciò chi resiste alla potestà resiste all'ordinazione di Dio; e quelli che resistono acquistano la loro dannazione. I princìpi infatti sono il terrore non delle buone opere ma delle cattive. Vuoi non temere la potestà? Fa il bene e avrai lode da essa. Infatti essa è ministra di Dio a te per il bene. Ma se avrai fatto il male, abbine timore: perchè non invano porta la spada. Essa infatti è ministra di Dio e vendica nell'ira colui che fa il male. Perciò siate soggetti di necessità, non solo per timore dell'ira ma anche per la coscienza » (*Ad Rom.*, XIII, I, 5). Questo documento è rimasto fondamentale per la concezione cristiana dell'autorità. Essa viene difesa da Sant'Agostino (*De Civ. Dei*, V, 19; cfr. V, 21); da Isidoro di Siviglia (*Sent.*, III, 48) e da Gregorio Magno che insiste sul carattere sacro del potere temporale sino a fare del sovrano il rappresentante di Dio sulla Terra. Sostanzialmente la stessa tesi veniva fatta propria da S. Tommaso: « Da Dio, come dal primo dominante, deriva ogni dominio », egli dice (*De Regimine Principum*, III, 1). Questa concezione coincide con la prima in un carattere negativo: cioè nel rendere l'A. completamente indipendente dal consenso dei soggetti. Ma si differenzia dalla prima in un carattere fondamentale: essa giustifica ogni A. che venga esercitata *de facto*. Mentre la prima non esige che la classe che è destinata a comandare comandi sempre di fatto (e per Platone infatti la cosa non sta così); la seconda invece implica che ogni A. che di fatto venga esercitata, essendo posta o stabilita da Dio, sia sempre pienamente legittima. Questo è il teorema tipico della concezione in esame: teorema che consente di riconoscerla anche nelle forme più o meno consapevolmente mistificate. Quando, per es., Hegel afferma che lo Stato è « la realizzazione della libertà » o « l'ingresso di Dio nel mondo » (*Fil. del dir.*, § 258, Aggiunta) fa coincidere quella che per lui è l'A. più alta con la realtà storica dello Stato: e cioè giustifica ogni potere di fatto, secondo quello che è la massima della sua filosofia: « intendere ciò che è, è il còmpito della ragione, perchè ciò che è, è la ragione » (*Ibid.*, Pref.). Da questo punto di vista, A. e forza coincidono: ciò che possiede la forza di farsi valere non può non godere di un'A. valida giacchè ogni forza è voluta da Dio o è divina.

3° La terza concezione dell'A. si oppone appunto a questo teorema: l'A. non consiste nel possesso di una forza ma nel diritto di esercitarla; e tale diritto deriva dal consenso di coloro sui quali viene esercitata. Questa dottrina è nata ad opera degli Stoici e ha trovato il suo primo grande espositore in Cicerone. Il suo presupposto fondamentale è la negazione della disuguaglianza fra gli uomini. Tutti gli uomini hanno avuto da natura la ragione cioè la vera legge che comanda e proibisce rettamente e perciò tutti sono liberi e uguali per natura (CICER., *De Leg.*, I, 10, 28; 12, 33). Stando a ciò, solo dagli uomini stessi, dalla loro volontà concorde può scaturire il fondamento e il principio dell'autorità. « Quando i popoli mantengono intero il proprio diritto, dice Cicerone, nulla c'è di preferibile, di più libero, di più felice, dal momento che allora essi sono padroni delle leggi, dei giudizi, della guerra, della pace, dei trattati, della vita e del patrimonio di ognuno » (*Resp.*, I, 32, 48). Cicerone riteneva che solo uno stato siffatto si può chiamare legittimamente repubblica cioè « cosa di popolo » (*Ibid.*, I, 32, 48). Ma talvolta il riconoscimento che la fonte dell'A. è nel popolo si unisce al riconoscimento del carattere assoluto dell'A. stessa. Così accade nel *Digesto*, dove Ulpiano dice: « Ciò che piacque al principe ha valore di legge »; ma aggiunge sùbito: « Giacchè con la legge regia che è quella con cui fu regolato il potere di lui, il popolo conferì a lui tutta la sua A. e tutto il suo potere » (*Dig.*, I, 4, 1). Uno dei tipici teoremi di questo punto di vista è il carattere di legge che viene riconosciuto alle consuetudini: difatti se le leggi non hanno altro fondamento che il giudizio del popolo, quelle che il popolo stesso approvò pur senza scriverle hanno lo stesso valore di quelle scritte (*Ibid.*, I, 3, 32). I grandi giuristi del *Digesto* ammettevano pertanto che l'unica fonte

dell'A. è il popolo romano (R. W.-A. J. CARLYLE, *History of Mediaeval Political Theory in the West*, II, I, 7; trad. ital., pag. 369 e sgg.). Tale è la forma che assunse, nel Medioevo, la dottrina del fondamento umano dell'autorità. Dice Dante: « Il popolo romano di diritto, non con l'usurpazione, si assunse il còmpito del monarca, che si dice impero, sopra tutti i mortali » (*De Mon.*, II, 3). Nello stesso modo Ockham affermava che « l'impero romano fu certamente istituito da Dio, ma attraverso gli uomini cioè attraverso i Romani » (*Dialogus inter magistrum et discipulum*, III, tract. II, lib. I, cap. 27, in GOLDAST, *Monarchia*, II, pag. 899). La stessa A. papale, Ockham riteneva, è limitata dalle esigenze dei diritti e della libertà di coloro sui quali si estende ed è quindi l'A. di un principato *ministrativus*, non *dominativus* (*De Imperatorum et pontificum potestate*, VI). E alla domanda quali sono i diritti e le libertà che devono essere rispettati dalla stessa A. papale, Ockham risponde che sono quelli che spettano anche agli infedeli, sia prima che dopo l'incarnazione di Cristo: giacchè i fedeli non devono nè dovranno essere in condizioni peggiori di quelle in cui furono gli infedeli sia prima che dopo l'incarnazione di Cristo (*Ibid.*, IX). Marsilio da Padova affermava chiaramente la tesi generale implicita in simili riconoscimenti: « Il legislatore, cioè la prima ed effettiva causa efficiente della legge, è il popolo o il complesso dei cittadini oppure la parte prevalente di essi, che comanda e decide per sua scelta o per suo volere in un'assemblea generale, in termini precisi che certi atti umani si devono compiere e altri no sotto pena di penalità o di punizioni corporali » (*Defensor pacis*, I, 12, 3). Nicolò da Cusa non meno esplicitamente affermava riferendosi all'A. ecclesiastica: « Poichè tutti gli uomini sono naturalmente liberi, qualsiasi A. che distolga i sudditi dal fare il male e limiti la loro libertà col timore di sanzioni, deriva solo dall'armonia e dal consenso dei sudditi, sia che risieda nella legge scritta sia che risieda in quella vivente, rappresentata dal reggitore » (*De Concordantia catholica*, II, 14). Nel mondo moderno, la prevalenza del *contrattualismo* (v.) e del *giusnaturalismo* (v.) determinano la prevalenza di questa dottrina. E nonostante che oggi contrattualismo e giusnaturalismo non possano più essere invocati come giustificazioni sufficienti dello *Stato* (v.) e del *diritto* (v.) la tesi dell'origine umana dell'A. non è revocata in dubbio. La stessa dottrina di Kelsen, attribuendo l'A. all'ordinamento giuridico non è che una specificazione della tesi tradizionale. Dice Kelsen: « L'individuo che è, o ha, un'A. deve avere ricevuto il diritto di emanare comandi obbligatori, di modo che altri individui siano obbligati a obbedire. Tale diritto o potere può venire conferito a un individuo soltanto da un ordinamento normativo. L'A. è quindi originariamente la caratteristica di un ordinamento normativo » (*General Theory of Law and State*, 1945, II, cap. VI, C, h; trad. ital., pag. 389).

Ma, al di là di questo punto di vista formale, sta il problema delle forme o dei modi in cui il consenso che fonda l'A. può essere esercitato o espresso, nonchè dei limiti o dell'estensione che esso può o deve avere nei singoli campi. È chiaro, ad es., che l'A. deve avere in politica còmpiti ed estensione maggiore che non nel campo della ricerca scientifica; e che pertanto in politica il consenso che la convalida deve avere limiti ed estensione ed essere esercitato ed espresso in forme e caratteri diversi che non nel campo scientifico. Un riconoscimento che esprima accettazione o consenso è alla base di ogni A.: le modalità, le forme e i limiti istituzionali o meno di quel riconoscimento possono essere diversissimi e costituiscono problemi fondamentali di politica generale e speciale.

2. Nella filosofia medievale *auctoritas* è un'opinione particolarmente ispirata dalla grazia divina e quindi in grado di guidare e correggere il lavoro d'indagine razionale. *Auctoritas*, può essere la decisione di un concilio, un detto biblico, la *sententia* di un Padre della Chiesa. Il ricorso all'A. è uno dei caratteri tipici della filosofia Scolastica, nella quale il singolo filosofo vuole continuamente sentirsi appoggiato e sorretto dalla responsabilità collettiva della tradizione ecclesiastica. Non mancarono tuttavia neppure nella Scolastica ribellioni contro l'A. in questo senso: come quella di Abelardo il quale affermò che l'A. ha valore soltanto finchè la ragione stia nascosta ma che diventa inutile quando la ragione ha modo di accertare da sè la verità (*Theol. christ.*, III, ed. Migne, col. 1226). La filosofia moderna è contrassegnata dall'abbandono del principio di A., almeno come principio esplicitamente assunto per la disciplina e la guida della ricerca. Comunque, l'A. in filosofia rappresenta la voce della tradizione, religiosa, morale, politica o anche filosofica; ed anche quando questa voce non è appoggiata dalla forza delle istituzioni politiche che su di essa si fondano, agisce sulla ricerca filosofica, sia in forma esplicita col prestigio che conferisce alle tesi che appoggia, sia in forma subdola e nascosta, impedendo e limitando l'indagine e prescrivendo ignoranze e tabù.

**AUTOSUFFICIENZA.** V. AUTARCHIA.

**AVERE** (gr. ἔχειν; lat. *Habere*; ingl. *To have*; franc. *Avoir*; ted. *Haben*). Una delle dieci categorie di Aristotele, dalla quale Aristotele stesso distinse molti significati: in quanto si può riferire a una qualità, a una quantità, a un possesso, a una disposizione, a una parte del corpo, al contenuto

di un recipiente, a una proprietà (« A. una casa o un campo »). Si dice anche, osserva Aristotele, « A. una donna » ma questo significato è improprio perchè si vuol dire soltanto che si coabita con lei (*Cat.*, 15, 15 b 3 sgg.). Queste distinzioni vengono ripetute nella logica medievale (cfr., ad esempio, PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 3.37-38; JUNGIUS, *Logics Hamburgensis*, I, 14, 24). In un significato così ampio il termine indica una relazione qualsiasi. Hegel voleva invece restringerlo alla relazione tra la cosa e le sue proprietà (*Enc.*, § 125).

Marcel ha contrapposto l'A. all'essere. L'A. sarebbe la categoria dominante nell'esteriorità delle cose, fra le quali l'uomo stesso vive nella sua funzione sociale o vitale, mentre l'essere sarebbe la categoria propria della soggettività in quanto mistero (*Être et avoir*, 1935). Nell'A. nel *fare* e nell'*essere*, Sartre ha visto le tre grandi categorie dell'esistenza umana. Ma il fare si risolverebbe nell'A., perchè ogni forma d'azione o di produzione, anche il conoscere, è una forma di *appropriazione*; e dall'altro lato l'A. si riduce all'essere perchè il desiderio d'A. è in fondo riducibile a quello di « essere in rapporto a un certo oggetto in una certa relazione d'essere » (*L'être et le néant* [1943], 1955, pag. 663 sgg.).

Nel linguaggio corrente come in quello della logica e della matematica, A. non indica oggi che una relazione di qualsiasi genere.

**AVERROISMO** (ingl. *Averroism*; franc. *Averroïsme*; ted. *Averroismus*). La dottrina di Averroè (Ibn-Rosch, 1126-98) come fu intesa e interpretata dagli Scolastici medievali e dagli Aristotelici del Rinascimento. Essa si compendiava nei capisaldi seguenti: 1° eternità e necessità del mondo: tesi che era contraria al dogma della creazione; 2° separazione dell'intelletto attivo e passivo dall'anima umana e la loro attribuzione a Dio. Questa tesi, riconoscendo all'anima umana solo una specie di imagine dell'intelletto, la privava della sua parte più alta ed immortale; 3° dottrina della doppia verità, cioè di una verità di ragione, che si può ricavare dalle opere di Aristotele, il filosofo per eccellenza, e di una verità di fede: le quali possono anche essere contrastanti fra loro. La figura maggiore dell'A. latino fu Sigieri di Brabante, nato verso il 1235, morto verso il 1281-84.

**AVVENIMENTO.** V. FATTO.

**AVVENIRE** (ingl. *Future*; franc. *Avenir*; tedesco *Zukunft*). Per il primato dell'A. sulle altre determinazioni del tempo in alcune forme della filosofia contemporanea (v. TEMPO).

**AXIOCENTRICO** (ingl. *Value-centric*). Termine introdotto recentemente nella filosofia americana per designare la dottrina che afferma la priorità del valore sulla realtà, del dover essere sull'essere, nel senso che anche il giudizio esistenziale implichi la distinzione di valore tra verità e falsità. (Cfr. E. G. SPAULDING, *The New Rationalism*, 1918, pag. 206 sgg.; W. M. URBAN, *The Intelligible World*, 1929, pag. 61 seguenti).

**AXIOLOGIA** (ingl. *Axiology*; franc. *Axiologie*; ted. *Axiologie*). La « teoria dei valori » era stata già da qualche decennio riconosciuta come una parte importante della filosofia o addirittura la totalità della filosofia dalla cosiddetta « filosofia dei valori » e da indirizzi connessi (v. VALORE) quando si cominciò, ai princìpi del nostro secolo, ad usare, per indicarla, l'espressione axiologia. I primi scritti in cui tale espressione ricorre sono i seguenti: P. LAPIE, *Logique de la volonté*, 1902, pag. 385; E. VON HARTMANN, *Grundriss der Axiologie*, 1908; W. M. URBAN, *Valuation*, 1909. Il termine ebbe fortuna, mentre non ebbe fortuna l'altro di *Timologia* proposto per la stessa scienza (KREIBIG, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, 1902, pagina 194).

**AZIONE** (gr. πρᾶξις; lat. *Actio*; ingl. *Action*; franc. *Action*; ted. *Tat*, *Handlung*). **1.** Termine di significato generalissimo che denota qualsiasi *operazione*, considerata dalla parte del termine dal quale l'operazione stessa prende l'inizio o l'iniziativa. In questo significato l'estensione del termine è coperta dalla categoria aristotelica del *fare* (ποιεῖν) che trova il suo opposto nella categoria del *subire* (v.) o dell'*affezione* (v.). Si parla così dell'A. dell'acido sui metalli o del « principio di A. e reazione » o dell'A. del DDT sugli insetti; oppure si parla dell'A. libera o volontaria o responsabile, cioè propria dell'uomo e qualificata da condizioni determinate. Il produrre, il causare, l'agire, il creare, il distruggere, l'iniziare, il continuare, il terminare, ecc., sono significati che rientrano sotto questo generico significato di azione.

**2.** Aristotele per primo ha cercato di ritagliare in questo significato generico, un significato specifico per il quale il termine possa riferirsi soltanto alle operazioni umane. Così egli ha cominciato coll'escludere dall'estensione della parola le operazioni che si realizzano in modo *necessario*, cioè in un modo che non può essere diverso da quello che è. Queste operazioni sono oggetto delle scienze teoretiche, matematica, fisica e filosofia prima. Queste scienze si riferiscono a realtà, fatti o eventi che non possono essere diversi da ciò che sono. Fuori di esse rimane il dominio del *possibile* cioè di ciò che può essere in un modo o nell'altro; ma neppure tutto il dominio del possibile appartiene all'azione. Da esso bisogna infatti distinguere quello della *produzione* che è il dominio delle arti e che ha il suo carattere proprio e il suo fine negli oggetti

prodotti (*Et. Nic.*, VI, 3-4, 1149 e sgg.). S. Tommaso distingue l'A. *transitiva* (*transiens*) che passa da chi opera nella materia esterna, come il bruciare, il segare, ecc.; e l'A. *immanente* (*immanens*) che rimane nell'agente stesso come il sentire, l'intendere, il volere (*S. Th.*, II, I, q. 3, a. 2; q. 111, a. 2). Ma la cosiddetta A. transitiva non è altro che il fare o produrre di cui parla Aristotele (*Ibid.*, II, I, q. 57, a. 4). In queste notazioni tomistiche, come in quelle aristoteliche, è presente la tendenza a riconoscere la superiorità dell'A. cosiddetta *immanente* che si consuma nell'interno del soggetto operante: A. che poi non è altro che l'attività spirituale o il pensiero o la vita contemplativa. S. Tommaso dice infatti che solo l'A. immanente è « la perfezione e l'atto dell'agente », mentre l'A. transitiva è piuttosto la perfezione del termine che subisce l'A. (*Ibid.*, II, I, q. 3, a. 2). Dall'altro lato S. Tommaso distingue, nell'A. volontaria, l'A. *imperata* che è quella comandata dalla volontà, per es., il camminare o il parlare e l'A. *elicita* della volontà che è lo stesso volere. L'ultimo fine dell'A. non è l'atto elicito della volontà ma quello imperato: giacchè il primo appetibile è il fine cui la volontà ténde, non la volontà stessa (*Ibid.*, II, I, q. 1, a. 1, ad 2°). Questi concetti sono rimasti per molto tempo immutati e vengono presupposti anche dalla cosiddetta *filosofia dell'A.* (v.); la quale se ténde a esaltare l'A. con una via per entrare in più diretta comunicazione o in più sicuro possesso della realtà o dell'Assoluto, non si preoccupa molto di fornire di essa uno schema concettuale che ne determini le costanti. Questo tentativo è stato invece fatto da scienze particolari, in vista delle loro esigenze e specialmente dalla sociologia. Cosl, ad es., Talcott Parsons ha determinato lo schema dell'azione. Questa implicherebbe: 1° un agente o un attore; 2° un fine o futuro stato di cose rispetto al quale si orienta il processo dell'A.; 3° una situazione iniziale che differisca in uno o più importanti aspetti dal fine cui l'A. tende; 4° un certo complesso di relazioni reciproche fra i precedenti elementi. « Dentro l'area di controllo dell'attore, dice Parsons, i mezzi impiegati non possono in generale essere considerati come scelti a caso o dipendenti esclusivamente dalle condizioni dell'A. ma devono in qualche modo essere soggetti all'influenza di un determinato fattore selettivo indipendente, la conoscenza del quale è necessaria alla comprensione del concreto andamento dell'A. ». Questo fattore è l'orientamento normativo, che per quanto possa essere diversamente orientato, non manca in nessun tipo d'A. effettiva (*The Structure of Social Action*, 1949, pag. 44-45). Questo schema analitico proposto da Parsons risponde indubbiamente assai bene alle esigenze dell'analisi sociologica; ma esso può essere assunto anche in filosofia come base per la comprensione dell'A. nei vari campi in cui la filosofia è interessata cioè nel campo morale, giuridico, politico, eccetera.

**AZIONE ELICITA e AZIONE COMANDATA** (lat. *Actus elicitus* et *actus imperatus*). Secondo gli Scolastici, l'A. volontaria *elicita* è l'operazione stessa della volontà, il volere, mentre l'A. *comandata* è quella che è diretta, iniziata e controllata dalla volontà, come, per es., il camminare o il parlare (S. TOMMASO, *S. Th.*, II, I, q. 1, a. 1).

**AZIONE, FILOSOFIA DELL'** (ingl. *Philosophy of Action*; franc. *Philosophie de l'action*). Con questo nome si indicano alcune manifestazioni della filosofia contemporanea, caratterizzate dalla credenza che l'A. costituisca la più diretta via per conoscere l'Assoluto o il più sicuro modo per possederlo. Si tratta di una filosofia di derivazione romantica: il *moralismo* di Fichte era fondato sulla superiorità metafisica dell'A. (v. MORALISMO). Il primato della ragion pratica di cui Kant aveva parlato non aveva significato fuori del dominio morale; ma con Fichte questo primato significa che solo nell'A. l'uomo si identifica con l'Io infinito. Il simbolo della filosofia dell'A. si può vedere espresso nella frase di Faust, nell'opera di Goethe, che proponeva di tradurre *In principio erat Verbum* del IV Evangelo con « In principio era l'A. ».

Con questi presupposti romantici si connette la filosofia dell'A. che in Francia, per opera di Ollé-Laprune (1830-99) e di Blondel (1861-1949), assunse una forma religiosa: l'A. è per essa il nucleo essenziale dell'uomo e solo un'analisi dell'A. può mostrare i bisogni e le deficienze dell'uomo nonchè la sua aspirazione all'infinito: la quale a sua volta può venire appagata soltanto dall'A. gratuita e misericordiosa di Dio. La supremazia dell'A., dal dominio religioso, veniva trasportata da Giorgio Sorel (1847-1922) nel dominio sociale e politico. L'A. veniva qui sganciata da ogni limitazione fattuale o razionale e riconosciuta capace di crearsi da sè, col *mito*, la propria giustificazione (*Réflexions sur la violence*, 1906). La credenza che l'A. possa produrre da sè le condizioni del suo successo e da sè giustificarsi in modo assoluto, costituisce l'*attivismo* (v.) proprio di alcune correnti filosofiche e politiche contemporanee.

Per una di quelle non rare ironie della storia del pensiero, proprio una delle correnti che appartengono alla filosofia dell'A. doveva riportare la nozione dell'A. ai suoi limiti e avviarla ad una nuova fase interpretativa. Questa corrente è il *pragmatismo* (v.). Se in un primo tempo l'A. viene dichiarata da William James la misura della verità del conoscere e quindi assunta a giustificare proposi-

zioni morali e religiose teoreticamente ingiustificabili, le analisi empiristiche di James, e meglio ancora quelle di Dewey, dovevano mettere in luce il condizionamento dell'A. da parte delle circostanze che lo provocano, il rapporto di essa con la situazione che ne costituisce lo stimolo; e perciò i limiti della sua efficienza e della sua libertà. Ma da questo punto di vista l'A. cessa di essere legata unicamente al soggetto e di trovare unicamente in esso o nella attività di esso (volontà) il suo principio. Perde la possibilità di consumarsi e di esaurirsi nel soggetto stesso; e diventa un *comportamento*, la cui analisi deve prescindere dalla divisione delle facoltà o dei poteri dell'anima, mentre deve tener presente la situazione o lo stato di cose cui deve riuscire adeguato (v. AZIONE; COMPORTAMENTO).

**AZIONE MINIMA** (ingl. *Least Action*; francese *Moindre Action*; ted. *Kleinsten Aktion*). Il principio che « la natura non fa nulla d'inutile » (*natura nihil facit frustra*) e segue la via più breve ed economica. La massima si trova in Aristotele (*De An.*, III, 12, 434 a 31; *De cael.*, I, 4, 271 a 32; *De Part. Anim.*, I, 5, 645 a 22), viene ripetuta da S. Tommaso (*In III An.*, 14); e ripresa in tempi moderni da Galileo, Fermat, Leibniz, ecc. Nel 1732 Maupertuis formulava il principio matematicamente e lo introduceva nella meccanica col nome di « legge di economia della natura » (*Lex Parsimoniae*). Ma anche per Maupertuis il principio conservava quel carattere finalistico che aveva convinto Aristotele ad adottarlo. Nel *Saggio di Cosmologia* Maupertuis scriveva: « È questo il principio, così saggio, così degno dell'Essere supremo: qualsiasi cambiamento abbia luogo in natura, la somma di A. spese in questo cambiamento è la più piccola possibile ». Tuttavia il principio non ha, nella meccanica, il significato finalistico che Maupertuis gli attribuiva. Nella riesposizione che ne dette Lagrange (*Mécanique Analytique*, II, 3, 6) fu chiaro che esso esprime la conservazione non soltanto del minimo ma anche del massimo di A. e che inoltre sia il minimo che il massimo devono essere considerati relativamente e non assolutamente. Da questo punto di vista Hamilton generalizzava il principio nella forma di « principio dell'A. stazionaria »: e in questa forma esso dice soltanto che, in certe classi di fenomeni naturali, il processo di mutamento è tale che qualche grandezza fisica appropriata sia un estremo (cioè un minimo o un massimo, più spesso un minimo). Ma quale sia la grandezza in questione e quale sia il suo minimo o massimo è cosa che può mutare da un ordine di considerazioni all'altro.

Del principio della minima azione si è talora parlato in psicologia, in estetica e perfino nell'etica (cfr. JAMES, *Princ. of Psychol.*, II, pag. 188, 239 seguenti; SIMMEL, *Einleitung in die moral Wissenschaft*, 1892, I, pag. 58). Esso non va confuso col principio metodologico dell'economia che concerne, non l'azione della natura o di Dio, ma la scelta dei concetti e delle ipotesi per la descrizione dei fenomeni naturali (v. ECONOMIA).

**AZIONE RECIPROCA.** V. RECIPROCITÀ.

**AZIONE RIFLESSA** (ingl. *Reflex Action*; franc. *Action réflexe*; ted. *Reflex Bewegung*). In generale, una risposta meccanica (involontaria), uniforme e adatta, dell'organismo ad uno stimolo esterno o interno all'organismo stesso. Un riflesso è, per es., la contrazione della pupilla quando l'occhio è stimolato dalla luce o la salivazione al gusto o alla vista di un cibo. Dal riflesso così inteso va distinto l'*arco riflesso* che è il dispositivo anatomo-fisiologico destinato a mettere in atto il riflesso. Tale dispositivo è formato dal nervo afferente o centripeto che subisce lo stimolo, dal nervo efferente o centrifugo che produce il movimento e da una connessione tra questi due nervi, stabilita nelle cellule nervose centrali. L'importanza filosofica di questa nozione, elaborata prima dalla fisiologia (sec. XVIII) poi dalla psicologia, sta nel fatto che essa è stata assunta come lo schema esplicativo causale della vita psichica: dapprima dei meccanismi involontari soltanto (istinti, emozioni, ecc.) poi anche delle attività superiori. Tutto ciò che dalla vita psichica può infatti essere ricondotto all'A. riflessa, può essere spiegato *causalmente* a partire dallo stimolo fisico che mette in moto l'arco riflesso. Data l'uniformità di tale A., essa è prevedibile a partire dallo stimolo: il che vuol dire che essa è *causalmente determinata* dallo stimolo stesso. In tal modo l'A. riflessa non è che il meccanismo per il quale la causalità psichica si inserisce nella causalità della natura, come parte di essa.

Queste nozioni si sono venute elaborando a partire dalla metà dell'800 in poi cioè da quando la psicologia si è costituita come scienza sperimentale (v. PSICOLOGIA). Conformemente all'indirizzo atomistico che è stato proprio per lungo tempo della psicologia essa ha cercato di risolvere i riflessi complessi in riflessi semplici, dipendenti da circuiti nervosi elementari. La dottrina dei riflessi condizionati fondata da Pavlov su basi sperimentali (a partire dal 1903; cfr. gli scritti di Pavlov raccolti nel volume *I riflessi condizionati*, Torino, 1950) obbedisce alla stessa esigenza ed ha anzi contribuito per qualche tempo a rafforzarla, facendo nascere la speranza che anche i comportamenti superiori si potessero spiegare col vario combinarsi di meccanismi riflessi assai semplici. Un *riflesso condizionato* è quello in cui la funzione eccitatrice dello stimolo che abitualmente lo produce (stimolo incondizionato) è assunta da uno stimolo artificiale (condizionato) col quale il primo è stato in qualche

modo associato. Per es., se si presenta un pezzo di carne a un cane questo stimolo provoca nel cane un'abbondante salivazione. Se la presentazione del pezzo di carne è stata numerose volte associata ad un altro stimolo artificiale, per es., al suono di un campanello o alla comparsa di una luce, questo secondo stimolo finirà per produrre, da solo, l'effetto del primo, cioè la salivazione del cane. È chiaro che il combinarsi e il sovrapporsi dei riflessi condizionati può spiegare numerosi comportamenti che a prima vista non si collegano con riflessi naturali o assoluti. Più recentemente si è visto nel riflesso condizionato anche la spiegazione del comportamento cosiddetto *simbolico* dell'uomo, cioè del comportamento diretto da segni o simboli, linguistici o di altra natura. Per es., il viaggiatore che incontra sulla strada un cartello che lo avverte che la strada è più in là interrotta, reagisce (per es., tornando indietro) proprio *come se* avesse visto l'interruzione della strada. Qui il simbolo (il cartello) si è sostituito come stimolo artificiale allo stimolo naturale (la vista dell'interruzione). Pavlov e molti sostenitori della teoria dei riflessi condizionati hanno tenuto fede al principio che ogni riflesso che entra a comporre un riflesso condizionato è un meccanismo semplice ed infallibile realizzato da un determinato circùito anatomico. Perciò anche la teoria del riflesso condizionato, com'è esposta da Pavlov, s'inscrive nei limiti di quella che si suole oggi chiamare « teoria classica dell'atto riflesso », cioè dell'interpretazione causale dell'A. riflessa.

Tuttavia un imponente complesso di osservazioni sperimentali, fatte dalla fisiologia e dalla psicologia negli ultimi decenni a partire dal 1920 circa, hanno reso sempre più difficile d'intendere l'A. riflessa nel suo schema classico. In primo luogo si è visto che l'A. degli stimoli complessi non è prevedibile a partire da quella degli stimoli semplici che lo compongono e cioè che i cosiddetti riflessi semplici si combinano tra di loro in modi imprevedibili. In secondo luogo, lo stesso concetto di « riflesso elementare », cioè del riflesso che entrerebbe a comporre i riflessi complessi, è stato giudicato illegittimo: e difatti tutti i riflessi osservabili sono complessi e un riflesso « semplice » cioè non decomponibile è una semplice congettura. In terzo luogo, le stesse osservazioni sui riflessi condizionati dimostrano la irregolarità e l'imprevedibilità di certe risposte: irregolarità e imprevedibilità che Pavlov spiegava con la nozione dell'*inibizione* la quale tuttavia è soltanto un nome per indicare il fatto che una certa reazione, che si aspettava, non si è verificata (GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus*, 1927; MERLEAU PONTY, *Structure du comportement*, 1949). Questi e altri ordini di osservazione, messi avanti soprattutto dalla psicologia della forma (cfr., ad es., KATZ, *Gestaltpsychologie*, cap. III), fanno vedere come il riflesso non può essere inteso come un'A. dovuta a un meccanismo causale. Si parla di riflesso là dove si può determinare, nei confronti di un certo stimolo, un campo di reazioni sufficientemente uniformi per essere prevedute con un alto grado di probabilità. Le A. riflesse costituiscono da questo punto di vista una classe di reazioni e precisamente quella caratterizzata dall'alta frequenza di uniformità delle reazioni stesse. Ma con ciò la nozione di riflesso si sottrae allo schema causale per rientrare in quello generale di condizionamento (v. CONDIZIONE).

# B

**B.** Nella logica medievale tutti i sillogismi indicati da una parola mnemonica che cominci con B (Baralipton, Baroco, Bocardo) sono riducibili al primo modo della prima figura (*Barbara*). (Cfr. Pietro Ispano, *Summ. Log.*, 4.20).

**BANAUSIA** (gr. βαναυσία). La parola, che in greco significa arte meccanica o lavoro manuale in genere, implica una valutazione negativa di tale attività come cosa grossolana e volgare. Già Erodoto (II, 155 sgg.) osservava che sia i Greci che i barbari sono d'accordo nel considerare inferiori i cittadini che apprendono un mestiere e i loro discendenti e nel considerare gente per bene coloro che si tengono lontani dai lavori manuali e che soprattutto si dedicano alla guerra. Senofonte (*Econom.*, IV, 203) a sua volta afferma che « le arti dette meccaniche portano con sè un marchio sociale e stanno disonorando le nostre città ». E Platone fa dire a Callicle nel *Gorgia* (512 b) che per quanto il costruttore di macchine belliche possa essere utile, « tu disprezzerai lui e la sua arte e come per offesa lo chiamerai *banausos* e non vorresti dare tua figlia in sposa a suo figlio nè vorresti che tuo figlio sposasse una figlia di lui ». Aristotele esplicitamente dice (*Pol.*, III, 4, 1277 a sgg.) che il potere signorile è proprio di chi non sa fare le cose necessarie ma le sa usare più dei suoi sottomessi. Il saperle fare è proprio dei servi cioè « della gente destinata ad obbedire » ed è cosa così umile che « non deve impararla nè il buon politico nè il buon cittadino, a meno che non ne tragga un vantaggio personale ». Questa nozione di B. permetteva nella società antica la divisione della società stessa in due classi: coloro che traevano i mezzi di vita dal lavoro manuale ed erano destinati ad obbedire; e coloro che si erano affrancati dalla schiavitù del lavoro manuale ed erano destinati a comandare.

Con qualche eccezione, questa concezione ha durato per tutto il Medioevo, e solo il Rinascimento ha cominciato ad introdurre nel mondo moderno il concetto della dignità del lavoro manuale (vedi Lavoro).

**BARALIPTON.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il quinto modo della prima figura del sillogismo e precisamente quello che consiste di due premesse universali affermative e di una conclusione particolare affermativa come nell'esempio: « Ogni animale è sostanza, Ogni uomo è animale, Dunque qualche sostanza è uomo » (Pietro Ispano, *Summul. logic.*, 4.08).

**BARBARA.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il primo dei nove modi del sillogismo di prima figura, il quale consta di due premesse universali affermative e di una conclusione anche universale affermativa come l'esempio: « Ogni animale è sostanza, Ogni uomo è animale, Dunque ogni uomo è sostanza » (Pietro Ispano, *Summul. logic.*, 4.07; *Logica di Porto Reale*, III, 5).

**BARBARI.** Parola mnemonica usata nella Logica di Porto Reale per indicare il quinto modo del sillogismo di prima figura (cioè il *Baralipton*) con la modificazione di assumere per premessa maggiore la proposizione in cui entra il predicato della conclusione. L'esempio è il seguente: « Tutti i miracoli della natura sono ordinari, Tutto ciò che è ordinario non ci meraviglia, Dunque ci sono cose che non ci meravigliano, che sono miracoli della natura » (Arnauld, *Logique*, III, 8).

**BARBARIE.** Così Vico chiamò lo stato primitivo, ferino, del genere umano dal quale poi il timore del divino ha a poco a poco tràtto l'ordine del mondo propriamente umano. « B. ritornata » o « B. ricorsa », chiamò poi il Medioevo (*Scienza nuova*, degnità, 56; Lettera al De Angelis, *Opere*, ed. Utet, pag. 159).

**BAROCO.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il quarto dei quattro modi del sillogismo di seconda figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale affermativa,

di una premessa particolare negativa e di una conclusione particolare negativa come nell'esempio: « Ogni uomo è animale, Qualche pietra non è animale, Dunque qualche pietra non è uomo » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.11).

Si è fatta derivare da questa parola la voce « barocco » usata a designare la forma d'arte o in generale lo spirito proprio del sec. XVII. « Non par dubbio, ha detto Croce, che la parola si ricolleghi ad uno di quei vocaboli artificialmente composti e memoriali coi quali nella logica medioevale si vennero designando le figure del sillogismo. Tra quei vocaboli (*Barbara*, *Celarent*, ecc.) due, almeno in Italia, colpirono più degli altri e divennero quasi proverbiali, a preferenza degli altri: il primo, cioè *Barbara*, perchè era il primo, e poi, chissà perchè, *Baroco*, che designava il quarto modo della seconda figura. Dico non so perchè non essendo quello più strano degli altri, nè più contorto il modo di sillogismo che esso indicava: forse vi contribuì l'allitterazione con *Barbara* » (*Storia dell'età barocca in Italia*, 1925, 2ª ediz., 1946, pag. 20-21). Per quanto questa etimologia sia stata comunente accettata, essa è affatto priva di documentazione e i soli documenti disponibili indicano la derivazione della parola barocco da *barocchio* che era, in Firenze, una forma di truffa o di scrocco. Di questa derivazione è fatta parola in una lettera di Magliabechi del 1688 (Cfr. FRANCO VENTURI, « La parola Barocco », in *Rivista Storica Italiana*, 1959, pag. 128-30).

**BEATITUDINE** (gr. μακαρία; lat. *Beatitudo*; ingl. *Beatitude*; franc. *Béatitude*; ted. *Seligkeit*). Il significato di questo termine può distinguersi da quello di *felicità* (v.) del quale è sinonimo, perchè designa uno stato di sodisfazione completa, perfettamente indipendente dalle vicende del mondo. Aristotele che talvolta usa il termine scambievolmente con felicità, connette la B. con la contemplazione e la commisura all'estensione che l'attività contemplativa ha nei vari esseri viventi. Così, l'intera vita degli dèi è beata perchè è tutta contemplativa. Agli uomini spetta una specie di similitudine di questa vita perchè si sollevano solo di tanto in tanto alla contemplazione; gli animali non sono per nulla beati perchè mancano di attività contemplativa (*Et. Nic.*, X, 8, 1178 b 9 sgg.). Tra gli uomini, ovviamente, il saggio è il più beato (*Ibid.*, I, 11, 1101 b 24). Nella filosofia post-aristotelica e soprattutto in quella stoica, la B. del saggio divenne un tema diffuso di esercitazione (cfr. il *De vita beata* di Seneca) e nel neo-platonismo di Plotino la critica della felicità come è intesa da Stoici e Aristotelici (*Enn.*, I, 4) si accompagna col concetto di una B. che è inattiva perchè è indifferente ad ogni realtà esterna. « Gli esseri beati sono immobili in se stessi e a loro basta d'essere quel che sono: essi non si arrischiano ad occuparsi di checchessia perchè questo li farebbe uscire dal loro stato, ma tale è la loro felicità che, senza agire, essi compiono grandi cose e fanno non poco restando immobili in se stessi » (*Ibid.*, III, 2, 1). Dal neo-platonismo in poi si può dire che il concetto di B. si sia distinto sempre più nettamente da quello di felicità connettendosi strettamente con la vita contemplativa, con l'abbandono dell'azione e con l'atteggiamento della riflessione interiore e del ritorno a se stesso. La tradizione cristiana agì nello stesso senso, connettendo la B. con una condizione o stato, di tanto indipendente dalle vicende mondane di quanto invece dipendente dall'interna disposizione dell'anima. La dottrina aristotelica della felicità propria della vita contemplativa, servì di modello agli Scolastici per l'elaborazione del concetto di beatitudine. San Tommaso dice che la B. è « l'ultima perfezione dell'uomo », cioè l'attività della sua più alta facoltà, l'intelletto nella contemplazione della realtà superiore, cioè di Dio e degli angeli. « Nella vita contemplativa l'uomo comunica con le realtà superiori, cioè con Dio e con gli angeli ai quali si assimila anche nella B. ». Pertanto la B. perfetta l'uomo la otterrà soltanto nella vita futura che sarà tutta e interamente contemplativa. Nella vita terrena egli può ottenere una B. solo imperfetta, in primo luogo attraverso la contemplazione e in secondo luogo attraverso l'attività dell'intelletto pratico che ordina le azioni e le passioni umane, cioè con la virtù (*S. Th.*, II, I, q. 3, a. 5). Nell'età moderna il concetto di B. e quello di felicità si sono sempre più distinti, il primo riferendosi alla sfera religiosa e contemplativa, il secondo alla sfera morale e pratica. Si può dire che il solo filosofo che unisca i due significati non per una semplice confusione, è Spinoza per il quale la B. « è la stessa sodisfazione intima che nasce dalla cognizione intuitiva di Dio » (*Et.*, IV, app. 4); e che la identifica con la libertà e con l'amore dell'uomo verso Dio, che è lo stesso amore con cui Dio ama se stesso (*Ibid.*, V, 36 Scol.). Ma poichè l'intuizione di Dio o l'amore di Dio significano per Spinoza la conoscenza dell'ordine necessario delle cose del mondo (*Ibid.*, V, 31-33) il carattere mistico-religioso o contemplativo della B. s'identifica col carattere mondano e pratico della felicità. Lo stesso significato essa ha nell'opera di Fichte *Introduzione alla vita beata* (1806). Qui la B. è definita, tradizionalmente, come l'unione con Dio: ma Fichte si preoccupa di togliere il significato contemplativo tradizionale, considerandola come il risultato, non già di un « sogno devoto », ma della stessa moralità operante (*Werke*, V, pag. 474).

Nel pensiero moderno, la nozione e la parola di B. hanno cessato di avere un uso propriamente filo-

sofico. Al di fuori dei suoi riferimenti religiosi, la ritengono utile alcuni psicologi che l'adoperano per indicare certi stati patologici di gioia, caratterizzati dal completo oblìo della realtà (PIERRE JANET, *De l'angoisse à l'extase*, III, cap. II).

**BEHAVIORISMO.** V. COMPORTAMENTISMO.

**BELLO** (gr. τὸ καλόν; lat. *Pulchrum*; ingl. *Beautiful*; franc. *Beau*; ted. *Schön*). La nozione di B. coincide con la nozione di oggetto estetico solo a partire dal sec. XVIII (v. ESTETICA): anteriormente alla scoperta della nozione di gusto, il B. non era annoverato fra gli oggetti *producibili* e perciò la nozione corrispondente cadeva fuori di quello che gli antichi chiamavano *poetica*, cioè scienza o arte della produzione. Si possono distinguere cinque concetti fondamentali del B., difesi e illustrati sia dentro che fuori l'estetica e cioè: 1° il B. come manifestazione del bene; 2° il B. come manifestazione del vero; 3° il B. come simmetria; 4° il B. come perfezione sensibile; 5° il B. come perfezione espressiva.

1° Il B. come manifestazione del bene è la teoria platonica del bello. Secondo Platone, alla sola bellezza, fra tutte le sostanze perfette, « toccò il privilegio d'essere la più evidente e la più amabile » (*Fedro*, 250 e). Perciò nella bellezza, e nell'amore che essa suscita, l'uomo trova il punto di partenza per il ricordo o la contemplazione delle sostanze ideali (*Ibid.*, 251 a). La ripetizione di questa dottrina del B. nel neo-platonismo assume un carattere teologico o mistico perchè il bene o le essenze ideali di cui Platone parlava sono da Plotino ipostatizzate e unificate nell'Uno cioè in Dio; e l'Uno e Dio vengono definiti come « il Bene ». « È il Bene, dice Plotino, che fornisce la bellezza a tutte le cose » sicchè il B. nella sua purezza è il bene stesso e tutte le altre bellezze sono acquisite, mescolate e non primitive: perchè vengono da esso (*Enn.*, I, 6, 7). Questa forma mistica o teologica non sempre riveste la dottrina del B. come manifestazione del bene; ma è ovvio che simile dottrina è esplicitamente o implicitamente presupposta ogni volta che si pone il cómpito dell'arte nel perfezionamento morale.

2° La dottrina del B. come manifestazione del vero è propria dell'età romantica. « Il B., diceva Hegel, si definisce come l'apparizione sensibile dell'Idea ». Ciò significa che bellezza e verità sono la stessa cosa e che si distinguono solo perchè mentre nella verità l'Idea ha la sua manifestazione oggettiva e universale, nel B. essa ha la sua manifestazione sensibile (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 160). Raramente, fuori di Hegel, questo punto di vista è stato presentato in una forma così decisa. Esso tuttavia ricompare in quasi tutte le forme dell'estetica romantica e costituisce indubbiamente una definizione tipica del bello.

3° La dottrina del B. come simmetria fu presentata per la prima volta da Aristotele. Il B. è costituito, secondo Aristotele, dall'ordine, dalla simmetria e da una grandezza adatta ad essere abbracciata nel suo insieme da un sol colpo d'occhio (*Poetica*, 7, 1450 b 35 sgg.). E questa dottrina fu accettata dagli Stoici, dai quali la ripeteva Cicerone: « Come nel corpo esiste un'armonia di fattezze ben proporzionate congiunta con un bel colorito, che si chiama bellezza, così per l'anima l'uniformità e la coerenza delle opinioni e dei giudizi congiunta a una certa fermezza e immutabilità, che è conseguenza della virtù o contiene l'essenza stessa della virtù, si chiama bellezza » (*Tusc. Disp.*, IV, 13, 31). Questa dottrina rimase fissata per lungo tempo nella tradizione. La seguirono gli Scolastici (per es., S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 39, a 8). E la seguirono molti scrittori-artisti del Rinascimento quando vollero illustrare ciò che essi cercavano di fare con la loro arte: per es., Leonardo nel *Trattato della pittura*.

4° La dottrina del B. come perfezione sensibile è quella con cui nasce e s'afferma l'estetica. « Perfezione sensibile » significa da un lato « rappresentazione sensibile perfetta » dall'altro « piacere che accompagna l'attività sensibile ». Nel primo senso è concepita soprattutto dagli analisti tedeschi e in particolare da Baumgarten (*Aesthetica*, 1750, § 14-18). Nel secondo senso fu intesa prevalentemente dagli analisti inglesi, in primo luogo da Hume (*Essay Moral and Political*, 1741) e da Burke (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756) i quali entrambi si preoccuparono di determinare i caratteri che fanno del piacere sensibile ciò che si suol chiamare « bellezza ». Kant unificò quelle due definizioni complementari del B. e insistette su quello che anche oggi appare come il carattere fondamentale di esso cioè il *disinteresse*. Conseguentemente egli definiva il B. « ciò che piace universalmente e senza concetti » (*Crit. del Giud.*, § 6): e insisteva sull'indipendenza del piacere del B. da ogni interesse, sia sensibile che razionale. « Ognuno chiama piacevole, egli disse, ciò che lo sodisfa, B. ciò che gli piace, buono ciò che apprezza o approva, ciò a cui dà un valore oggettivo. Il piacere vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini nella loro qualità di esseri animali ma ragionevoli, e non soltanto in quanto essi sono ragionevoli ma in quanto sono nello stesso tempo animali. Il buono ha valore per ogni essere ragionevole in genere » (*Crit. del Giud.*, § 5). Kant distinse inoltre il B. libero (*pulchritudo vaga*) e il B. aderente (*pulchritudo adhaerens*). Il

primo non presuppone un concetto di ciò che l'oggetto deve essere; per es., i fiori sono bellezze naturali libere. Il secondo presuppone questo concetto; e, per es., la bellezza di un cavallo, di una chiesa, ecc., presuppone il concetto dello scopo cui tali oggetti sono destinati (*Ibid.*, § 16).

Con la dottrina di Kant il concetto del B. fu riconosciuto in una sfera specifica, divenne un valore, o meglio una classe di valori, fondamentale. Insieme col Vero e col Bene entrò a costituire una nuova specie di trinità ideale, corrispondente alle tre forme dell'attività umana riconosciute proprie dell'uomo: l'intelletto, il sentimento e la volontà. Per quanto questa tripartizione sia stata per lungo tempo ritenuta come un dato di fatto originario, testimoniato dalla « coscienza » o dall'« esperienza interiore », essa è in realtà una nozione storicamente derivata, che è nata, nella seconda metà del '700, dall'inserirsi della « facoltà del sentimento » tra le altre due facoltà (riconosciute sin dal tempo di Aristotele): la teoretica e la pratica (v. GUSTO; SENTIMENTO).

5° Come perfezione espressiva o compiutezza dell'espressione, il B. è implicitamente o esplicitamente definito da tutte le teorie che considerano l'arte come espressione (v. ESTETICA, 3). Croce ha detto: « Ci sembra lecito e opportuno definire la bellezza *espressione riuscita* o meglio *espressione* senz'altro, giacchè l'espressione, quando non è riuscita, non è espressione » (*Estetica*, 4ª ediz., 1912, pag. 92). E per quanto la teoria dell'arte come espressione sia nell'opera di Croce combinata o confusa con quella dell'arte come conoscenza, la definizione di Croce della bellezza è quella che può essere fatta propria da qualsiasi teoria dell'arte come espressione.

**BENE** (gr. ἀγαθόν; lat. *Bonum*; ingl. *Good*; franc. *Bien*; ted. *Gut*). In generale tutto ciò che possiede valore, prezzo, pregio, dignità, a qualsiasi titolo lo possegga. B. difatti è la parola tradizionale per indicare ciò che nel linguaggio moderno si chiama *valore* (v.). Un B. è un libro, un cavallo, un cibo, qualsiasi cosa che si possa vendere o comprare; un B. è anche la bellezza o la dignità o la virtù umana o una particolare azione virtuosa, un comportamento approvabile. In corrispondenza di questa estrema varietà di significati l'aggettivo *buono* ha un'eguale varietà di applicazioni. Possiamo parlare di « un buon cacciavite » o di « una buona automobile » come pure di « una buona azione » o di « una persona buona ». Diciamo pure « un buon piatto » per indicare qualcosa che incontra il nostro gusto o « un buon quadro » per indicare un quadro riuscito.

In questa sfera del significato generale, per cui la parola si riferisce a tutto ciò che ha un valore qualsiasi, si può ritagliare la sfera del significato specifico per cui la parola si riferisce in particolare al dominio della moralità, cioè dei *mores*, della condotta, dei comportamenti umani inter-soggettivi, e designa perciò il valore specifico di tali comportamenti. In questo secondo significato, cioè come B. morale, il B. è oggetto dell'etica e la registrazione dei suoi differenti significati storici deve essere fatta appunto a proposito della voce *Etica* (v.). In questa sede dovremo pertanto occuparci della nozione del B. solo nel primo senso, cioè nella sua accezione più generale. Possiamo allora distinguere due punti di vista fondamentali, che si sono intersecati nella storia della filosofia: 1° la teoria *metafisica* per la quale il B. è la realtà e precisamente la realtà perfetta o suprema e viene desiderato come tale; 2° la teoria *soggettivistica*, secondo la quale il B. è ciò che viene desiderato o ciò che piace, ed è tale solo in questo rapporto.

1° Il modello di tutte le *teorie metafisiche* è la teoria di Platone, secondo la quale il B. è ciò che dà la verità agli oggetti conoscibili, il potere di conoscerli all'uomo, luce e bellezza alle cose, ecc.; e in una parola è la fonte di tutto l'essere nell'uomo e fuori dell'uomo (*Rep.*, VI, 508 e-509 b). Il B. è paragonato da Platone al Sole che dà agli oggetti non solo la possibilità di essere veduti ma anche quella di generarsi, di accrescersi e di nutrirsi; e come il Sole, pur essendo la causa di queste cose, non è nessuna di esse, così il B. come fonte della verità, del bello, della conoscibilità, ecc., e in generale dell'essere, non è nessuna di queste cose e sta al di là di esse (*Ibid.*, 509 b). Analogamente Plotino vede nel B. la prima Ipostasi, cioè l'origine della realtà, Dio stesso, e lo considera come causa ad un tempo dell'essere e della scienza (*Enn.*, VI, 7, 16) e in generale di tutto ciò che è o vale a un titolo qualsiasi (*Ibid.*, V, 4, 1). Queste nozioni divennero correnti nella filosofia medievale che identificò, secondo l'esempio neo-platonico, il B. con Dio stesso in modo che può dirsi « buono » solo ciò che in qualche modo è simile a Dio (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 6, a. 4).

Il teorema caratteristico di questa concezione del B. è quello che afferma l'identità di ciò che è B. e di ciò che esiste. « *Bonum* e *ens* sono la stessa cosa in realtà, dice S. Tommaso, per quanto possano distinguersi l'uno dall'altro razionalmente. Il B. infatti è l'ente in quanto oggetto di desiderio, il che non è l'ente » (*S. Th.*, I, q. 5, a. 1). Perciò « Ogni ente, in quanto ente, è buono » (*Ibid.*, I, q. 5, a. 3). Difatti ogni ente in quanto tale è in atto e in quanto è in atto è perfetto: ma ciò che è perfetto è anche appetibile ed è buono. Questo teorema rivela la natura della concezione metafisica del B., il cui principio è che il B. è appetibile

solo in quanto realtà perfetta o perfezione reale. Si può pertanto riconoscere una teoria metafisica del B. proprio da questo tratto, che subordina la appetibilità alla realtà e da ultimo considera il B. stesso come la realtà suprema. Così fa Hegel, per es., quando afferma che « La realtà effettuale coincide in sè col B. » (*Philosophische Propädeutik*, III, § 83); o che il B. è « la libertà realizzata, l'assoluto scopo finale del mondo » (*Fil. del dir.*, § 129). Tutte le forme di idealismo e di spiritualismo costituiscono altrettante dottrine metafisiche del B. giacchè tutte identificano il B. con la realtà e, al limite, con la realtà suprema; così fa, per es., Rosmini che identifica l'essere e il bene (*Principi della scienza morale*, ed. naz., pag. 78) e così fa Gentile che identifica il B. con lo spirito in atto: « Il B. o valore morale non è altro che la realtà spirituale nella sua idealità, come produzione di se stessa o libertà » (*Logica*, I, pag. 110). Alcune filosofie contemporanee che preferiscono parlare del valore anzichè del B., considerando il valore come una realtà assoluta ed ultima, si inscrivono nella stessa concezione tradizionale del bene.

2° Dall'altro lato la *teoria soggettivistica* del B. è l'inverso simmetrico della teoria metafisica. Per essa, il B. non è desiderato perchè è perfezione e realtà, ma è perfezione e realtà perchè è desiderato. L'essere desiderato o appetito definisce il bene. Così lo ha difatti costantemente definito Aristotele (*Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 3). Tuttavia la dottrina non si presenta in Aristotele senza connessioni o mescolanze con la dottrina opposta. Quando infatti egli deve determinare i criteri di preferenza fra i vari beni, ricorre alla nozione metafisica di perfezione, cioè a quella nozione che è il fondamento dell'opposta teoria del bene. Così, per es., egli dice che ciò che è B. assolutamente è più desiderabile di ciò che è un B. per qualcuno, ad es., il guarire è preferibile al subire un'operazione chirurgica; che ciò che è un B. per natura, per es., la giustizia, è preferibile a ciò che è B. per acquisizione, per es., l'uomo giusto. Ed inoltre « Più desiderabile è ciò che appartiene ad un oggetto migliore e più pregevole, così ciò che appartiene alla divinità è preferibile a ciò che appartiene all'uomo, e ciò che spetta all'anima a ciò che spetta al corpo » (*Top.*, III, 1, 116 b 17). Così Aristotele delinea un sistema di preferenze che sembra orientato sul carattere di perfezione che i beni oggettivamente posseggono e che perciò mal si concilia con la definizione del B. come oggetto di desiderio.

Questa definizione viene per la prima volta fatta valere in tutto il suo rigore dagli Stoici. Essi infatti considerarono il B. esclusivamente come oggetto di scelta obbligatoria o preferenziale; e pertanto furono anche i primi a introdurre nell'etica la nozione di *valore* (v.). « Come è proprio del calore riscaldare e non raffreddare, così è proprio del B. giovare e non nuocere » essi dicevano (DIOG. L., VII, 103). B. in senso assoluto è soltanto ciò che è conforme a ragione, che ha perciò un valore in sè; ma sono anche B., per quanto subordinatamente o mediatamente, le cose che fanno appello alla scelta e in quanto tali hanno valore come l'ingegno, l'arte, la vita, la salute, la forza, la bellezza, ecc. (*Ibid.*, 104-05; cfr. CIC., *De Fin.*, III, 6, 20). Questa tavola dei valori prescindeva completamente dalla perfezione oggettiva cui si riferivano le tavole dei valori della concezione classica greca.

Obliterata per tutto il Medioevo, la concezione soggettivistica del B. ritorna, nel Rinascimento, con gli accenni a un'etica del movente che ricorrono in questo periodo (v. ETICA). Ma fu affermata nella sua forma più recisa da Hobbes. « L'uomo, egli dice, chiama *buono* l'oggetto del suo appetito o del suo desiderio, *cattivo* l'oggetto del suo odio o della sua avversione, *vile* l'oggetto del suo disprezzo. Le parole ' buono ', ' cattivo ', ' vile ', s'intendono sempre in rapporto a chi le adopera; perchè non c'è nulla di assolutamente e semplicemente tale e non c'è nessuna norma comune per il B. e per il male, che derivi dalla natura delle cose » (*Leviath.*, I, 6). Spinoza accettò con entusiasmo questo punto di vista. « Noi non ci proponiamo, vogliamo, desideriamo, bramiamo una cosa perchè la giudichiamo buona; ma al contrario giudichiamo buona una cosa per il fatto che la proponiamo, vogliamo, desideriamo e bramiamo » (*Et.*, III, 9, Scol.). E nella Prefazione al IV libro ribadisce: « Il B. e il male non indicano nulla di positivo, che sia nelle cose in sè considerate; ma sono nient'altro che modi di pensare o nozioni che ci formiamo confrontando le cose fra loro. Difatti una stessa cosa può nello stesso tempo essere buona, cattiva, e anche indifferente ». A sua volta Locke affermò che « ciò che è àtto a produrre piacere in noi è quello che chiamiamo B. e ciò che è àtto a produrre pena è ciò che chiamiamo male » (*Saggio*, II, 21, 43); definizioni che trovano consenziente Leibniz: « Si divide il B. in onesto, piacevole e utile, ma in fondo io credo che esso deve essere o piacevole di per se stesso o servire a qualcosa che ci dia un sentimento di piacere: e cioè il B. è piacevole o utile e l'onesto stesso consiste in un piacere dello spirito » (*Nouv. Ess.*, II, 20, 2). Kant ha accettato queste notazioni aggiungendovi un elemento importante, cioè l'esigenza di un riferimento concettuale. « Il B., egli dice, è ciò che, mediante la ragione, piace per il suo puro concetto. Chiamiamo qualcosa *buona a* (utile) quando essa piace solo come mezzo; quella che invece piace per se stessa, la diciamo buona

in sè. In entrambe è sempre contenuto il concetto di uno scopo, il rapporto della ragione con la volontà (almeno possibile), e per conseguenza il piacere è legato all'esistenza di un oggetto o di una azione, vale a dire a un interesse » (*Crit. del Giud.*, § 4). La presenza del concetto, cioè del fine cui la cosa ténde o della norma cui deve adeguarsi, è ciò che distingue il buono dal piacevole. Kant nota che un cibo piacevole, per essere trovato « buono » deve piacere anche alla ragione, cioè deve esser considerato rispetto allo scopo della nutrizione, della salute corporea. Tuttavia il piacevole e il buono sono legati insieme dal fatto che entrambi dipendono dall'interesse per il loro oggetto; e anche « ciò che è B. assolutamente e sotto ogni riguardo, il B. morale, include il più alto interesse. Giacchè il B. è l'oggetto della volontà, cioè di una facoltà di desiderare determinata dalla ragione. Ma volere qualcosa ed avere piacere della sua esistenza, cioè prendervi interesse, sono la stessa cosa » (*Ibid.*, in fine). In questo senso il B. è ciò che si apprezza, si approva e a cui si riconosce « un valore oggettivo » (*Ibid.*, § 5). In questo modo, nel seno stesso della teoria soggettivistica del B., Kant ha fatto valere l'esigenza oggettivistica che costituiva la forza della teoria metafisica. Il B. per Kant non è tale se non per un rapporto con l'uomo, cioè nei confronti di un interesse che l'uomo ha alla sua esistenza. Ma questo non lo rende esclusivamente soggettivo cioè non lo identifica puramente e semplicemente col piacere perchè al riconoscimento del B. è connessa la valutazione concettuale della sua efficienza rispetto a certi fini e questo costituisce il B. come « un valore oggettivo ».

Dopo di Kant, la nozione di valore ténde a soppiantare quella di B., nelle discussioni morali, e può essere considerata come l'erede del concetto soggettivo di B., dotata com'è delle sue stesse connessioni sistematiche. Sul suo terreno tuttavia rinascerà, in forma appena mutata, l'alternativa tra una concezione oggettivistica e una concezione soggettivistica: alternativa che a tutt'oggi costituisce uno dei temi fondamentali della discussione morale (v. VALORE).

**BENE SOMMO** (gr. τἀγαθόν; lat. *Summum bonum*; ingl. *Supreme Good*; franc. *Souverain Bien*; ted. *Das höchste Gut*). Nozione introdotta da Aristotele per indicare ciò che viene desiderato di per se stesso e non in vista di un B. ulteriore. Un B. sommo è necessario che ci sia per evitare il processo all'infinito (*Et. Nic.*, I, 2, 1094 a 18). Per Aristotele il sommo B. è la felicità. Gli Scolastici adoperano l'espressione per indicare Dio stesso (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 6, a. 1). Kant ritenne l'aggettivo « sommo » equivoco giacchè esso può significare sia supremo (*supremum*) sia perfetto (*consummatum*). Il B. supremo è la condizione prima, originaria di ogni B.: è perciò la virtù. Ma il B. perfetto è quello che non è parte di un B. maggiore della stessa specie; e in questo senso la virtù non può dirsi il B. perfetto, che è invece l'unione di virtù e felicità (*Crit. R. Pratica*, Dialettica, capitolo II).

**BENEVOLENZA.** V. BONTÀ.

**BENTHAMISMO.** V. UTILITARISMO.

**BERGSONISMO.** V. SPIRITUALISMO.

**BERKELEISMO.** V. IMMATERIALISMO.

**BICONDIZIONALE** (ingl. *Biconditional*; francese *Biconditionnel*). Con questo nome o con quello di « equivalenza materiale » è inteso comunemente, nella logica contemporanea, il connettivo « se e solo se » simboleggiato talora col segno $\equiv$ (cfr. QUINE, *Methods of Logic*, § 3). Il B. equivale ovviamente alla congiunzione dei due condizionali « se $p$ allora $q$ » e « se $q$ allora $p$ ».

**BIOGENETICA, LEGGE** (ted. *Biogenetisches Grundgesetz*). Così il biologo tedesco Ernesto Haeckel (1834-1919) chiamò il parallelismo tra lo sviluppo dell'embrione individuale e lo sviluppo della specie a cui esso appartiene. Per ciò che riguarda l'uomo, « l'*ontogenesi* ossia lo sviluppo dell'individuo è una breve e rapida ripetizione (una ricapitolazione) della *filogenesi* o evoluzione della stirpe cui esso appartiene » (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868; trad. ital., pag. 178-89).

**BIOLOGISMO** (ingl. *Biologism*; franc. *Biologisme*; ted. *Biologismus*). 1. L'interpretazione del mondo fisico o del mondo umano per analogia con l'organismo (v. ORGANICISMO).

2. Lo stesso che *Vitalismo* (v.).

3. La metafisica di Hans Driesch (1867-1941), in quanto è una « filosofia dell'organico ». Driesch divide infatti la filosofia in « dottrina dell'ordine » che ha per oggetto l'intero mondo inorganico e « dottrina della vita » che ha per oggetto il mondo organico. Il presupposto di questa suddivisione è che l'organismo non è riducibile a forma o manifestazione dell'ordine inorganico; o, in altre parole, non è una macchina. Ciò che esso ha in più della macchina è l'*entelechia* che è concepita da Driesch come una specie di monade nel senso leibniziano, la quale determina tutto lo sviluppo di un essere vivente. L'entelechia è sopra-individuale e sopra-personale: la nascita di un uomo non è che la manifestazione di un'entelechia, manifestazione che termina con la morte. Gli individui sono soltanto parti della vita sopra-personale dell'entelechia (*Philosophie des Organischen*, 1908-09; *Ordnungslehre*, 1925).

**BIOSFERA** (franc. *Biosphère*). Così Le Roy ha chiamato la vita nella sua totalità, in quanto sta con gli individui nello stesso rapporto in cui il pensiero sta con le idee che esso pro-

duce: in quanto cioè è la forza o il principio creatore di essi (*L'exigence idéalistique et le fait de l'évolution*, 1927). Con l'apparizione dell'uomo sulla Terra comincia poi il regno della noosfera, cioè il regno del progresso spirituale che l'uomo realizza in tutti i campi mediante il potere inventivo del pensiero intuitivo (*La pensée intuitive*, 1929-30).

**BIRANISMO.** V. SPIRITUALISMO.

**BISOGNO** (gr. χρεία o ἀνάγκη; lat. *Necessitas*; ingl. *Need*; franc. *Besoin*; ted. *Bedürfniss*). In generale, la dipendenza dell'essere vivente, quanto alla sua vita o ai suoi interessi quali che siano, da altre cose o esseri. Si parla in questo senso di « B. materiali » o « corporei » e di « B. spirituali »; di « B. di disciplina » o di « regole » e di « B. di libertà »; di « B. di affetto » e di « felicità », di « aiuto », di « comunicazione » e via dicendo. Ogni tipo o forma possibile di rapporto tra l'uomo e le cose o tra l'uomo e gli altri uomini può essere considerata sotto l'aspetto del B.: il quale implica la dipendenza dell'essere umano da tali rapporti. Nella storia della filosofia la nozione del B. è stata trattata sotto due angoli visuali: 1° più frequentemente dal punto di vista *morale*, cioè dal punto di vista del problema dell'atteggiamento da prendere di fronte ai B., se limitarli o incoraggiarli o in che modo e grado limitarli; 2° meno frequentemente, dal punto di vista della importanza e del significato che il bisogno ha rispetto al modo d'essere proprio dell'uomo, della possibilità che offre di comprendere e descrivere la sua esistenza. Il problema della disciplina dei B., cioè della limitazione qualitativa e quantitativa di essi, è il problema stesso della virtù, in particolare della virtù etica; e i suoi sviluppi storici devono essere considerati per l'appunto sotto la voce *Virtù* (v.). Il problema che il B. presenta come segno, sintomo o elemento della condizione umana, può essere invece considerato in questa sede. Nell'antichità, Platone pare che abbia riconosciuto il valore del B.: questo sembra essere il significato dell'importanza che egli riconosce all'amore, che egli intese nel *Convito* (204-05) nel significato più vasto, come mancanza e ricerca di ciò che manca. Al B. inoltre, Platone attribuì nella *Repubblica* (II, 369 b sgg.) l'origine dello Stato: « Quando un uomo prende con sè un uomo in vista di un B. e un altro uomo in vista di un altro B., e la molteplicità dei B. riunisce nella stessa residenza più uomini che si associano per aiutarsi, a questa società noi diamo il nome di Stato ». Meno esplicita è la funzione che la nozione del B. ha nella filosofia di Aristotele: il quale non ignora certo il peso che esso ha nella vita singola e associata dell'uomo (come mostra specialmente la sua *Politica*) ma non gli attribuisce una funzione specifica: l'origine stessa dello Stato è da lui posta nell'esigenza di realizzare una vita felice, che significa prevalentemente una vita virtuosa (*Pol.*, VII, 2, 1324 a 5 sgg.). La filosofia post-aristotelica si disinteressa dei bisogni anche quando con Epicuro prescrive di sodisfarli (*Mass. capit.*, 26; Fr. 200, Usener), giacchè è troppo occupata a delineare l'ideale del saggio, dedito alla vita puramente contemplativa. E non si avvalgono del B. per interpretare la realtà umana nè la filosofia medievale, nè quella moderna, le quali preferiscono far leva su quegli elementi o caratteri che mettono in risalto piuttosto l'indipendenza dell'uomo dal mondo che la sua dipendenza da esso. Hegel, pur parlando di un « sistema dei B. » preferisce insistere sull'aspetto per cui il B. è dominato dall'uomo più che dominarlo: « L'animale ha una cerchia limitata di mezzi e di modi di appagamento dei suoi B., che sono parimenti limitati. L'uomo, anche in questa dipendenza, dimostra, nello stesso tempo, il suo superamento della medesima e la sua universalità, soprattutto mediante la moltiplicazione dei B. e dei mezzi e poi mediante la scomposizione e la distinzione del B. concreto » (*Fil. del Dir.*, § 190). La prima clamorosa affermazione dell'importanza dei B. per l'interpretazione di ciò che l'uomo è o può essere, si può scorgere nella filosofia di Schopenhauer che interpretò come B., quindi come mancanza, quindi come dolore, la *volontà di vita* che costituisce l'essenza noumenica del mondo. « La base di ogni volontà è bisogno, mancanza, ossia dolore, a cui l'uomo è vincolato dall'origine, per natura » (*Die Welt*, 1819, I, § 57). Al di fuori della metafisica, sul terreno dell'antropologia, insisteva sulla stretta connessione del B., con la natura umana L. Feuerbach (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1844). Marx nei suoi scritti giovanili (*Economia e filosofia*, 1844; *Ideologia tedesca*, 1845-46) accentuò l'importanza dei B. e perciò del lavoro diretto a sodisfarli, sino a farne il tema fondamentale della sua antropologia (v. PERSONA). Nella filosofia contemporanea, oltre che dal marxismo, l'importanza della nozione del B. per l'interpretazione della realtà umana, è sottolineata da un lato dal naturalismo, dall'altro dall'esistenzialismo. Dewey, per es., insistendo sulla « matrice biologica » di ogni attività umana, quindi anche della logica, vede nel B. la rottura dell'instabile equilibrio organico e l'inizio della ricerca che tênde a ristabilirlo (*Logic*, cap. II; trad. ital., pag. 63). Dall'altro lato Heidegger definendo l'« essere-nel-mondo » in cui l'esistenza dell'uomo consiste come *cura* (v.), insiste sulla dipendenza dell'uomo dal mondo, sul suo « esser gettato nel mondo, dal quale le possibilità umane dei rapporti con le cose e con gli altri uomini si trovano do-

minate» (*Sein und Zeit*, § 39 sgg., cfr. § 20). La nozione di bisogno che emerge da queste notazioni non è quella di uno stato provvisorio di mancanza o di deficienza (si ha bisogno dell'aria anche se ce n'è in abbondanza) ma piuttosto quella di uno stato o condizione di *dipendenza* che caratterizza, in modo specifico, l'uomo e in generale l'essere finito nel mondo.

**BOCARDO.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il quinto dei sei modi del sillogismo di terza figura e precisamente quello che consiste di una premessa particolare negativa, di una premessa universale affermativa e di una conclusione particolare negativa come nell'esempio: «Qualche uomo non è pietra, Ogni uomo è animale, Dunque qualche animale non è pietra» (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.15).

**BONTÀ** (lat. *Bonitas*; ingl. *Goodness*; francese *Bonté*; ted. *Gütigkeit*). Nel significato più esteso: l'eccellenza di un oggetto qualsiasi (cosa o persona). Dice, ad es., S. Tommaso: «La B. che in Dio è semplicemente e uniformemente, nelle creature è in modo molteplice e diviso» (*S. Th.*, I, q. 47, a. 1). Le discussioni del Sei e Settecento intorno alla B. di Dio come movente della creazione (cfr. LEIBNIZ, *Théod.*, II, § 116 e sgg.) si fondarono su un più ristretto significato del termine, che fu espresso chiaramente da Baumgarten: «La B. (benignità), egli disse, è la determinazione della volontà a far bene agli altri. Il beneficio è l'azione utile all'altro, suggerita dalla B.» (*Met.*, § 903). In questo senso la B. si identifica con quella che Aristotele chiamava benevolenza (εὔνοια) (*Et. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 33). I due significati del termine sono vivi nell'uso comune.

**BORIA.** Vico parla della *B. delle nazioni* che consiste nel credere «d'aver esse prima di tutte l'altre ritrovati i comodi della vita umana e conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo»: e della *B. dei dotti* «i quali, ciò che essi sanno, vogliono che sia antico quanto il mondo» (*Scienza Nuova*, 1744, Degn. 3, 4). La B. dei dotti ha impedito di riconoscere che l'origine del mondo storico è dovuta a «uomini bestioni» e ha condotto ad attribuire tale origine a «uomini sapienti» che avrebbero agito per riflessione.

**BOVARISMO** (franc. *Bovarisme*). Termine derivato dal nome della famosa eroina di Flaubert (*Madame Bovary*, 1857) per indicare l'atteggiamento di chi crea a se stesso una personalità fittizia e cerca di vivere in conformità di essa, urtando contro la sua propria natura e contro i fatti. Il termine fu creato da Jules de Gaultier (*Le bovarisme*, 1902).

**BRACHILOGIA** (gr. βραχυλογία). Nel *Protagora* di Platone, Socrate contrappone alla tendenza di Protagora di tener lunghi discorsi, la sua esigenza di risposte brevi e succinte, ovviamente perchè soltanto attraverso lo scambio di frasi concise è possibile la discussione dialogata (*Prot.*, 334 c-335 a).

**BRUTISMO** (franc. *Brutisme*). Termine adoperato da St.-Simon per indicare la concezione meccanistica dei fenomeni, e che è perciò l'equivalente di *meccanicismo* (v.).

**BUDDISMO** (ingl. *Buddhism*; franc. *Bouddhisme*; ted. *Buddhismus*). La dottrina religiosa e filosofica che si è originata dagli insegnamenti di Gautama Budda (563-480 a. C. circa) e che è poi stata svolta da numerosissimi indirizzi in India, in Cina e in Giappone. I principali testi del B. sono quelli scritti in lingua pali, detti *Tipitaka* e divisi in tre gruppi o *ceste* che sono: 1° il *Suttapitaka* che comprende i Sutra cioè i discorsi o insegnamenti attribuiti a Budda; 2° il *Vinayapitaka* che comprende le regole della disciplina monastica; 3° *Abhidhammapitaka* che è la cesta della metafisica cioè la sezione dottrinale della raccolta.

Il B. è il maggior esempio di una religione perfettamente atea. La sua dottrina fondamentale è riassunta nelle *quattro nobili verità* che sono: 1° la vita è dolore; 2° la causa del dolore è il desiderio; 3° la cessazione del dolore si ottiene con la cessazione del desiderio; 4° esiste un ottuplice sentiero che conduce alla cessazione del dolore. A sua volta l'ottuplice sentiero consiste: 1° nella giusta vista; 2° nella giusta risoluzione; 3° nel giusto linguaggio; 4° nella giusta condotta; 5° nel giusto vivere; 6° nel giusto sforzo; 7° nella giusta mentalità; 8° nella giusta concentrazione.

L'uomo è, secondo il B., sottoposto alla legge dell'incessante fluire della vita (*dharma*) che lo porta di desiderio in desiderio, di dolore in dolore, e di incarnazione in incarnazione. Finchè l'uomo non si libera dal desiderio, è sottoposto al ciclo della rinascita (*samsara*). La liberazione dal desiderio, ottenuta attraverso le regole morali suddette e la disciplina ascetica (che il B. condivideva con il bramanesimo e con la pratica yoga), si ha soltanto con la dissoluzione dell'illusione prodotta dal desiderio (e che è il *karma*), con l'eliminazione del desiderio stesso e la distruzione dell'attaccamento alla vita, che è il *nirvana*.

Le numerosissime scuole, sètte, indirizzi filosofico-religiosi che si sono originate dal B. si sogliono raggruppare in due grandi categorie dette rispettivamente *piccolo veicolo* (*hinayana*) e *grande veicolo* (*mahayana*). Il piccolo veicolo è quello che rimane più strettamente fedele all'insegnamento dei testi palici. La salvezza è riservata al monaco cioè a colui che ha seguito la via della meditazione e ha raggiunto il nirvana. Le scuole del piccolo veicolo si sono diffuse soprattutto nell'India, in Birmania, nel Siam, nel Cambogia e nel Laos. Secondo il

grande veicolo, invece, la salvezza può essere ottenuta da ogni fedele attraverso la pietà e la carità verso le altre creature: onde il nirvana cessa di essere la sola liberazione individuale per diventare la liberazione del genere umano e in generale del mondo. Il grande veicolo si è diffuso soprattutto nel Tibet, in Cina e in Giappone.

(Cfr. DAS GUPTA, *A History of Indian Philosophy*, I, 1922, pag. 78 sgg.; G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pag. 64 sgg.; S. RADHAKRISHNAN, *History of Philosophy eastern and western*, I, 1952; trad. it., 1962; nonchè la bibliografia contenuta in queste opere).

**BUONA VOLONTÀ.** V. VOLONTÀ.

**BUONO.** V. BENE.

**BUON SENSO** (ingl. *Good Sense*; franc. *Bon sens*). Quest'espressione, che non deve essere confusa con *senso comune* (v.), è stata usata da Cartesio come sinonimo di ragione nella frase con cui s'apre il *Discorso del metodo*: « La facoltà di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso, la quale propriamente è ciò che si chiama B. senso o ragione, è per natura eguale in tutti gli uomini ». Questa sinonimia non potrebbe più oggi essere ammessa. Da un lato la ragione è passata sempre più a designare tecniche specifiche (v. RAGIONE), dall'altro il B. senso è rimasto a designare un certo equilibrio e una certa moderazione nel giudizio sulle faccende ordinarie della vita e nel modo quotidiano di comportarsi. Spesso tuttavia accade che ciò che appare stravagante o paradossale al B. senso ha maggior valore di ciò che ad esso è conforme: perchè il B. senso non può far altro che riferirsi al sistema stabilito di credenze e di opinioni e non può giudicare che in base ai valori che esso include. Molto spesso la scienza e la filosofia devono prescindere dal B. senso, per quanto non possano prescindere mai o mai interamente da quelle faccende quotidiane e minute fra le quali il B. senso dovrebbe trovarsi a suo agio.

# C

**C.** **1.** Nella logica medievale tutti i sillogismi indicati con parole mnemoniche che cominciano con C sono riducibili al secondo modo della prima figura (*Celarent*) (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 4.20).

**2.** Nella notazione di Lukasiewicz è usato per indicare il condizionale o l'implicazione logica, più comunemente simboleggiato con « ⊃ » (A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91).

**CADUTA** (gr. ἔκπτωσις; lat. *Casus*; ingl. *Fall*; franc. *Chute*; ted. *Fall*). Il mito della C. dell'anima umana da uno stato originario di perfezione, nel quale contemplava beata la verità a faccia a faccia, è esposto nel *Fedro* (248 a e sgg.) di Platone e ripetuto da Plotino (*Enn.*, VI, 9, 9) e da altri neoplatonici nonchè dagli *Gnostici* (v.) e dai Padri della Chiesa orientale. Origene ha spiegato la formazione del mondo sensibile con la caduta delle sostanze intellettuali che abitavano il mondo intelligibile: C. dovuta alla loro pigrizia e alla ripugnanza per lo sforzo che la pratica del bene esige. Dio aveva stabilito che il bene dipendesse esclusivamente dalla loro volontà e le aveva perciò lasciate libere. La loro C. (quindi la formazione del mondo sensibile) dipende esclusivamente dal cattivo uso di queste libertà (*De princ.*, II, 9, 2; Fr. 23 A). Gli Gnostici avevano invece negato tale libertà. Nel mondo moderno la teoria della C. è stata ripresa da Renouvier (*Nuova Monadologia*, 1899). L'uomo uscito dalle mani di Dio come creatura libera ha provocato, con l'uso della sua libertà, la propria caduta e insieme la rovina del mondo armonioso creato da Dio. Dalla C. potrà sollevarsi mediante la libertà stessa e un succedersi di prove dolorose che lo rieducheranno all'armonia originaria dell'universo (v. APOCATASTASI).

**CALCOLO** (ingl. *Calculus*; franc. *Calcul*; tedesco *Berechnung*). S'intende oggi con questo termine ogni metodo o procedimento *deduttivo* cioè che sia àtto a effettuare inferenze senza ricorrere a dati di fatto. C. sono, per es., i procedimenti della matematica e della logica. Questo significato generalizzato del termine era stato già avanzato da Hobbes che definiva la ragione stessa come un calcolo. « La ragione, egli diceva, non è che un C., cioè un'addizione o sottrazione delle conseguenze dei nomi generali riuniti insieme per definire ed esprimere i nostri pensieri » (*Leviath.*, I, 5). Leibniz chiamò « C. filosofico », la scienza universale o *caratteristica universale* (v.) in cui egli vedeva lo strumento dell'invenzione concettuale (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 82 sgg.). Carnap distingue il C. dal sistema semantico nel senso che « mentre gli enunciati di un sistema semantico sono interpretati, asseriscono qualcosa, perciò sono o veri o falsi, entro un calcolo gli enunciati sono considerati da un punto di vista puramente formale ». Per sottolineare tale distinzione talvolta si chiamano *formule* gli elementi di un C. e *proposizioni* gli elementi di un sistema semantico (*Foundations of Logic and Mathematics*, § 9).

Lo stesso Carnap ha osservato che i calcoli possono prendere il nome o dai segni o espressioni che ricorrono in essi, e in tal senso si dice calcolo degli enunciati o dei predicati oppure, come accade più frequentemente, dai loro designati cioè dagli oggetti cui si riferiscono (*Introduction to Semantics*, 2ª ediz., 1959, p. 230). In questo secondo senso, il *C. proposizionale* è lo studio formalizzato dei connettivi logici (v. CONNETTIVI) e i suoi teoremi sono costituiti dalle formule che possono essere derivate dalle formule primitive con l'applicazione successiva delle regole primitive di inferenza. Il *C. funzionale* ha invece per oggetto le funzioni proposizionali (v. FUNZIONE) e adopera, oltre i connettivi, il quantificatore universale (v. OPERATORE). Il *C. delle classi* o *algebra delle classi*, ha da fare con classi o insieme determinati da funzioni proposizionali o predicati e mette capo a formule che sono espressioni nelle quali ricorre il simbolo = o ≠ (disuguale). L'algebra delle classi è isomorfica con il C. funzionale perchè coincide con esso nel suo significato (v. ALGEBRA DELLA LOGICA). Infine l'*algebra delle relazioni* è lo studio formalizzato delle *relazioni* (v.).

**CALCOLO COMBINATORIO.** V. ARTE COMBINATORIA.

**CALCOLO EDONISTICO** (ingl. *Hedonic Calculus*). Così Bentham chiamò la tavola completa dei *moventi* dell'azione umana, da servire di guida per ogni futura legislazione. La tavola comprende la determinazione della *misura* del dolore e piacere in generale; in secondo luogo una classificazione delle varie *specie* di piacere e di dolore; in terzo luogo una classificazione delle diverse *sensibilità* degli individui al piacere e al dolore. Sotto il primo aspetto il piacere e il dolore sono considerati come entità suscettibili di essere pesate e misurate e quindi soggette ad un C. rigoroso. Questo C. verterà sull'intensità, sulla durata, sulla certezza e prossimità, sulla fecondità e sulla purezza del piacere (*Principles of Moral and Legislation*, 1789) (v. DEONTOLOGIA).

**CALDO E FREDDO** (gr. θερμὸν καὶ ψυχρόν; lat. *Calor frigusque*). Questa opposizione, corrispondente a quella fra luce e tenebra, fu introdotta da Parmenide come principio di spiegazione dell'apparenza sensibile (Fr. 8-9, Diels). Dice Aristotele: « Parmenide prende per princìpi il C. e il freddo, che egli però chiama fuoco e terra » (*Fisica*, I, 5, 188 a 20). Nel Rinascimento Bernardino Telesio la riprendeva considerando il C. e il freddo come le due forze o « nature agenti » che determinano l'universo e delle quali l'una risiede nel Sole, l'altra nella Terra (*De Rer. Nat.*, I, 3).

**CALENDES.** Parola mnemonica usata dalla Logica di Porto Reale per indicare il sesto modo del sillogismo di prima figura (cioè il *Celantes*), con la modificazione di assumere per premessa maggiore la proposizione in cui entra il predicato della conclusione. L'esempio è il seguente: « Tutti i mali della vita sono mali passeggeri, Tutti i mali passeggeri non sono da temersi, Dunque nessuno dei mali che sono da temersi è un male di questa vita » (ARNAULD, *Logique*, III, 8).

**CALVO, ARGOMENTO DEL.** V. ACERVO, ARGOMENTO DELL'.

**CAMBIAMENTO.** V. MUTAMENTO.

**CAMESTRES.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il secondo dei quattro modi del sillogismo di seconda figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale affermativa, di una premessa universale negativa, e di una conclusione universale negativa, come nell'esempio: « Ogni uomo è animale, Nessuna pietra è animale, Dunque nessuna pietra è uomo » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4, 11).

**CAMPO** (ingl. *Field*; franc. *Champ*; ted. *Feld*). L'insieme delle condizioni che rendono possibile un evento; o i limiti di validità o di applicabilità di uno strumento conoscitivo. Kant diceva: « I concetti hanno un loro C. in quanto sono riferiti ad oggetti a prescindere dalla possibilità della conoscenza degli oggetti stessi e il C. è determinato unicamente dal rapporto che l'oggetto ha con la nostra facoltà di conoscere in generale » (*Crit. del Giud.*, intr. § 11). In fisica C. significa « la distribuzione continua di qualche *condizione* prevalente, attraverso un continuo » dove la parola « condizione » sta a indicare una grandezza qualsiasi, che può variare a seconda del problema di cui si tratta. Quando la condizione è adeguatamente descritta a ciascun punto dello spazio da un numero semplice (cioè da uno *scalare*) si ha quello che si conosce come *scalare di campo*. Per es., la temperatura è la condizione di un C. e perciò la distribuzione della temperatura attraverso il volume è un esempio fisico di scalare di C. (D'ABRO, *New Physics*, capitolo X). Analogamente nella psicologia, per es., nella psicologia della forma, dove è stato illustrato così: « Ciò che determina l'impressione di colore che proviamo in un punto circoscritto del C. visivo è lo stato eccitatorio globale del C. visivo; ciò che determina l'impressione di un peso che alziamo non è soltanto la tensione del gruppo muscolare immediatamente legato al sollevamento del peso, ma pure il tono di tutto il resto della muscolatura » (KATZ, *Gestaltpsychologie*, 3; trad. ital., pag. 29-30). Più precisamente e generalmente, K. LEWIN ha definito il C., inteso quale lo « spazio vitale » di un organismo, come « la totalità degli eventi possibili », dalla quale deriverebbe il comportamento dell'organismo stesso (*Principles of Topological Psychology*, 7ª ediz., 1936, pag. 14). Dewey adopera la parola in senso generico: « È sempre in un qualche C. che si verifica l'osservazione di questo o quell'oggetto. Tale osservazione è fatta allo scopo di trovare ciò che quel C. rappresenta in rapporto a qualche attiva risposta di adattamento con cui far procedere un corso di comportamento » (*Logic*, Intr.; trad. ital., pagina 111).

Più precisamente la nozione è usata in logica, dove per *C. di una relazione* si intende l'insieme del dominante e del dominante inverso della relazione: cioè dei termini che sono in una data relazione con questo o quel termine (*dominanti*) e dei termini con cui questo o quel termine si trova in una data relazione (*dominanti inversi*) (v. RELAZIONE). Il concetto è stato anche usato per la teoria del significato (cfr. A. P. USHENKO, *The Field Theory of Meaning*, 1958) e nella linguistica, nella quale il C. è stato inteso come la rete di associazioni che connettono un termine a molti altri termini (ULLMANN, *Semantics*, 1962, IX, 1).

**CANCELLAZIONE** (ted. *Durchstreichung*). Nelle *Ideen* (I, § 106) Husserl chiama C. la nega-

zione di una credenza o la presa di posizione contro di essa.

**CANONE** (gr. κανών; ingl. *Canon*; franc. *Canon*; ted. *Kanon*). Criterio o regola di scelte per un campo qualsiasi di conoscenza o di azione. Il termine fu introdotto probabilmente dallo scultore Policleto che intitolò così un'opera nella quale descriveva la simmetria del corpo e indicava le regole e le proporzioni che lo scultore deve rispettare (40, A, 3 Diels). Epicuro chiamò canonica la scienza del criterio, criterio che per lui è la sensazione nel dominio della conoscenza, e il piacere nel dominio pratico (DIOG. L., X, 30). Il termine fu ripreso dai matematici del '700 e Leibniz l'adopera per designare « le formule generali che dànno ciò che si domanda » (*Math. Schriften*, VIII, 217), per es., quella che dà due numeri di cui si conosce la somma e la differenza o quella che dà le radici di un'equazione. Stuart Mill chiama C. le regole che esprimono i quattro metodi della ricerca sperimentale, cioè quelli di concordanza, di differenza, dei residui e delle variazioni concomitanti (*Logic*, II, 8, § 1 sgg.). Kant intende per C. il retto uso di una facoltà umana in generale; perciò considera la logica generale come un C. per l'intelletto e la ragione rispetto alla forma (giacchè prescinde da ogni contenuto); considera l'analitica trascendentale come « il C. dell'intelletto puro »; e chiama « C. della ragion pura » il complesso dei princìpi *a priori* del retto uso di certe facoltà conoscitive in generale. Dove non è possibile il retto uso di una facoltà non c'è C.; perciò la dialettica trascendentale, cioè l'uso speculativo della ragione, non ha un C. o almeno non ha un C. teoretico ma può averne solo uno per l'uso pratico (*Crit. R. Pura*, Dottr. del metodo, cap. II). Dall'altro lato egli parla di un C. del giudizio morale che si esprime dicendo: « Si deve poter volere che la massima della nostra azione diventi legge universale » (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II). Nella filosofia moderna e nella filosofia contemporanea si adopera più frequentemente il termine *criterio* (v.). Anche C. viene però talvolta adoperato nel senso tradizionale. Dewey chiama C. i princìpi logici d'identità, di contraddizione, e del terzo escluso (*Logic*, cap. XVII).

**CAOS** (gr. χάως). Propriamente: abisso sbadigliante. Lo stato di completo disordine anteriore alla formazione del mondo e dal quale tale formazione s'inizia, secondo i mitologi. Esiodo dice: « Prima di tutti gli esseri ci fu il C., poi la Terra dal largo seno » (*Teog.*, V, 116). Aristotele combattette questa nozione (*Fis.*, IV, 208 b 31 sgg.) perchè ammise l'eternità del mondo. Kant si servì di essa per indicare lo stato originario della materia dal quale si sono poi originati i mondi (*Allgemeine Naturgeschichte oder Theorie des Himmels*, 1755, Pref.).

**CARATTERE** (gr. χαρακτήρ, ἦθος; lat. *Character*; ingl. *Character*; franc. *Caractère*; ted. *Charakter*). Propriamente il segno, o l'insieme di segni, che contraddistingue un oggetto e consente di riconoscerlo agevolmente tra gli altri. In particolare, il modo d'essere o di comportarsi abituale e costante di una persona, in quanto individua e distingue la persona medesima. In questo senso diciamo che « Una persona ha un C. ben marcato » o « ben deciso », nel senso che il suo modo di agire rivela orientamenti abituali e costanti; e qualche volta, semplicemente, « È un C. ». All'opposto descriviamo come « mancanza di C. » o « C. debole », « incerto » o « incostante » un comportamento abitualmente dovuto piuttosto a scelte casuali e capricciose che ad un orientamento determinato e costante.

Gli antichi possedevano questa nozione. Eraclito dice che il C. (ἦθος) di un uomo è il suo destino (Fr. 119, Diels). E l'aristotelico Teofrasto ci ha lasciato nello scritto intitolato *I C.* la descrizione di trenta tipi di C. morali (l'importuno, il vanitoso, lo scontento, il fanfarone, ecc.) descritti appunto sul fondamento delle loro manifestazioni abituali. Dimenticata nel Medioevo, durante il quale la parola servì prevalentemente a designare l'indistruttibilità della ordinazione sacerdotale (S. TOMMASO *S. Th.*, III, q. 65, a. 1 sgg.) la nozione fu ripresa nel '600 e rimessa in circolazione da La Bruyère (*Les caractères*, 1687). Kant l'ha utilizzata nel tentativo di conciliare la causalità naturale e la causalità libera. Ciascuna causa efficiente deve avere un carattere, cioè « una legge della sua causalità, senza la quale non sarebbe causa ». Un oggetto del mondo sensibile ha in primo luogo un C. *empirico* per il quale i suoi atti, come fenomeni, sono connessi causalmente con gli altri fenomeni in conformità delle leggi naturali. Ma lo stesso oggetto può anche avere un C. *intellegibile* « per il quale esso è sì la causa di quegli atti come fenomeni, ma di per se stesso non sottostà a nessuna condizione sensibile e non è fenomeno ». Del C. intellegibile si può dire « che esso comincia da se stesso i suoi effetti nel mondo senza che l'azione cominci in lui stesso »; e con questa distinzione Kant crede di aver accordato fra loro libertà e natura (*Critica R. Pura*, Antinomie della ragion pura, § 3). Meno metafisicamente (e più chiaramente) nell'*Antropologia* egli distingue un C. *fisico* che è il segno distintivo dell'uomo come essere naturale e un C. *morale* che è il segno dell'uomo come essere razionale, provvisto di libertà. Il C. fisico dice « ciò che si può fare dell'uomo, il C. morale dice ciò che l'uomo è capace di fare di se stesso » (*Antr.*, II, a). Schopenhauer ha utilizzato la distinzione kantiana tra C. empirico e C. intelligibile per ne-

gare la libertà: tutto ciò che l'uomo fa sarebbe la manifestazione di un C. intelligibile innato e immutabile (*Die Welt*, I, § 55; *Neue Paralipomena*, § 220).

La distinzione kantiana di un duplice C., l'uno naturale e immutabile, l'altro morale e libero, viene universalmente abbandonata nella antropologia contemporanea che tuttavia dà grande rilievo alla nozione di carattere. Ma nell'interpretazione di questa nozione, l'antropologia contemporanea si può dire che assuma o l'uno o l'altro dei due concetti in cui Kant aveva distinto la nozione stessa, e cioè o che intende il C. come una formazione naturale inevitabile che l'uomo porta con sè e non può modificare, o lo intende come una formazione dovuta alle scelte dell'uomo e perciò essa stessa libera e modificabile. Accenneremo solo ad alcune delle principali prese di posizioni in un senso o nell'altro. La teoria dei tipi psicologici di Jung appartiene al primo indirizzo perchè considera il C. come un orientamento prevalentemente inconscio dovuto a disposizioni organiche o al fondamento istintivo. Il C. di un uomo è la direzione in cui avviene l'incontro tra quest'uomo e il mondo o tra questo uomo e la società: è cioè il complesso degli atteggiamenti o delle disposizioni ad agire o reagire in una certa direzione. Ora, nell'incontro tra l'uomo e il mondo, due atteggiamenti fondamentali sono possibili: o l'uomo cerca di dominare il mondo, cioè gli oggetti esterni, assumendo un atteggiamento attivo, positivo, creatore, oppure cerca semplicemente di difendersi da esso ritirandosi in sè per quanto è possibile: il primo atteggiamento è quello *estrovertito* che produce apertura, socialità, cioè frequenza di rapporti con gli altri; il secondo è quello *introvertito* che indica chiusura, timidezza e in ogni caso riluttanza ai rapporti con gli altri e con le cose (*Tipi psicologici*, 1913). Questa classificazione di Jung è rimasta celebre e viene comunemente adoperata anche senza riferimento alle sue basi teoretiche. La stessa nozione di C. come un dato irriducibile, struttura originaria e congenita, non modificabile dalle scelte dell'individuo, è condivisa da Le Senne per il quale il C. è «il sistema invariabile delle necessità che si trovano, per così dire, al confine tra l'organico e il mentale» (*Traité de caractérologie*, pag. 1). Soltanto che per Le Senne il C. non costituisce la totalità dell'uomo: è soltanto uno degli elementi della sua personalità, la quale comprende, oltre il C., anche elementi liberamente acquisiti, che possono contribuire a specificare il C. stesso in un senso o nell'altro. Il C. è pertanto un limite oggettivo, intrinseco alla stessa personalità, della scelta che la personalità può fare liberamente di se stessa; ma come limite è qualche cosa di congenito e, in se stesso, di immutabile. La determinazione dovuta al C., non è quindi per Le Senne una determinazione necessitante nonostante la sua originarietà e la sua immutabilità relativa. Per quanto su questo punto Le Senne si riattacchi ad un caposaldo stabilito da Adler (di cui diremo sùbito) la nozione di C. rimane in lui quella di una determinazione o complesso di determinazioni originarie e immodificabili, cioè rimane fissa a quel significato per il quale esso non si distingue da *temperamento* (v.). Questo concetto del C. fa della libertà e del determinismo nella personalità umana due forze diverse e reciprocamente autonome, di cui l'una risiede nell'io, l'altra nel C. (o nel temperamento), riproducendo, in linguaggio diverso, il dualismo kantiano di C. intelligibile e C. empirico.

La dottrina di Adler si era invece sottratta a questo dualismo. Per Adler il C. è la manifestazione oggettiva, rilevabile attraverso l'esperienza sociale, della stessa personalità umana. Non solo il C. è un «concetto sociale» nel senso che si può parlare di C. solo riferendosi alla connessione di un uomo col suo ambiente, ma anche i tratti o le disposizioni di cui il C. consiste sono rilevabili solo socialmente. Le manifestazioni del C. «sono simili ad una linea direttiva che aderisce all'uomo come uno schema e che gli permette, senza molta riflessione, di esprimere in ogni situazione la sua originale personalità» (*Menschenkenntnis*, 1926, II, 1; trad. ital., pag. 150 sgg.). Esse non esprimono alcuna forza e substrato innato, ma sono, anche se molto presto, acquisite. Il C. sostanzialmente è il modo in cui l'uomo prende posizione di fronte al mondo naturale e sociale; e Adler fonda la valutazione di esso su due punti di riferimento: la volontà di potenza e il sentimento sociale, che con la loro azione reciproca costituirebbero gli aspetti fondamentali del carattere. «Si tratta, egli dice, di un gioco di forze la cui forma di manifestazione esteriore caratterizza ciò che noi chiamiamo C.» (*Ibid.*, 1926, II, 1; trad. ital., pag. 176). Una distinzione radicale tra persona e C. fa invece Scheler. La persona è il soggetto degli atti intenzionali ed è quindi il correlato di un mondo, e precisamente del mondo in cui essa vive. Il C., invece, è la costante ipotetica *x* che si assume per spiegare le particolari azioni di una persona. Pertanto se un uomo agisce in modo non corrispondente alle deduzioni che abbiamo ricavate dall'imagine ipoteticamente assunta del suo carattere, si è disposti, a buon diritto, a mutare questa imagine. Ma la persona non può mutare: non possono quindi toccarla i mutamenti di C., come non la tocca la malattia psichica che solamente la nasconde (*Formalismus in der Ethik*, pag. 501 sgg.). Questa netta separazione tra C. e persona, che in Scheler

è dovuta al primato metafisico che egli attribuisce alla persona, non trova però riscontri nell'antropologia contemporanea. I tratti più comuni e importanti di questa antropologia per ciò che riguarda la dottrina del C., si possono ricapitolare nel modo seguente: 1° il C. è la manifestazione oggettiva della personalità umana o è questa stessa personalità nel suo aspetto oggettivo, quale si lascia cogliere attraverso la comune esperienza umana o le tecniche d'indagine della personalità stessa (vedi PERSONALITÀ); 2° il C. si differenzia dal *temperamento* (v.) perchè non è un dato puramente organico come quest'ultimo e perchè non è un elemento immutabile e necessitante ma è il risultato delle scelte effettuate da un individuo e consiste nelle costanti osservabili delle sue scelte; 3° tali scelte non sono assolutamente libere nè necessitate, ma condizionate da elementi organici, ambientali, sociali, ecc.; e nelle loro costanti osservabili delineano un *progetto di comportamento* nel quale coincidono il C. e la personalità dell'uomo.

**CARATTERE POETICO.** Secondo Vico, i primi uomini concepirono le cose dapprima mediante « C. fantastici di sostanze animate e mutoli » cioè mediante atti o corpi che avessero un qualche rapporto con le idee e poi con « C. divini ed eroici, dappoi spiegati con parlari volgari » (*Scienza nuova*, 1744, *passim*): nelle quali locuzioni ovviamente la parola « carattere » sta per segno o simbolo.

**CARATTERI** (ted. *Charakters*). Così Avenarius (*Kritik der reinen Erfahrung*, 1888-90) ha chiamato uno dei due fattori di cui è composto il mondo dell'esperienza e precisamente quello che consiste nelle determinazioni emotive, esistenziali, pratiche e in generale valutative degli *elementi* che costituiscono l'altro fattore dell'esperienza stessa. Così sono C. il piacere, il dolore, l'essere, l'apparenza, il sicuro, l'insicuro, ecc., mentre sono *elementi* le sensazioni (suoni, colori, ecc.).

**CARATTERISMI** (ted. *Charakterismen*). Sono secondo Kant « designazioni dei concetti per mezzo di segni sensibili concomitanti » come le parole, i gesti, i segni algebrici, ecc. (*Crit. del Giud.*, § 59).

**CARATTERISTICA** (lat. *Characteristica*). Leibniz chiamò preferibilmente C. o C. universale quella che in un primo tempo (1666) aveva chiamato « arte combinatoria »: e cioè « l'arte di formare e di ordinare i caratteri in modo che si riferiscano ai pensieri, cioè in modo che abbiano tra loro la stessa relazione che c'è tra i pensieri stessi ». I caratteri non sono altro che i segni o scritti o disegnati o scolpiti. I fondamenti dell'arte C. sono espressi dallo stesso Leibniz nello scritto *Fundamenta calculi ratiocinatoris* (*Op.*, ed. Erdmann, pagina 92 sgg.) nel modo seguente. Tutti i pensieri umani si possono ridurre a poche nozioni primitive: se tali nozioni si esprimono con caratteri, cioè con simboli, si possono poi formare i simboli delle nozioni derivate e così procedere a dedurre tutto ciò che è implicito nelle nozioni primitive e nelle definizioni. In questa maniera sarà possibile procedere con certezza matematica sia all'acquisizione di nuove conoscenze sia al controllo di quelle già possedute; e sarà possibile anche determinare in anticipo quali esperienze o nuove nozioni siano richieste per gli ulteriori sviluppi della conoscenza. La C. dovrebbe quindi formare un calcolo logico, fornito di simboli e regole proprie. Kant paragonava la caratteristica universale di Leibniz al tesoro nascosto di cui parla una favola di Fedro: i figli, ai quali il padre aveva confidato l'esistenza del tesoro sul letto di morte, sommuovono la terra e la fanno fertile e questo è l'unico tesoro che trovano (*Nova Dilucidatio Principiorum Metaphysicae*, 1755, prop. II). Tuttavia l'idea di Leibniz e i vari tentativi di realizzarla costituiscono il precedente storico immediato della moderna logica simbolica.

**CARATTEROLOGIA** (franc. *Caractérologie*; ted. *Charakterologie* o *Charakterkunde*). Nome entrato nell'uso nella seconda metà del secolo scorso per indicare la scienza del temperamento o del carattere. Cfr. CARATTERE; ETOLOGIA.

**CARDINALI, VIRTÙ** (lat. *Cardinales virtutes*; ingl. *Cardinal Virtues*; franc. *Vertues cardinales*; ted. *Kardinaltugenden*). Così furono chiamate da S. Ambrogio (*De off. ministr.*, I, 34; *De Par.*, III, 18; *De sacr.*, III, 2) le quattro virtù di cui parla Platone nella *Repubblica*, che sono fra quelle che Aristotele chiamava virtù morali o etiche e cioè la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza. S. Tommaso ha cercato di mostrare l'opportunità di questo appellativo, dimostrando che solo le virtù morali possono dirsi C. o principali perchè solo esse esigono la disciplina dei desideri (*rectitudo appetitus*) nella quale consiste la virtù perfetta: perciò devono chiamarsi così quelle virtù morali alle quali tutte le altre si riducono, cioè le quattro suddette (*S. Th.*, II, 1, q. 51) (v. VIRTÙ).

**CARITÀ** (gr. ἀγάπη; lat. *Caritas*; ingl. *Charity*; franc. *Charité*; ted. *Nächstenliebe*). È la virtù cristiana fondamentale perchè è quella che consiste nella realizzazione del precetto cristiano fondamentale « Ama il prossimo tuo come te stesso ». S. Paolo soprattutto ha insistito sulla superiorità della C. sulle altre virtù cristiane cioè sulla fede e sulla speranza. « La C. sopporta tutto, ha fede in tutto, spera tutto, sostiene tutto... Ci sono ora la fede, la speranza e la C., queste tre cose; ma la C. è la maggiore di tutte » (*Cor.*, I, 13, 7, 13). La C. è sostanzialmente, per S. Paolo, il legame che tiene avvinti i membri della comunità cristiana e fa di questa comunità lo stesso « corpo di Cristo ». In

séguito, la filosofia cristiana ha visto nella C. soprattutto il legame fra l'uomo e Dio. S. Tommaso definisce la C. come « l'amicizia con Dio » e dice: « Questa società dell'uomo con Dio, che è quasi una conversazione familiare con Lui, comincia nella vita presente mediante la grazia e si perfeziona nel futuro mediante la gloria; ed una cosa e l'altra sono tenute dalla fede e dalla speranza » (*S. Th.*, II, 1, q. 65, a. 5). Sul concetto dell'amore cristiano, v. AMORE. Nel linguaggio comune la parola è talvolta adoperata invece di beneficenza, cioè per significare l'atteggiamento di chi vuole il bene degli altri e si comporta verso di essi generosamente. Ma anche il linguaggio comune conosce e adopera il retto significato del termine, come quando si dice che « Occorre un po' di C. » a chi giudica troppo severamente del suo prossimo: nel qual caso ovviamente C. significa amore o comprensione (v. AMORE).

**CARNE** (gr. σάρξ; lat. *Caro*; ingl. *Flesh*; franc. *Chair*; ted. *Fleisch*). Nella terminologia del *Nuovo Testamento*, e specialmente di S. Paolo, è qualcosa di differente dal corpo. La C. o carnalità è infatti l'avversione o la resistenza alla legge di Dio, perciò il peccato o l'orientamento verso il peccato (per es., S. PAOLO, *Ad Rom.*, VII, 14; VIII, 3, 8, ecc. Cfr. BULTMANN, *Theologie des N. T.*, 1948, pag. 223). Lo stesso senso il termine ha conservato nel linguaggio comune e nella predicazione moralistica. In un senso diverso ha usato il termine Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*, 1964), parlando della « C. del mondo » come della sostanza viva che è comune al corpo dell'uomo e alle cose del mondo e costituisce insieme l'oggetto e il soggetto delle esperienze umane.

**CARTESIANESIMO.** L'insieme dei capisaldi che sono stati, dalla tradizione, considerati tipici della dottrina di Cartesio ed ai quali si fa di solito riferimento sia per accettarla che per rifiutarla. Essi possono essere riassunti nel modo seguente: 1° il carattere originario del *cogito* come autoevidenza del soggetto pensante e principio di ogni altra evidenza; 2° la presenza delle *idee* al pensiero, come soli oggetti passibili di conoscenza immediata; 3° il carattere universale e assoluto della ragione che movendo dal *cogito*, e avvalendosi delle idee, può giungere a scoprire ogni possibile verità; 4° la funzione subordinata, rispetto alla ragione, dell'esperienza (cioè dell'osservazione e dell'esperimento) la quale è utile solo a decidere nei casi in cui la ragione prospetta alternative equipollenti; 5° il dualismo di sostanza pensante e di sostanza estesa, dualismo per il quale ciascuna di esse si comporta secondo una legge propria, la legge della sostanza spirituale essendo la libertà, e la legge della sostanza estesa il meccanismo.

In senso stretto, il C. trovò i suoi rappresentanti in Olanda (Enrico Reggio, 1598-1679; Pietro Daniele Huët, 1630-1721; Gilberto Voëtius, 1589-1676). Poi fra i Padri dell'Oratorio e i Giansenisti (Antonio Arnauld, 1612-94; Pietro Nicol, 1625-95), attraverso i quali ultimi dette luogo alla logica di Porto Reale; e infine fra gli occasionalisti (Arnoldo Geulingx, 1624-69; Nicolò Malebranche, 1638-1715) (v. OCCASIONALISMO; SCOLASTICA). In senso più largo, si possono intendere come sviluppi del C. le dottrine di Spinoza, di Leibniz e anche di Locke che desunsero da esso questo o quel caposaldo. Nella filosofia moderna e contemporanea, soprattutto il 1° il 2° e il 4° caposaldo sono rimasti a contrassegnare il cartesianesimo.

**CASE DEI PIANETI** (lat. *Domus planetarum*). C. dei pianeti sono chiamate dagli astrologi (cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *Adv. Astrol. Divin.*, VI, III) i dodici luoghi in cui i pianeti si trovano e a seconda dei quali, stando agli astrologi, essi mutano la loro influenza sulle vicende umane.

**CASISTICA** (ingl. *Casuistry*; franc. *Casuistique*; ted. *Kasuistik*). L'analisi e la classificazione dei « casi di coscienza » cioè dei problemi che nascono dall'applicazione delle norme morali o religiose alle vicende della vita. Ebbero una C. nell'antichità i Cinici e gli Stoici. C'è stata e c'è una C. cristiana contro la quale, da Pascal in poi (*Lettere Provinciali*, 1657) è stato spesso rivolta l'accusa di moralità rilassata o accomodante. L'esigenza di una C. morale fu affacciata da Kant che così chiarì il concetto di essa: « L'etica, per il largo margine che concede ai doveri imperfetti, conduce inevitabilmente a questioni che spingono il giudizio a decidere come la massima debba essere applicata nei casi particolari o quale massima particolare (subordinata) fornisca a sua volta (in questo modo possiamo sempre chiedere quale sia il principio di applicazione di queste massime secondo i casi che si presentano); e così l'etica sbocca in una C. ». La C. non è nè una scienza nè parte di scienza, perchè in tal caso sarebbe dogmatica, ma è piuttosto « un esercizio che insegna come dev'essere *cercata* la verità » (*Met. der Sitten*, II, Intr., 18, nota).

**CASO** (gr. αὐτόματον; lat. *Casus*; ingl. *Chance*; franc. *Hasard*; ted. *Zufall*). Si possono distinguere tre concetti del termine che si sono intersecati nella storia della filosofia. 1° Il concetto soggettivistico che attribuisce l'imprevedibilità e l'indeterminazione dell'evento casuale all'ignoranza o alla confusione dell'uomo. 2° Il concetto oggettivistico che attribuisce l'evento casuale al mescolarsi o all'intersecarsi delle cause. 3° L'interpretazione moderna secondo la quale il caso è l'insufficienza di probabilità nella previsione. Quest'ultimo concetto è il più generale e il meno metafisico.

1° Già Aristotele (*Fis.*, II, 4, 196 b 5) riportava l'opinione secondo la quale la fortuna sarebbe una causa superiore e divina, nascosta all'intelligenza umana. Ad errore o a illusione equiparavano il C. gli Stoici che ritenevano che tutto accadesse nel mondo per un'assoluta necessità razionale (*Plac. philos.*, I, 29). È chiaro che chi ammette una necessità di questo genere, e dovuta, o (come gli Stoici ritenevano) alla divinità immanente nel cosmo, o all'ordine meccanico dell'universo, non può ammettere la realtà degli eventi che si sogliono chiamare accidentali o fortuiti e tanto meno del caso come principio o categoria di tali eventi; e deve vedere in essi l'azione necessaria della causa riconosciuta in atto nell'universo, negando come illusione o errore il loro carattere casuale. È questo il motivo per cui Kant, che modella le sue categorie e i suoi princìpi *a priori* sulla fisica newtoniana, interamente fondata sul principio di causalità, nega l'esistenza del C., e fa anzi di questa negazione uno dei princìpi *a priori* dell'intelletto: « La proposizione 'nulla avviene per un cieco C. (*in mundo non datur casus*)' è una legge *a priori* della natura » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei princìpi, Confutazione dell'idealismo). Hegel che parte dal principio della perfetta razionalità del reale attribuisce il C. alla natura, anzi vede nella natura « un'accidentalità sregolata e sfrenata » (*Enc.*, § 248) ma proprio in quanto la natura non si adegua alla sostanza razionale del reale e perciò difetta essa stessa di realtà. In modo analogo, nella filosofia contemporanea, Bergson ha spiegato il C. con lo scambio, puramente soggettivo, tra l'ordine meccanico e l'ordine vitale o spirituale: « Che il gioco meccanico delle cause che arrestano la roulette sul numero mi faccia vincere e perciò agisca come avrebbe fatto un genio benefico cui stessero a cuore i miei interessi; o che la forza meccanica del vento strappi dal tetto una tegola e me la lanci sulla testa, cioè agisca come avrebbe fatto un genio malefico che cospirasse contro la mia persona, in tutti e due i C. io trovo un meccanismo là dove avrei cercato o dove avrei dovuto incontrare, a quanto sembra, un'intenzione: è questo che si esprime parlando del C. » (*Évol. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 254).

2° Dall'altro lato, secondo l'interpretazione oggettivistica, il C. non è un fenomeno soggettivo ma oggettivo e precisamente consiste nell'intersecarsi di due o più ordini o serie diverse di cause. La più antica delle interpretazioni del genere è quella di Aristotele. Aristotele comincia col notare che il C. non si verifica nè nelle cose che accadono sempre allo stesso modo nè in quelle che accadono per lo più nello stesso modo, ma piuttosto tra quelle che avvengono per eccezione e fuori di ogni uniformità (*Fis.*, II, 5, 196 b 10 e sgg.). In tal modo egli correttamente assegna il C. alla sfera dell'imprevedibile, cioè di ciò che accade fuori del necessario (« ciò che accade sempre allo stesso modo ») e dell'uniforme (« ciò che accade per lo più allo stesso modo »). Stando a ciò, il C. (o la fortuna) è definito da Aristotele come « una causa accidentale nell'àmbito di quelle cose che non accadono nè in modo assolutamente uniforme nè frequentemente e che potrebbero accadere in vista di un fine » (*Ib.*, 197 a 32). La determinazione del fine è, per Aristotele, essenziale giacchè il C. ha almeno l'aspetto o l'apparenza della finalità: come nell'esempio di chi si reca al mercato per tutt'altro motivo e lì incontra un debitore che gli restituisce la somma dovuta. In quest'esempio si chiama C. (o fortuna) l'evento della restituzione dovuto ad un incontro che non è stato deliberato o voluto come un fine, ma che avrebbe potuto essere un fine: mentre in realtà è stato l'effetto accidentale di cause che agivano in vista di altri fini. La nozione di un incontro, di un intreccio di serie causali per la spiegazione del C., è stata ripresa nell'età moderna per opera di filosofi, matematici, economisti, che hanno riconosciuta l'importanza della nozione di *probabilità* (v.) per l'interpretazione della realtà in generale. Così Cournot definì il C. come il carattere di un avvenimento « dovuto alla combinazione o all'incontro di fenomeni indipendenti nell'ordine della causalità » (*Théorie des chances et des probabilités*, 1843, cap. II) nozione che divenne prevalente nel positivismo, anche perchè fu accettata da Stuart Mill (*Logic*, III, 17, § 2): « Un evento che avvenga per C. può essere meglio descritto come una coincidenza dalla quale non abbiamo motivo per inferire un'uniformità... Possiamo dire che due o più fenomeni sono congiunti al C. o che coesistono o si succedono per C., nel senso che essi non sono in nessun modo connessi dalla causazione; che non sono nè la causa o l'effetto l'uno dell'altro nè effetti della stessa causa o di cause tra le quali sussista una legge di coincidenza nè effetti della stessa collocazione di cause primarie ». In modo simile Ardigò (*Opere*, III, pag. 122) riconduceva il C. alla pluralità e all'intreccio di serie causali distinte. Questa nozione tuttavia è oggettiva solo in certi limiti o per meglio dire solo in apparenza. Che il C. consista nell'incontro di due serie causali diverse significa che esso è un avvenimento causalmente determinato come tutti gli altri ma solo più difficile a prevedersi appunto perchè il suo accadere non dipende dal corso di un'unica serie causale. Secondo questa nozione la determinazione casuale del C., è più complessa ma non meno necessitante; e l'imprevedibilità che è la caratteristica fondamentale del C. è dovuta soltanto a tale complessità e non è di natura oggettiva. Affinchè

sia di natura oggettiva, tale imprevedibilità dev'essere infatti dovuta ad un'indeterminazione effettiva inerente al funzionamento della causalità stessa.

3° Questa ultima alternativa costituisce un terzo concetto del C., un concetto che si può far risalire a Hume. Sembra che Hume voglia ridurre il caso a un fenomeno puramente soggettivo perchè dice: « Per quanto non vi sia al mondo qualche cosa come il C., tuttavia la nostra ignoranza della causa reale di ogni avvenimento ha la stessa influenza sopra l'intelletto e genera una simile sorta di credenza o di opinione ». Ma in realtà se non esiste il « C. » come nozione o categoria a sè, non esiste neppure la « causa » nel senso necessario e assoluto del termine; ma esiste soltanto la « probabilità ». E sulla probabilità è fondato quello che chiamiamo C.: « Sembra evidente che, quando la mente cerca di prevedere per scoprire l'evento che può risultare dal gettare quel dado, si considera l'apparire di ciascun singolo lato come egualmente probabile; e questa è la vera natura del C., di eguagliare interamente tutti i singoli eventi che comprende » (*Inq. Conc. Underst.*, VI). È questa di Hume un'idea che nella filosofia contemporanea doveva rivelarsi estremamente feconda. Che il C. consista nell'equipollenza di probabilità che non lasciano adito ad una previsione positiva in un senso o nell'altro è un concetto su cui ha insistito Peirce, il quale ne ha visto anche l'implicazione filosofica fondamentale: l'eliminazione del « necessitarismo », cioè della dottrina che tutto nel mondo avviene per necessità (*Chance, Love and Logic*, II, 2; *Coll. Pap.*, 6. 47 e sgg.). Da questo punto di vista il C. diventa un esempio particolare del giudizio di probabilità e precisamente quello nel quale la probabilità stessa non ha sufficiente rilevanza ai fini della prevedibilità di un evento. In tal senso il C. è stato considerato come una specie di *entropia* (v.) e il relativo concetto è comunemente adoperato nel campo della teoria dell'informazione e della *cibernetica* (v.).

**CASUALISMO** (ingl. *Casualism*; franc. *Casualisme*). La dottrina che il caso non è soltanto l'espressione dell'ignoranza umana a proposito delle cause di certi eventi, ma una condizione o situazione oggettiva di indeterminazione nelle cose stesse. Peirce chiamò questa dottrina *tichismo* (*Chance, Love and Logic*, II, 3; *Coll. Pap.*, 6. 47 sgg.) da τύχη che in realtà significa fortuna. Un C. radicale è sostenuto da Wittgenstein. « Fuori della logica tutto è caso », egli dice (*Tract. Logico-Philos.*, 6. 3). E si deve ricordare che la logica ha a che fare soltanto con *tautologie* (v.) le quali non significano nulla.

**CATALETTICA, RAPPRESENTAZIONE** (gr. φαντασία καταληπτική; lat. *Fantasia comprehensiva*; ted. *Kataleptische Vorstellung*). Il criterio della verità, secondo gli Stoici. Essi chiamarono C., cioè comprensiva, la rappresentazione evidente o che rende evidente l'oggetto che la produce. Secondo una testimonianza di Cicerone (*Acad.*, II, 144) Zenone poneva il significato della rappresentazione C. nella sua capacità di afferrare o comprendere l'oggetto: perciò paragonava la mano aperta alla rappresentazione pura e semplice, la mano che fa l'atto di afferrare all'assenso; la mano stretta a pugno alla comprensione C.; e le due mani strette l'una sull'altra alla scienza. Secondo Diogene Laerzio (VII, 46) e Sesto Empirico (*Adv. Math.*, VII, 248) la rappresentazione C. è invece quella che viene da un reale sussistente ed è impressa e marcata da esso in modo da essere conforme con esso. In altri termini la rappresentazione C. o è l'atto dell'intelletto che afferra l'oggetto o è l'atto dell'oggetto che s'imprime nell'intelletto; e nell'uno e nell'altro caso garantisce la presenza dell'oggetto e la conformità della rappresentazione con esso. Gli Scettici da Arcesilao in poi misero in dubbio il criterio della rappresentazione C., negando che di una rappresentazione qualsiasi si potesse avere sicurezza della sua verità (SESTO E., *Adv. Math.*, VII, 162-64).

**CATARSI** (gr. καθάρσις). La liberazione da ciò che è estraneo all'essenza o natura di una cosa e che perciò la disturba o corrompe. Il termine è di origine medica e significa « purga ». Platone definisce la C. come « quella discriminazione che conserva il meglio e rigetta il peggio » (*Sof.*, 226 d). Egli inoltre ricorda l'esistenza di libri di Museo e Orfeo secondo i quali « gli adepti celebrano sacrifici persuadendo non solo privati ma anche città che ci sono assoluzioni e purificazioni dagli atti ingiusti per via di sacrifici e di giochi piacevoli, sia per i vivi che per i morti ». Empedocle chiamò *Purificazioni* (κάθαρμοι) uno dei suoi poemi che per l'appunto s'ispirava all'orfismo. In Platone il termine ha una portata morale e metafisica. Esso designa in primo luogo la liberazione dai piaceri (*Fed.*, 67 a, 69 c); in secondo luogo la liberazione dell'anima dal corpo come un separarsi e ritirarsi dell'anima dalle operazioni corporee e realizzazione, già nella vita, di quella separazione totale che è la morte (*Ibid.*, 67 c). E su quest'ultimo punto insisterà Plotino secondo il quale la virtù purifica l'anima dai desideri e da tutte le altre emozioni nel senso che separa l'anima dal corpo e fa in modo che l'anima si raccolga in se stessa e divenga impassibile (*Enn.*, I, 2, 5).

Aristotele adoperò ampiamente il termine nel suo significato medico negli scritti di storia naturale come purificazione o purga. Ma per primo lo estese a designare anche un fenomeno estetico, cioè quella specie di liberazione o di rasserenamento che l'uomo subisce ad opera della poesia e in par-

ticolare del dramma e della musica. «La tragedia, egli disse, è imitazione di azione di carattere elevato e completa, di una certa estensione, in linguaggio abbellito e che ha diverse specie di abbellimenti distribuite nelle varie parti di essa, imitazione compiuta da attori e non in forma narrativa e che suscitando il terrore e la pietà perviene alla purificazione da tali affezioni» (*Poet.*, 1449 b, 24 sgg.). Abbastanza curiosamente Aristotele, che esamina uno per uno tutti gli elementi della tragedia, non si ferma invece a spiegare che cos'è la C.: il che vuol dire che egli adopera qui la parola nel senso generale corrente di rasserenamento e di calma per quanto non di assenza totale delle emozioni: senso che trova riscontro in ciò che dice nella *Politica* a proposito della musica. Qui egli osserva che quando alcuni, che sono fortemente scossi da emozioni come pietà, paura, entusiasmo, odono canti sacri che impressionano l'anima «si trovano nelle condizioni di chi è stato risanato o purificato». Anche tutte le altre emozioni possono subire una «purificazione e un piacevole alleggerimento». E «le musiche particolarmente adatte a produrre purificazione dànno agli uomini un'innocente gioia» (*Pol.*, VIII, 7, 1342 a 17). Delle molte interpretazioni che sono state date della C. estetica la prevalente è stata quella di Goethe (*Nachlese zu Aristot. Poetik*, 1826) secondo la quale essa consisterebbe nell'equilibrio delle emozioni che l'arte tragica induce nello spettatore dopo averne eccitate le emozioni stesse e perciò nel senso di serenità e di pacificazione che essa procura. Se pure qualche cosa di simile c'è in Aristotele, bisogna tuttavia osservare che per lui il significato della C. estetica non è diversa da quella della C. medica o morale: una specie di cura delle affezioni (corporee o spirituali) che non le abolisce ma le porta alla misura in cui esse sono compatibili con la ragione.

Nella cultura moderna il termine C. è stato adoperato quasi esclusivamente nel suo riferimento alla funzione liberatrice dell'arte. Freud ha talvolta chiamato C. il processo di sublimazione della *libido* (v. AMORE) per il quale la *libido* si distacca dal suo contenuto primitivo, cioè dalla sensazione voluttuosa e dagli oggetti che vi si connettono, per concentrarsi su altri oggetti che saranno amati di per se stessi. A questo processo di C. (di «sublimazione») sono dovuti, secondo Freud, tutti i progressi della vita sociale, l'arte, la scienza e la civiltà in generale, almeno nella misura in cui dipendono da fattori psichici (v. PSICANALISI).

**CATASILLOGISMO** (lat. *Catasyllogismus*). Controdimostrazione. Il termine è adoperato da Giovanni di Salisbury (*Metalogicus*, IV, 5) in riferimento al verbo controdimostrare adoperato da Aristotele (*An. Pr.*, II, 19, 66 a 25).

**CATASTROFE** (ingl. *Catastrophe*; franc. *Catastrophe*; ted. *Katastrophe*). Ricorre a questa nozione ogni teoria che cerchi di spiegare lo sviluppo di una realtà qualsiasi mediante rivolgimenti radicali e totali che avverrebbero periodicamente. Così Cuvier (*Discours sur les révolutions du globe*, 1812) spiegava l'estinzione delle specie animali fossili mediante *C. generali* che avrebbero periodicamente distrutto le specie viventi di ciascuna specie geologica, dando l'occasione a Dio di crearne di nuove. Nel 1833 il geologo inglese Lyell nei *Principles of Geology*, proponeva la tesi, poi universalmente accettata, che lo stato attuale della Terra è dovuto. non a una serie di C., ma all'azione lenta, graduale e insensibile delle cause che continuano ad agire sotto i nostri occhi. Nel dominio politico la teoria della C. è stata assunta da Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1906) che volle concepire il passaggio dal capitalismo al socialismo come una «C.» il cui rivolgimento sfugge a qualsiasi descrizione. Vero è che Sorel aggiunge che non è indispensabile che tale C. si realizzi (non s'è realizzata neppure quella attesa dai primi cristiani) ma basta che essa valga come un «mito». Cfr. ATTIVISMO; MITO.

**CATECHISMO** (ingl. *Catechism*; franc. *Catéchisme*; ted. *Katechismus*). Kant distinse il metodo dell'interrogatorio (o *erotematico*) in metodo *catechetico* per il quale ci si rivolge soltanto alla memoria di chi viene interrogato e in metodo *dialogico* o *socratico* col quale ci si rivolge a ciò che è contenuto nella ragione dell'interrogato ed è perciò suscettibile di essere reso esplicito o sviluppato (*Met. der Sitten*, II, Intr., § 18 nota). Egli ritenne tuttavia indispensabile un C. morale che avrebbe dovuto precedere il C. religioso ed essere indipendente da esso (*Ibid.*, § 51). Il positivismo ottocentesco mostrò una certa predilezione per C. filosofici o filosofico-politici. Ne compilò uno il St.-Simon (*C. degli industriali*, 1823-24) e uno famoso Augusto Comte (*C. positivista*, 1852). Ciò avvenne perchè il positivismo si presentò spesso come una religione «scientifica» che avrebbe dovuto soppiantare la religione tradizionale.

**CATEGOREMATICO** (lat. *Categoremata*; ingl. *Categorematic*; franc. *Catégorématique*; tedesco *Kategorematisch*). Nella grammatica e nella logica medievale sono dette così le parti del discorso di per se stesse significanti, come il soggetto o il predicato, mentre sono dette *sincategorematiche* (v.) le altre. L'espressione deriva probabilmente dalla distinzione, fatta dagli Stoici, tra «discorso perfetto» che è quello di senso compiuto (per es., «Socrate scrive») e discorso imperfetto che manca di qualche cosa (per es., «Scrive» che fa nascer la domanda «Chi?») (DIOG. L., VII, 63). Nella forma che poi divenne un luogo comune nella

logica medievale, la distinzione si può vedere per la prima volta nel trattato anonimo del sec. XII, *De generibus et speciebus*, edito da Cousin (*Œuvres inédites d'Abélard*, pag. 531). Essa è poi costantemente ripetuta nella logica posteriore (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.05).

**CATEGORIA** (gr. κατηγορία; lat. *Praedicamentum*; ingl. *Category*; franc. *Catégorie*; ted. *Kategorie*). In generale, qualsiasi nozione che serva come regola per l'indagine o per la sua espressione linguistica, in un campo qualsiasi. Storicamente, il primo significato attribuito alle C. è realistico: esse sono considerate come determinazioni della realtà e in secondo luogo come nozioni che servono a indagare e a comprendere la realtà stessa. Così le intese Platone che le chiamò «generi sommi» ed enumerò cinque di tali generi, cioè l'essere, il movimento, la quiete, l'identità e l'alterità (*Sof.*, 254 seguenti). Come alcuni di questi generi si legano assieme tra loro ed altri no, così le parti del discorso, cioè le parole, si legano assieme e quando tale mescolanza corrisponde a quella reale il discorso è vero, altrimenti è falso (*Ibid.*, 263 seguenti). Questa corrispondenza tra la realtà e il discorso, per il tramite delle determinazioni categoriali, è anche la base della teoria di Aristotele. Questi, tuttavia, parte da un punto di vista linguistico: le C. sono i modi in cui l'essere *si predica* delle cose nelle proposizioni, perciò i predicati fondamentali delle cose. Egli ne enumera dieci, esemplificando nel modo che segue: 1° *Sostanza*, es.: uomo o cavallo; 2° *Quantità*, es.: due cubiti; 3° *Qualità*, es.: bianco; 4° *Relazione*, es.: maggiore; 5° *Luogo*, es.: nel liceo; 6° *Tempo*, es.: ieri; 7° *Trovarsi*, es.: siede; 8° *Avere*, es.: porta le scarpe; 9° *Agire*, es.: tagliare; 10° *Patire*, es.: essere tagliato (*Top.*, I, 9, 103 b 20 sgg.; *Cat.*, 1 b 25 sgg.). Il rapporto tra le C. e l'essere è così spiegato: «Dal momento che la predicazione asserisce qualche volta ciò che una cosa è, qualche volta la sua qualità, qualche volta la sua quantità, qualche volta la sua relazione, qualche volta che cosa fa o che cosa subisce e qualche volta il luogo dove sta o il tempo, ne segue che tutti questi sono modi dell'essere» (*Met.*, V, 7, 1017 a 23 sgg.). Questo concetto di C. come di determinazione appartenente all'essere stesso e di cui il pensiero debba servirsi per conoscerlo ed esprimerlo in parole, è durata lungamente; e per molto tempo le scuole filosofiche o i filosofi furono dissenzienti solo rispetto al numero e alla distinzione delle categorie. Così gli Stoici le ridussero a quattro: la sostanza, la qualità, il modo d'essere e la relazione (SIMPL., *In cat.*, f. 16 d). Plotino ritornò ai cinque generi sommi platonici (*Enn.*, VI, 1, 25). Nel Medioevo, la sola alternativa alla dottrina del fondamento reale delle C. è il carattere puramente verbale di esse, sostenuto dal nominalismo. Ockham, afferma recisamente che le C. non sono che segni delle cose, segni semplici dai quali possono essere costituiti «complessi» sia veri che falsi (*De corpore Christi*, 35; *In Sent.*, I, d. 30, q. 2, I). Pertanto la loro distinzione non implica una pari distinzione tra gli oggetti reali giacchè non sempre a concetti o a parole distinti corrispondono cose distinte. Le C. di sostanza, qualità e quantità, per quanto distinte come concetti, significano la medesima cosa (*Quodl.*, V, q. 23). Questa negazione radicale della realtà delle C., dipende dalla negazione totale che il nominalismo medievale faceva di ogni realtà universale. Questo punto di vista equivale a considerare le C. come semplici *nomi* che si riferiscono a classi di oggetti.

La dottrina di Kant non ha niente a che fare con questo nominalismo per quanto si sottragga ugualmente al realismo della concezione classica. Le C. sono per Kant i modi in cui si manifesta l'attività dell'intelletto, la quale consiste essenzialmente «nell'ordinare diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune», cioè nel giudicare. Esse pertanto sono le forme del giudizio, cioè le forme in cui il giudizio si esplica indipendentemente dal suo contenuto empirico. Per questo le C. possono essere ricavate dalle classi del giudizio enumerate dalla logica formale. «In tal modo, dice Kant, sorgono precisamente tanti concetti puri dell'intelletto, che si applicano *a priori* agli oggetti dell'intuizione in generale, quante funzioni logiche si avevano in tutti i giudizi possibili nella tavola precedente [cioè nella classificazione dei giudizi]; perchè le dette funzioni esauriscono completamente l'intelletto e ne misurano tutto il potere» (*Critica R. Pura*, Anal. dei concetti, § 10). Le C. sono i concetti primitivi dell'intelletto puro e condizionano l'intera conoscenza intellettuale e la stessa esperienza; ma esse non si applicano alle cose in sè e la conoscenza che si avvaie di esse (cioè l'intera conoscenza umana) non può estendersi quindi a tali «cose in sè» o «noumeni». Le categorie sono tuttavia condizioni della *validità oggettiva* della conoscenza e cioè del giudizio in cui la conoscenza si concreta. Difatti un giudizio è una connessione tra rappresentazioni ma tale connessione non è soggettiva, quindi non vale solo per il soggetto singolo che la effettua, ma perchè è fatta in conformità di una categoria, cioè secondo un modo, una regola che è uguale per tutti i soggetti e che dà quindi necessità e oggettività a ciò che si connette nella percezione (*Prol.*, § 22). La dottrina di Kant sulle C. può perciò essere ridotta a due punti fondamentali: 1° le C. riguardano la relazione soggetto-oggetto e perciò non si applicano

ad un'eventuale « cosa in sè » che cada fuori da questa relazione; 2° le C. costituiscono le determinazioni oggettive di questo rapporto e sono quindi valide per ogni essere pensante finito. Kant enumerava dodici C., corrispondentemente alle dodici classi dei giudizi, e precisamente: 1° *C. di quantità*: unità, molteplicità, totalità; 2° *C. di qualità*: realtà, negazione, limitazione; 3° *C. di relazione*: inerenza e sussistenza (sostanza e accidente), causalità e dipendenza (causa ed effetto), comunanza (azione reciproca); 4° *C. di modalità*: possibilità-impossibilità, esistenza-non esistenza, necessità-contingenza.

Il concetto kantiano delle C. è rimasto prevalente nella filosofia moderna e contemporanea, sebbene anche i filosofi di più stretta osservanza kantiana non si siano trovati d'accordo sulla « tavola » delle categorie. In generale i neo-criticisti hanno cercato di semplificare e unificare questa tavola: Renouvier, per es., ha visto la C. fondamentale in quella di *relazione* (giacchè la coscienza è relazione) ed ha considerate le altre (numero, estensione, durata, qualità, divenire, forza, finalità, personalità) come determinazioni e specificazioni di essa (*Essai de critique générale*, I, 1854, pag. 86 sgg.). E Cohen ha considerato come C. fondamentale quella del *sistema*, perchè l'unità dell'oggetto, su cui si fonda l'unità della natura, è un'unità sistematica (*Logik*, pag. 339). Ma per quanto non ci sia stato filosofo d'ispirazione kantiana che non abbia voluto dare la sua tavola delle C., il concetto kantiano della C. è rimasto immutato per tutta la parte della filosofia moderna che trae la sua ispirazione da Kant. Tuttavia tale concetto non è il solo nella filosofia moderna e contemporanea. Quello tradizionale di C. come « determinazione dell'essere » è stato ripreso dall'idealismo romantico e in particolare da Hegel. Questi considera le C. come « determinazioni del pensiero » e fa merito a Fichte di aver affermato l'esigenza della loro « deduzione » cioè della dimostrazione della loro necessità (*Enc.*, § 43). Ma in realtà per Hegel le determinazioni del pensiero sono, nel contempo, le determinazioni della realtà (per l'identità da lui posta di realtà e ragione); e abitualmente egli chiama « momenti » più che C., queste determinazioni. L'unica C. che egli riconosca veramente come tale è la stessa Realtà-pensiero, cioè l'Autocoscienza, l'Io o la Ragione. Nella *Fenomenologia* (I, cap. V, § 2) egli dice: « L'Io è la sola pura essenzialità dell'ente o la *C. semplice*. La C., che altrimenti aveva il significato di essere essenzialità dell'ente, essenzialità indeterminatamente dell'ente in generale o dell'ente di contro alla coscienza, è ora essenzialità o semplice unità dell'ente in quanto questo è soltanto realtà pensante: ossia la C. consiste in ciò che autocoscienza ed essere sono la medesima essenza ». Il che vuol dire che la C. dev'essere considerata non come una determinazione dell'essere in generale, ma come la coscienza, e quindi la realtà stessa. Questa teoria dell'Io o della Coscienza o dello Spirito come dell'unica C. è rimasta poi un luogo comune di tutte le forme dell'idealismo romantico. Simmetrica e opposta a quella di Hegel è la dottrina di Heidegger, per il quale la C. è la determinazione, non dell'autocoscienza o dell'Io, ma dell'*essere delle cose*. Heidegger distingue infatti gli *esistenziali* (*Existentialen*) che sono le determinazioni dell'essere e della realtà umana, dell'Esserci (*Dasein*), dalle C. che sono « determinazioni dell'essere degli enti non conformi all'Esserci »: cioè determinazioni dell'essere delle cose (*Sein und Zeit*, § 9).

La filosofia contemporanea offre sia la ripresa della concezione classica e della concezione kantiana della C., sia qualche nuova generalizzazione del significato di essa: 1° La concezione classica della C. come « determinazione dell'essere » è ripresa da N. Hartmann che considera le C. come le strutture necessarie dell'essere in sè. Tali strutture producono la stratificazione del mondo in una serie di *piani*. Ci sono le C. fondamentali, che appartengono a tutti i piani dell'essere e sono le C. modali; ci sono poi le C. bipolari (qualità-quantità, continuo-discreto, forma-materia, ecc.) e in terzo luogo ci sono le C. del reale che determinano i caratteri della realtà effettiva e che si dividono in quattro gruppi, corrispondenti al principio del valore, al principio della credenza, al principio della pianificazione e al principio della dipendenza (*Aufbau der realen Welt*, 1940). 2° La concezione kantiana della C. come condizione dell'oggetto, e inoltre l'avviamento alla concezione strumentale della C. stessa, si possono vedere insieme nella dottrina di Husserl. Per Husserl la nozione di C. si connette con quella di *regione ontologica* e designa in generale il concetto che serve a definire una regione in generale o quello che entra a definire una particolare regione (per es., « la natura fisica »). I concetti che entrano a definire una regione in generale e sono perciò adoperati negli assiomi logici, sono chiamati da Husserl « C. logiche », o « C. della regione ». Tali sono i concetti di proprietà, qualità, rapporto di cose, relazione, insieme, numero, ecc. Affini a queste C. sono le cosiddette « C. del significato » che sono inerenti all'essenza della proposizione. C. logiche e C. del significato sono *analitiche*. Invece i concetti che entrano a costituire gli assiomi regionali, sono chiamati da Husserl C. sintetiche. « I concetti fondamentali sintetici o C., dice Husserl, sono i concetti regionali fondamentali (riferentisi per essenza a una regione determinata ed ai suoi

princìpi sintetici) di modo che si hanno tanti distinti gruppi di C. quante sono le regioni » (*Ideen*, I, § 16). Le C. hanno sempre, per Husserl, carattere oggettivo giacchè le regioni ontologiche, di cui servono ad esprimere gli assiomi, sono poi le forme dell'oggettività: o dell'oggettività in generale o di un'oggettività specifica. Esistono pertanto anche « C. del substrato » (*Ibid.*, § 14), che si differenziano dalle precedenti C. « sintattiche » (cioè derivate) perchè si riferiscono a substrati inderivabili, cioè di natura concreta e individuale: l'essenza materiale e il *questo qui*, che è in fondo l'individuo (*Ibid.*, § 16). In questa concezione husserliana della C., i tratti realistici prevalgono, per quanto l'oggetto o le regioni ontologiche di cui Husserl parla siano sempre oggetti dell'intenzionalità della coscienza. 3° In qualche altra corrente della filosofia contemporanea, per es., nell'empirismo logico, le C. vengono invece considerate come le regole convenzionali che presiedono all'uso dei concetti. Così fa, per es., Ryle che chiama « tipo o categoria logica di un concetto l'insieme dei modi in cui, per convenzione, è lecito servirsi del termine rispettivo » (*Concept of Mind*, Intr.; trad. ital., pag. 4). Questa è certamente la nozione meno dogmatica e più generale di C., che la filosofia abbia finora prospettato: contiene tuttavia ancora un certo dogmatismo, perchè limita le C. a quelle già stabilite dall'uso linguistico comune, negando implicitamente la validità di ogni nuova proposta. Eppure scienziati e filosofi e, in generale, i ricercatori hanno sempre esercitato il diritto di proporre nuove C., cioè nuovi strumenti concettuali d'indagine e di espressione linguistica. Donde la necessità di formulare la nozione di categoria appunto come quella di tale strumento: nozione che oltre tutto presenta il vantaggio di caratterizzare egualmente bene la funzione effettiva di tutti i concetti di C. storicamente proposti.

**CATEGORIALE** (ingl. *Categorial*; franc. *Catégorial*; ted. *Kategorial*). Che concerne le categorie o si riferisce alle categorie, perciò diverso da *categorico* (v.) che significa una certa specie di giudizi. Così Hartmann ha chiamato « analisi C. » l'analisi degli strati dell'essere determinati dalle categorie (*Der Aufbau der realen Welt*, 1940). E si parla di « errore C. » per indicare lo scambio di una categoria con un'altra (per es., RYLE, *Concept of Mind*, I, § 2)

**CATEGORICO** (gr. κατηγορικός; ingl. *Categorical*; franc. *Catégorique*; ted. *Kategorisch*). In generale, una proposizione o un ragionamento non limitato da condizioni. Si cominciò a chiamare C. il sillogismo aristotelico (SESTO E., *Ipot. Pirr.*, II, 163) dopo che gli Stoici ebbero elaborato la teoria del ragionamento ipotetico (v. ANAPODITTICO). Molto probabilmente gli Stoici consideravano assorbita la teoria aristotelica del sillogismo dalla loro teoria dei ragionamenti ipotetici, come consideravano assorbita nella loro teoria degli assiomi o proposizioni la teoria aristotelica dell'*interpretazione* (v.). Ma la logica posteriore (specialmente gli Aristotelici) semplicemente aggiunse le determinazioni stoiche a quelle aristoteliche, parlando così di una proposizione C. e di una proposizione ipotetica, di sillogismo C. e di sillogismo ipotetico. Questa terminologia fu introdotta da Marciano Capella (*De nuptiis*, § 404 seguenti) e da Boezio nella tradizione latina. Dice Boezio: « I Greci chiamano proposizioni C. quelle che sono pronunziate senza alcuna condizione mentre sono condizionali quelle del tipo 'se è giorno, c'è luce', che i Greci chiamano ipotetiche ». Corrispondentemente il sillogismo C. o « predicativo » è quello che è formato da proposizioni C., mentre quello che consta di proposizioni ipotetiche, si dice ipotetico cioè condizionale (*De syll. hypot.*, I, in *P. L.* 64, col. 833).

Questa terminologia si è conservata lungo tutta la tradizione logica dell'occidente e fu accettata da Kant (*Crit. R. Pura*, Analitica dei concetti, § 9). Kant ha a sua volta esteso la distinzione stessa applicandola agli imperativi, cioè alle massime della volontà. Egli ha chiamato C. l'imperativo della moralità, che non è sottoposta ad alcuna condizione e ha quindi una « necessità incondizionata veramente oggettiva » e che per conseguenza vale per tutti gli esseri ragionevoli quali che siano i loro desideri (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II) (v. IMPERATIVO).

**CATENOTEISMO** (ingl. *Kathenotheism*). Termine inventato dallo storico delle religioni Max Müller per indicare la dottrina che c'è un solo Dio per volta, cioè il monoteismo dei Veda secondo i quali un Dio solo per volta governa il mondo, mentre le altre divinità aspettano il loro turno.

**CAUSA ESEMPLARE.** L'idea in Dio delle cose che intende creare (v. IDEA).

**CAUSALITÀ** (gr. αἰτία, αἴτιον; lat. *Causa*; ingl. *Causality*; franc. *Causalité*; ted. *Causalität*). Nel suo significato più generale, la connessione tra due cose, in virtù della quale la seconda è univocamente prevedibile a partire dalla prima. Storicamente questa nozione ha assunto due forme fondamentali: 1° la forma di una connessione *razionale*, per la quale la causa è la *ragione* del suo effetto, che è perciò *deducibile* da essa. In questa concezione l'azione della causa viene spesso descritta come quella di una *forza* che genera o produce immancabilmente l'effetto; 2° la forma di una connessione *empirica* o temporale, per la quale l'effetto non è deducibile dalla causa, ma è tuttavia prevedibile in base ad essa per la costanza e uniformità del rapporto di successione. Questa conce-

zione elimina dal rapporto causale l'idea di forza. Ad entrambe queste forme è comune la nozione della prevedibilità univoca cioè infallibile dell'effetto, a partire dalla causa, e perciò pure la nozione della *necessità* del rapporto causale.

1° La prima forma della nozione di causa può dirsi che cominci con Platone, il quale considera la causa come il principio per il quale una cosa è, o diventa, ciò che è. In tal senso egli afferma che la vera causa di una cosa è ciò che per la cosa è « il meglio », cioè l'idea o lo stato perfetto della cosa stessa e, per es., la causa del due è la dualità, di ciò che è grande la grandezza, di ciò che è bello la bellezza; e in generale il bene è causa di ciò che c'è di bene nelle cose e delle cose stesse (*Fed.*, 97 c sgg., spec. 101 c). Accanto a queste cause « prime » o « divine » Platone ammise poi le *concause* che sono le limitazioni che l'opera creativa del demiurgo incontra e costituiscono gli elementi di necessità del mondo stesso (*Tim.*, 69 a). Ma la prima vera analisi della nozione di causa si trova in Aristotele. Per primo Aristotele afferma (*Fis.*, I, 1, 184 a 10) che conoscenza e scienza consistono nel rendersi conto delle cause e non sono nulla fuori di questo. Ma nello stesso tempo egli nota che, se chiedere la causa significa chiedere il *perchè* di una cosa, questo perchè può essere diverso e ci sono quindi varie specie di cause. In un primo senso, è causa ciò di cui una cosa è fatta e che rimane nella cosa, per es., il bronzo è causa della statua e l'argento della coppa. In un secondo senso, la causa è la forma o il modello, cioè l'*essenza* necessaria o *sostanza*, (v.) di una cosa. In questo senso è causa dell'uomo la natura razionale che lo definisce. In un terzo senso, è causa ciò che dà inizio al mutamento o alla quiete: e, per es., l'autore di una decisione è la causa di essa, il padre è causa del figlio e in generale ciò che produce il mutamento è causa del mutamento. In un quarto senso, la causa è il fine e, per es., la salute è la causa per cui si passeggia (*Ibid.*, II, 3, 194 b 16; *Met.*, V, 2, 1013 a-b). Causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale sono perciò tutte le cause possibili, secondo Aristotele. Tre teoremi fondamentali chiariscono questa teoria aristotelica della causa. Essi sono: 1° la contemporaneità della causa attuale col suo effetto, per es., dell'azione costruttiva dell'architetto e della casa: contemporaneità che non si verifica per la causa potenziale; 2° la gerarchia delle cause per la quale bisogna cercare sempre la causa più alta: per es., l'uomo costruisce perchè è costruttore, ma è costruttore per l'arte di costruire; quest'arte è perciò la causa più alta; 3° l'omogeneità della causa e dell'effetto per la quale i generi sono causa dei generi, le cose particolari delle cose particolari, lo scultore della statua, le cose attuali di cose attuali, le cose possibili di cose possibili (*Fis.*, II, 3, 195 b 16 sgg.).

Ma l'avvertenza fondamentale è che le quattro cause non sono sullo stesso piano: c'è una causa prima e fondamentale, un *perchè* privilegiato, che è quello dato dall'essenza razionale della cosa, dalla sostanza (*De part. an.*, I, 1, 639 b 14). La sostanza è l'essenza necessaria, eternamente attuale, principio di realtà, quindi anche del divenire in quanto il divenire è il passaggio dalla potenza all'atto. Dalla sostanza dipende la necessità causale. « Nelle cose artificiali, dice Aristotele, la causa essendo questa tal cosa, bisogna necessariamente che tali altre cose siano fatte o esistano. Così pure in natura, se l'uomo è questo, farà queste cose e se fa queste cose, ne accadranno altre » (*Fis.*, II, 9, 200 a 35). In altri termini la necessità per cui una causa qualunque (di quelle che Aristotele distingue) agisce è la necessità stessa per cui una sostanza (per es., l'uomo come animale razionale) è quella che è. La necessità causale è dunque la stessa necessità dell'essere in quanto essere, dell'essere sostanziale: la necessità per cui ciò che è non può essere diverso da com'è. A questa necessità sfugge soltanto ciò che è accidentale o casuale (v. CASO).

La dottrina di Aristotele dimostra la stretta connessione tra la nozione di causa e quella di sostanza. La causa è il principio di intelligibilità perchè comprendere la causa significa comprendere l'articolazione interna di una sostanza, cioè la ragione per cui una sostanza qualsiasi, per es., l'uomo o Dio o la pietra, è quella che è e non può essere o agire diversamente. Per es., se l'uomo è « animale ragionevole », ciò che egli è o fa, dipende dalla sua sostanza così definita, che opera come forza irresistibile a produrre le determinazioni del suo essere e del suo agire.

Come forza produttiva, cioè come « ciò per il cui agire nasce un effetto » intesero la causa gli Stoici. Secondo Sesto Empirico (*Ipot. Pirr.*, III, 14-15) essi distinsero tra le cause, le sinettiche, le concausali e le cooperanti. Le *sinettiche* sono le cause vere e proprie « presenti le quali, è presente l'effetto, tolte o diminuite le quali, è tolto o diminuito anche l'effetto ». Le *concausali* sono le cause che si rafforzano a vicenda nella produzione di un effetto, come nel caso di due buoi che tirano l'aratro. La *cooperante* è infine la causa che arreca una piccola forza in virtù della quale l'effetto si produce con facilità: come quando a due che portano con fatica un peso si aggiunge un terzo che aiuta a sostenerlo. Ma la causa per eccellenza è, per gli Stoici, quella sinettica, e in questo senso Dio è causa e costituisce il principio attivo del mondo (DIOG. L., VII, 134; SENECA, *Ep.*, 65, 2).

La filosofia medievale poco o nulla ha innovato al concetto della struttura causale (perchè sostanziale) del mondo. Il suo contributo maggiore è l'elaborazione del concetto di causa prima in un senso diverso da quella aristotelica, cioè non come tipo di causa fondamentale ma come primo anello della catena causale. L'elaborazione di questo concetto era stata opera della Scolastica araba e in particolare di Avicenna. Esso sostituisce alla struttura sostanziale dell'universo, della quale la C. costituirebbe la necessità intrinseca, l'ordinamento gerarchico delle cause che fanno capo alla Causa prima. Dice infatti S. Tommaso (*S. Th.*, II, 1, q. 19, a. 4): « In tutte le cause ordinate, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, perchè la causa seconda non agisce se non in virtù della causa prima ». Il teorema fondamentale che regola questa universale concatenazione causale e il suo carattere gerarchico, è quello che S. Tommaso esprime dicendo: « Quanto più una causa è alta, tanto più si estende il suo potere causale » (*Ibid.*, I, q. 65, a. 3): teorema di schietta origine neo-platonica; giacchè i neo-platonici appunto avevano riconosciuto insieme con il carattere universale della necessità causale la gerarchia delle cause stesse a partire dalla causa prima (PROCLO, *Ist. teol.*, 11). Un portato di questa dottrina si può vedere nell'*occasionalismo* (v.) per il quale l'unica vera causa è Dio e le cosiddette cause seconde o finite sono soltanto occasioni di cui Dio si serve per mandare ad effetto i suoi decreti (MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, VI, 2, 3).

Il concetto aristotelico-arabo di un ordine necessario nel mondo, nel quale tutti gli eventi trovino il loro posto e la loro concatenazione causale viene difeso, nel Rinascimento, dagli aristotelici come presupposto essenziale del loro naturalismo. Così Pomponazzi intende riportare anche gli eventi più straordinari e miracolosi all'ordine necessario della natura; e si avvale, per farlo, del determinismo astrologico degli Arabi (*De incantationibus*, 10). La nozione di un ordine causale del mondo (qualche volta ricondotto a Dio come a prima causa), secondo il concetto neo-platonico e medievale, forma anche il presupposto e lo sfondo del primo organizzarsi della scienza con Copernico, Keplero e Galilei. Questo sfondo viene espresso in termini meccanistici da Hobbes e in termini teologici da Spinoza, ma rimane lo stesso. Hobbes ritiene che il rapporto causale si riduce all'azione di un corpo sull'altro e che perciò la causa sia ciò che genera o distrugge un certo stato di cose in un corpo (*De corp.*, IX, 1). La causa perfetta, cioè da cui l'effetto infallibilmente segue è l'aggregato di tutti « gli accidenti attivi » quanti sono: con essa l'effetto è già dato (*Ibid.*, IX, 3). La concatenazione dei movimenti costituisce l'ordinamento causale del mondo. Dal suo canto Spinoza, come vede in Dio la sola sostanza, così vede in lui la sola causa; dalla quale tutte le cose e gli eventi del mondo (i « modi » della Sostanza) derivano con necessità geometrica (*Et.*, I, 29). La necessità causale che per Hobbes è una concatenazione dei movimenti, per Spinoza è una concatenazione di ragioni, cioè di verità che costituiscono una catena ininterrotta. D'altronde il carattere meccanico della C. non diminuisce, agli occhi di Hobbes, la natura razionale di essa: chè anzi Hobbes vede nel meccanismo la sola spiegazione razionale del mondo, nel corpo e nel movimento i due soli princìpi di spiegazione, e non riconosce altre realtà fuori di essi. Ciò accade perchè in Hobbes, come in Spinoza, prevale l'identificazione accettata da Cartesio di causa con ragione. La causa è ciò che *dà ragione* dell'effetto, ne dimostra o giustifica l'esistenza o le determinazioni. Così Cartesio la concepisce quando, definendo *analitico* il metodo da lui adoperato, afferma che esso « fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause » (*Secondes Réponses*). Il che vuol dire che la causa è ciò che consente di *dedurre* l'effetto. Che spiegare mediante la causa significhi « dar ragione » di ciò che esiste, è il significato di quel « principio di ragion sufficiente » che fu formulato da Leibniz come base delle verità di fatto. « Niente accade, disse Leibniz (*Théod.*, § 44) senza che ci sia una causa o almeno una ragione determinante, cioè qualcosa che possa servire a render ragione *a priori* perchè ciò che esiste esiste piuttosto che non, e perchè esiste così e non in un altro modo ». Indubbiamente questo punto di vista non costituiva una novità nella storia della nozione di causa; la preminenza riconosciuta da Aristotele alla sostanza come essenza razionale (*logos*) o forma significava appunto l'esigenza che la causa costituisca la ragione della cosa o, in altre parole, renda conoscibile *a priori*, cioè *deducibile*, l'esistenza e i caratteri della cosa stessa. Quando Leibniz dice che la natura di una « sostanza individuale » basta « a comprendere e a farne *dedurre* tutti i predicati del soggetto cui essa è attribuito » (*Discours de Métaphysique*, § 8) egli considera quella natura come la ragione o la causa dei caratteri e dell'esistenza della sostanza individuale i quali possono essere conosciuti *a priori*, cioè dedotti da essa. In queste notazioni di Leibniz si esprime con tutta chiarezza l'esigenza che già Aristotele aveva affacciato: che la causa, e in particolare la « causa prima » (nel senso aristotelico, non medievale) costituisca il principio della deduzione di tutti i suoi effetti possibili (v. FONDAMENTO).

Questo concetto continua nella filosofia moderna ad essere partecipato sia da dottrine idealistiche

o aprioristiche, sia da dottrine materialistiche e meccanistiche. Fichte identifica la C. con l'attività creativa dell'Io infinito che si dispiega e realizza secondo un'assoluta necessità razionale (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4, C-D). Hegel considera la causalità come la sostanza stessa « in quanto è riflessa in sè » (*Enc.*, § 153) cioè internamente articolata nella sua necessità. « La causa va perduta nel suo altro, nell'effetto; l'attività della sostanza causale va perduta nel suo operare », egli dice (*Wissenschaft der Logik*, III, 2, 1 B). Ma la sostanza causale è poi la ragione stessa, è cioè la realtà nella sua essenza spiegata. In queste notazioni la C. o appare identica alla razionalità sostanziale del mondo o è ritenuta come una sua parte, momento o manifestazione. Essa serve di volta in volta a definire la natura della razionalità o a essere definita da essa. Hegel prendendo lo spunto dall'etimo della parola *Ur-sache* (causa) vede nella causa la « cosa originaria » (*Enc.*, § 153) cioè la cosa che è l'origine o il principio delle altre o da cui le altre derivano: derivano, s'intende, razionalmente in modo da costituire, insieme con essa, il sistema totale della ragione. Qui il senso assegnato alla C. è quello di razionalità pura e il senso assegnato alla razionalità è quello della deducibilità necessaria. Il rapporto causale è un rapporto di deduzione. Dalla causa deve potersi dedurre l'effetto, e lo si deduce difatti.

All'incirca nello stesso periodo gli scienziati elaboravano, sulla base della spiegazione meccanica del mondo, un concetto di C. analogo a quello di Hegel, cioè coincidente con esso nella sua natura di rapporto di deducibilità. L'astronomo Laplace così esprimeva l'ideale della spiegazione causale nella sua *Teoria analitica delle probabilità* del 1812. « Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e la causa di quello che seguirà. Un'intelligenza che, per un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse abbastanza vasta per sottomettere questi dati al calcolo, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli del più leggero atomo: niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi ». Queste parole rimasero l'insegna della scienza dell'800 e bene esprimono la stretta connessione che l'interpretazione razionalistica della C. ha stabilito da Cartesio in poi, della C. stessa con la previsione infallibile e della previsione infallibile con la deduzione *a priori*. Esse esprimono difatti l'ideale di un sapere che può prevedere ogni avvenimento futuro, piccolo o grande che sia, deducendolo mediante leggi immutabili e necessarie. Alcuni decenni più tardi Claude Bernard nella sua *Introduzione allo studio della medicina sperimentale* (1865) escludeva, obbedendo allo stesso ideale, che la scienza pur nella sua radicale esigenza di critica, potesse mettere in dubbio il principio causale che egli chiamava principio del determinismo assoluto. « Il principio assoluto delle scienze sperimentali, egli diceva (*Introduction*, I, 2, 7) è un determinismo necessario e cosciente nelle condizioni dei fenomeni. Se un fenomeno naturale, quale che sia, è dato, mai uno sperimentatore potrà ammettere che vi sia una variazione nell'espressione di quel fenomeno, senza che nello stesso tempo siano sopravvenute condizioni nuove nella sua manifestazione: in più egli ha la certezza *a priori* che queste variazioni sono determinate da rapporti rigorosi e matematici. L'esperienza ci mostra soltanto la forma dei fenomeni; ma il rapporto di un effetto con una causa determinata è necessario e indipendente dall'esperienza, e forzatamente matematico e assoluto ». Ma nonostante queste affermazioni così recise di uno dei maggiori scienziati e metodologi della scienza dell'800, la scienza stessa seguì un altro corso, rispetto all'elaborazione e all'uso della nozione di causalità. I progressi del calcolo delle probabilità, alcune teorie fisiche (specialmente la teoria cinetica dei gas), poi la meccanica quantistica, fecero un posto sempre maggiore alla nozione di probabilità e da ultimo, appunto la meccanica quantistica tende a sostituire l'uso di questa nozione a quella di C. che pareva indispensabile agli scienziati e ai metodologi dell'800. Si può dire che l'ultima manifestazione filosofica della teoria classica della C. è la dottrina di Nicolai Hartmann che, pur considerando la realtà divisa in piani stratificati ognuno dei quali obbedisce a un suo proprio determinismo, modella ogni tipo o forma di determinismo sulla C. necessaria della fisica ottocentesca, intesa nella sua forma più rigorosa, come negativa di ogni possibilità o libertà (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938).

2° La seconda forma che la nozione di C. ha assunto nella storia della filosofia è quella che la riduce sostanzialmente al rapporto di prevedibilità certa. Le critiche che, a rari intervalli la nozione di C. ha incontrato nella filosofia antica, tendono a ridurre questa nozione a quella di successione o di connessione cronologica *costante*, base della prevedibilità degli eventi. Così il filosofo arabo Al Gazali (sec. XI) nell'intento di riservare solo a Dio il potere causale, negandolo alle cose, osservò che l'unico legame accertabile tra le cose è una certa connessione temporale e che, per es., diciamo che la combustione è causata dal fuoco unicamente perchè sopravviene insieme col fuoco (AVERROÈ, *Destructio destructionum*, I, dub. 3). Con altri in-

tenti Ockham nel XIV secolo anticipava la critica di Hume affermando che la conoscenza di una cosa non porta con sè a nessun titolo la conoscenza di una cosa diversa sicchè « una proposizione come ' il calore riscalda ' in nessun modo si può dimostrare per sillogismo, ma la conoscenza di essa si può ottenere solo per esperienza; giacchè se non si esperimenta che alla presenza del calore segue il calore in un'altra cosa, non si può sapere che il calore produce calore più di quanto si sappia che la bianchezza produce bianchezza » (*Summa Log.*, III, 2, 38). Qui è anticipato chiaramente il punto fondamentale della critica di Hume, cioè l'indeducibilità dell'effetto dalla causa. Hume comincia infatti col negare proprio che ci sia tra causa ed effetto un tale rapporto.

« Noi ci illudiamo, dice Hume, che se fossimo condotti all'improvviso su questo mondo potremmo sùbito *dedurre* che una palla di biliardo può comunicare il movimento ad un'altra ». Ma in realtà « anche supponendo che mi nasca per caso il pensiero del movimento della seconda palla quale risultato del loro urto, io potrei concepire la possibilità di altri mille avvenimenti differenti, per es., che entrambe le palle rimanessero ferme o che la prima se ne tornasse indietro diritta o scappasse da uno dei lati in una direzione qualsiasi. Tutte queste supposizioni sono coerenti e concepibili; e quella che l'esperienza dimostra vera non è più coerente e concepibile delle altre ». La conclusione è che « tutti i nostri ragionamenti *a priori* non potranno mostrare alcun diritto a questa preferenza »; e che « invano pretenderemmo di predire qualche singolo avvenimento, o inferire qualche causa o effetto, senza l'aiuto dell'osservazione e dell'esperienza » (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). L'osservazione e l'esperienza, tuttavia, con la ripetizione di certi avvenimenti simili, cioè con le uniformità che rivelano, fanno nascere l'abitudine a credere che tali uniformità si verificheranno anche nel futuro e rendono pertanto possibile la previsione su cui è fondata la vita quotidiana. Ma questa previsione, secondo Hume, non è giustificata da nulla. Anche dopo che l'esperienza è stata fatta, la connessione tra causa ed effetto rimane arbitraria (giacchè causa ed effetto rimangono due avvenimenti distinti) sicchè rimane arbitraria la previsione fondata su quella connessione. « Il pane che prima mangiavo mi nutriva; cioè un corpo con certe qualità sensibili era dotato di segrete forze in quel tempo; ma ne segue che un altro pane debba nutrirmi pure in un altro tempo e che qualità sensibili simili debbano essere sempre accompagnate da eguali forze segrete? La conseguenza non sembra affatto necessaria » (*Ibid.*, IV, 2). La conclusione di Hume è che il rapporto causale è ingiustificabile e che la credenza in esso si può spiegare solo con l'istinto, cioè col bisogno di vivere che la richiede. Quest'analisi di Hume ha proposto il problema della C. nella forma che esso conserva ancora nella filosofia contemporanea. Il criterio adoperato da Hume per dimostrare l'insufficienza della teoria classica è quello della prevedibilità. Il rapporto causale deve rendere prevedibile l'effetto; ma nessuna deduzione *a priori* può rendere prevedibile un effetto qualsiasi; la deduzione è perciò incapace di fondare il rapporto causale. La ripetizione empiricamente osservabile di una connessione tra due eventi è allora l'unico fondamento per asserire un rapporto causale e il modo in cui essa renda possibile tale asserzione è il problema che oggi è alla base di tutte le nostre nozioni di C., di condizionamento, di induzione, di probabilità, ecc. Kant credette bensì di aver risposto al dubbio di Hume sul valore della C. facendo della C. stessa una *categoria* (v.) cioè un concetto *a priori* dell'intelletto applicabile a un contenuto empirico e determinante la connessione e l'ordinamento obiettivo di tale contenuto. Ma in realtà questa soluzione non poteva che postulare nella forma di un concetto *a priori* e quindi di un « principio puro dell'intelletto » (la seconda analogia dell'esperienza) la soluzione del problema proposto da Hume, senza toglierne la difficoltà. Quando Kant dice che la natura non potrà mai smentire il principio di causa perchè per esser natura deve essere pensata come natura e la causalità è una condizione del pensiero (*Crit. R. Pura*, § 26; *Prol.*, § 36) egli non fa che dire che la natura, per esser tale, deve essere ordinata dai rapporti causali, cioè non fa che dare una definizione della natura che già include questo rapporto. Pertanto la soluzione kantiana, per quanto ovviamente suggerita dalla esigenza di salvare o garantire la validità della scienza newtoniana fondata sulla nozione di causa, ha il carattere di una soluzione verbale e di un camuffato dogmatismo. Ad indebolire questo dogmatismo contribuirono tuttavia nell'800 il riconoscimento del carattere antropomorfico del concetto di causa e, dalla fine dell'800 ai nostri giorni, le limitazioni crescenti che l'uso di questo concetto ha trovato nel pensiero scientifico. Sul primo punto ci limiteremo a riportare l'opinione di Nietzsche, secondo il quale la nozione di causa non è che la trascrizione simbolica della volontà di potenza, cioè del sentimento interno di forza o di espansione gioiosa. « Fisiologicamente, dice Nietzsche, l'idea di causa è il nostro sentimento di potenza, in ciò che si chiama volontà; e l'idea dell'effetto è il pregiudizio di credere che il sentimento di potenza sia la stessa potenza motrice. La condizione che accompagna un evento e che è già un effetto di quest'evento, è proiettata come ' ragion sufficiente '

di esso ». In realtà per Nietzsche l'intera concezione meccanica del mondo non è che un linguaggio simbolico per esprimere « la lotta e la vittoria di certe quantità di volontà » (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 296). Questa connessione della nozione di C. in quanto forza produttiva con l'esperienza interna dell'uomo e cioè come trascrizione o concettualizzazione antropomorfica, fu sostenuta nell'800 da numerosi filosofi per quanto fosse stata criticata e rigettata da Hume (*Inq. Conc. Underst.*, VII, 1). Si cercò perciò di « purificare » la nozione di C. dai suoi riferimenti antropomorfici; e il più importante tentativo in questo senso fu fatto da Comte. Egli ritenne che l'idea stessa di causa quale forza produttiva o agente fosse propria di uno stato sorpassato della scienza, cioè dello stato metafisico; e ritenne invece propria dello stato positivo la nozione di causa come « relazione invariabile di successione e di simiglianza tra i fatti ». Tale nozione bastava infatti, secondo Comte, a rendere possibile il còmpito essenziale della scienza che è quella di prevedere i fenomeni in vista di poterli utilizzare: il rapporto costante, una volta riconosciuto e formulato in una *legge*, rende possibile prevedere un fenomeno quando si verifica quello con il quale essa è collegato; e la previsione rende a sua volta possibile agire sui fenomeni stessi (*Cours de Phil. positive*, I, cap. I, § 2). Questo concetto della previsione come còmpito fondamentale della scienza, che Comte derivava da Bacone ma ch'egli ha fatto ampiamente prevalere nell'indagine moderna, doveva diventare dominante come criterio della validità e dell'efficacia della scienza e quindi anche della portata e del significato del principio di causalità. E la nozione di C. e quella di previsione furono da Comte e rimasero, dopo di lui, strettamente congiunte. Mach che parte da questa congiunzione fra le due nozioni vuole sostituire al concetto tradizionale di causalità il concetto matematico di *funzione*, cioè di « dipendenza dei fenomeni tra loro o più esattamente dipendenza dei caratteri distintivi dei fenomeni tra loro » (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ed., 1922, pag. 74). Tuttavia nè Comte nè Mach mettono in dubbio il carattere necessitante della C. e il determinismo rigoroso che essa comporta nel mondo dei fenomeni naturali. Conseguentemente, essi non mettono in dubbio la prevedibilità certa e infallibile dei fatti naturali di cui siano conosciuti i rapporti causali. Soltanto gli sviluppi della scienza contemporanea hanno messo in dubbio queste due cose e hanno perciò provocato la crisi definitiva della nozione di causalità.

Nella seconda metà dell'800 la formulazione matematica della teoria cinetica dei gas, dovuta a Maxwell e a Boltzmann, servì a interpretare staticamente il secondo principio della termodinamica, secondo il quale il calore passa soltanto da un corpo a temperatura più alta ad un corpo a temperatura più bassa. La teoria cinetica interpretava questo fatto come un caso di probabilità statistica; e per la prima volta la nozione di probabilità, che era stata fino allora limitata nel dominio della matematica, veniva utilizzata nel dominio della fisica. Tuttavia la teoria cinetica dei gas non rappresentava ancora una infrazione al principio di C. dominante in tutto il resto della fisica. Soltanto con gli sviluppi della fisica subatomica e con la scoperta dovuta a Heisenberg del *principio d'indeterminazione* (1927) il principio di C. subiva un colpo decisivo. L'impossibilità, stabilita da tale principio, di misurare con precisione una grandezza senza scapito della precisione nella misura di un'altra grandezza collegata, rende impossibile predire con certezza il comportamento futuro di una particella subatomica e autorizza soltanto previsioni probabili, fondate su accertamenti statistici, del comportamento di tali particelle. In conseguenza di ciò, la fisica tende oggi a considerare gli stessi rapporti di prevedibilità nel campo degli oggetti macroscopici, che hanno dato origine al principio di C., come casi particolari di previsioni probabili. Scriveva Heisenberg nel 1930: « La nostra descrizione abituale della natura e particolarmente il pensiero di una rigorosa C. negli eventi della natura riposano sull'ammissione che sia possibile osservare il fenomeno senza influenzarlo in modo sensibile... Nella fisica atomica tuttavia a ogni osservazione è connessa in generale una perturbazione finita e fino a un certo punto incontrollabile, cosa questa che era da attendersi fin da principio nella fisica delle più piccole unità esistenti. Poichè d'altra parte ogni descrizione spazio-temporale di un evento fisico è legata ad una osservazione dell'evento, ne segue che la descrizione spazio-temporale degli eventi da un lato e la classica legge causale dall'altro, rappresentano due aspetti complementari, escludentisi a vicenda, degli avvenimenti fisici (*Die physikalischen Prinzipien der Quantumtheorie*, IV, § 3). Nel 1932 von Neumann così riassumeva lo stato della questione: « In fisica macroscopica, non c'è alcuna esperienza che provi il principio di C., perchè l'ordine causale apparente del mondo macroscopico non ha altra origine all'infuori della legge dei grandi numeri e ciò del tutto indipendentemente dal fatto che i processi elementari (che sono i veri processi fisici) seguano o meno leggi di C.... È solo alla scala atomica, nei processi elementari, che la questione della C. può realmente essere oggetto di discussione; ma, ad una tale scala, allo stato attuale delle nostre conoscenze, tutto è contro di essa, perchè la sola teoria formale che si accordi press'a poco con l'esperienza e la riassuma, è la

meccanica quantistica ed essa è in pieno conflitto logico con la C. ... Non v'è oggi alcuna ragione che permetta di affermare l'esistenza della C. in natura e nessuna esperienza può darcene la prova » *Les fondements mathématiques de la mécanique quantique*, trad. franc., 1947, pag. 143 sgg., 223-224, ecc.). Parecchi anni più tardi Reichenbach (*Theory of Probability*, 1949, pag. 10) ha affermato: « Lo sviluppo storico della fisica conduce al risultato che il concetto di probabilità è fondamentale in tutte le asserzioni circa la realtà e che strettamente parlando non è possibile una sola asserzione circa la realtà, la cui validità possa essere asserita con più che probabilità ». Questi sviluppi della scienza hanno reso inutili le discussioni dei filosofi circa il fondamento, la portata e i limiti del principio di causa. Questo principio non viene più adoperato, nè nella sua forma classica nè nella sua forma moderna: il concetto del sapere o della scienza come « conoscenza delle cause » è entrato in crisi ed è stato praticamente abbandonato dalla scienza stessa. Una nuova terminologia si va formando, nella quale i termini di *condizione* (v.) e *condizionamento* (v.), definibili mediante i procedimenti in uso nelle varie discipline scientifiche, prendono il posto del venerando e ormai inservibile concetto di causa.

**CAUSA STRUMENTALE** (lat. *Causa strumentalis*). Aggiunta alle quattro cause di Aristotele (v. CAUSALITÀ) dal medico Galeno, che tuttavia ammetteva la superiorità della C. finale sopra tutte le altre, essa designa ciò che è C. per virtù di qualche altra cosa come l'aria che può esser C. del calore perchè è riscaldata a sua volta dal fuoco (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 45, a. 5).

**CAUSA SUI.** 1. La libertà come autodeterminazione. In questo senso la nozione risale ad Aristotele (*Et. Nic.*, III, I, 110 a) ed è stata costantemente adoperata per definire la libertà assoluta o incondizionata (v. LIBERTÀ).

2. Plotino aveva definito l'Intelligenza come « l'opera della sua stessa attività » (ἑαυτοῦ ἐνέργημα) in quanto « ha l'essere da se stessa e per se stessa » (*Enn.*, VI, 8, 16). Attraverso il neo-platonismo arabo e specialmente Avicenna, nonchè la tradizione della filosofia giudaica, questo concetto giunge a Spinoza, che dà inizio alla sua *Etica* con la definizione di esso: « Intendo per C. di sè ciò la cui essenza implica l'esistenza o ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente » (*Et.*, I, def. 1). Si tratta di una delle tante espressioni della necessità della natura divina, secondo il concetto che appunto il neo-platonismo arabo ha dato di *Dio* (v.). Hegel ha ripreso l'espressione spinoziana; ed ha aggiunto che ogni C. è « in sè e per sè C. sui » in quanto si riduce alla C. infinita che è la sostanza razionale del mondo (*Enc.*, § 153). Questo è quanto lo stesso Spinoza intendeva dire. L'uso di questa nozione per designare la divinità è perciò moderno e collegato con l'orientamento panteistico; come appare chiaro dalla osservazione di Hegel (*l. c.*) che *C. sui* è equivalente a *effectus sui.*

**CAVERNA, IDOLI DELLA.** V. IDOLI.

**CAVERNA, MITO DELLA.** Il mito esposto da Platone nel VII libro della *Repubblica*, secondo il quale, la condizione degli uomini nel mondo è simile a quella di schiavi legati in una C. che possono scorgere solo le ombre, proiettate sul fondo, delle cose e degli esseri che sono al di fuori. La filosofia è, in primo luogo, l'uscita dalla C. e l'osservazione delle cose reali e del principio della loro vita e della loro conoscibilità, cioè del Sole (il *bene* [v.]); e, in secondo luogo, il ritorno alla C. e la partecipazione alle opere e ai valori propri del mondo umano (*Rep.*, 519 c-d).

**CAVILLO** (lat. *Cavillatio*; ingl. *Cavil*). Il termine fu proposto da Cicerone come traduzione della parola greca *sophisma* che fu in séguito tradotta comunemente con *fallacia* (v.) (*De Orat.*, II, 54, 217; cfr. SENECA, *Ep.*, 111; QUINTILIANO, *Inst. Or.*, IX, 1, 15). Il termine veniva ancora ricordato in questo senso nel sec. XVII (cfr. JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, 1638, VI, 1, 16).

**CELANTES.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il sesto modo della prima figura del sillogismo e precisamente quello che consiste di una premessa universale negativa, di una premessa universale affermativa e di una conclusione universale negativa, come nell'es.: « Nessun animale è pietra, Ogni uomo è animale, Dunque nessuna pietra è uomo » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.08).

**CELARENT.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il secondo modo della prima figura del sillogismo, precisamente quello che consiste di una proposizione universale negativa, di una proposizione universale affermativa e di una conclusione universale negativa, come, ad es., « Nessun animale è pietra, Ogni uomo è animale, Dunque nessun uomo è pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.07).

**CERTEZZA** (gr. βεβαιωτής; lat. *Certitudo*; inglese *Certitude*, *Certainty*; franc. *Certitude*; tedesco *Gewissheit*). La parola ha due significati fondamentali: 1° la sicurezza soggettiva della verità di una conoscenza; 2° la garanzia che una conoscenza offre della sua verità. La parola ha avuto, nel suo uso storico, e tuttora conserva, entrambi i significati, per i quali l'inglese ha due parole diverse: *certitude* che si riferisce al primo e *certainty* che si riferisce al secondo. I due significati non sempre costituiscono alternative escludentisi, ma spesso

sono complementari. Tuttavia nel pensiero classico, prevale il secondo significato, quello oggettivo; e la garanzia cui si fa allusione è la saldezza o stabilità della conoscenza vera. Secondo questo concetto, che Platone ha espresso nel modo più chiaro, la stabilità della conoscenza dipende dalla stabilità del suo oggetto; sicchè si possono conoscere stabilmente (cioè con C.) solo le cose stabili, mentre le cose non stabili, cioè mutevoli, possono essere oggetto solo di conoscenza probabile (*Tim.*, 29 b-c; *Fileb.*, 59 b). La C. in questo senso non è che un attributo della verità: è il carattere stabile, cioè non soggetto a smentite, della verità stessa. Nello stesso senso intesero la C. Aristotele (*Met.*, IV, 1008 a 16; 1011 b 13; ecc.) e Sesto Empirico: il quale ultimo associa la C. alla verità e alla scienza (*Ip. Pirr.*, I, 191; II, 214; *Adv. math.*, VII, 151, ecc.).

La nozione soggettiva della C. e i problemi ad essi inerenti nacquero quando, coll'importanza attribuita dal Cristianesimo alla fede, fu riconosciuta la possibilità di una sicurezza soggettiva del sapere, non garantita da un criterio oggettivo di verità. Ma ovviamente il riconoscimento di questa possibilità conduceva non a negare ma a riconoscere l'altra possibilità, della garanzia obiettiva. I due concetti di C. vengono perciò sempre chiariti assieme e complementarmente, nella tradizione filosofica. S. Tommaso distingue due modi di considerare la certezza. Il primo consiste nel considerare la *causa* di essa e sotto questo aspetto la fede è più certa della sapienza, della scienza e dell'intelletto perchè si fonda sulla verità divina, mentre queste tre cose si fondano sulla ragione umana. Nel secondo modo, la C. si può considerare dalla parte dell'*oggetto* (*subiectum*) e in questo modo è più certo l'oggetto che più s'adatta all'intelletto umano ed è meno certa la fede (*S. Th.*, II, 2, q. 4, a. 8). Ovviamente, la C. considerata nella sua causa è la C. soggettiva cioè la sicurezza soggettiva della verità della credenza mentre la C. considerata nel suo oggetto è la C. oggettiva; e difatti S. Tommaso attribuisce la prima C. all'azione della volontà, non a quella della ragione (*Ibid.*, II, 2, q. 2, a. 1, ad 3°). La filosofia moderna ha, con Cartesio, identificato verità e C.: la prima regola cartesiana « Non accettare per vero se non ciò che si riconosce evidentemente come tale » stabilisce infatti questa identità, della quale il *Cogito* stesso è l'atto o la manifestazione in quanto fa della C. che l'io ha della propria esistenza il principio stesso della verità. Questa identità è anche evidente in Locke che distingue la « C. della verità » che si ha quando le parole sono unite in modo da esprimere esattamente la concordanza o la discordanza delle idee per cui stanno, e la « C. della conoscenza » che consiste nel cercare questa concordanza o discordanza nella proposizione che la esprime (*Saggio*, IV, 6, 3). Qui come elemento della verità viene incluso il rapporto con l'espressione linguistica, ma la C. rimane identica con la verità. « Chiamiamo conoscere, dice Locke, l'esser certi della verità di una proposizione » (*Ibid.*, IV, 6, 3). Queste notazioni furono accettate da Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 3) il quale però distingueva anche dalla « C. assoluta », che verisimilmente comprende le due specie di C. distinte da Locke, la *C. morale* che può essere raggiunta dalle prove della verità della religione (*Théod.*, Discours, § 5). Contro l'identità cartesiana del vero e del certo (che Spinoza riconfermava con il suo teorema « chi ha un'idea vera sa con ciò stesso di averla » (*Et.*, II, 43) e analogamente alla distinzione di Leibniz tra C. assoluta e C. morale, sta la dottrina di Vico che distingue il vero che s'identifica col fatto (in quanto si può conoscere con verità solo ciò che si fa e di cui perciò si sa la *causa*) dal *certo*, che è fondato sulla tradizione e sulla autorità e che, non essendo suscettibile di dimostrazione necessaria, ha il rango del probabile. « Gli uomini che non sanno il vero delle cose, egli dice, procurano d'attenersi al certo perchè, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza » (*Scienza Nuova*, 1744, degn. 9). La filosofia, secondo Vico, non può fondarsi, come pretendono i cartesiani, soltanto sul vero ma deve utilizzare anche il certo che è costituito dall'insieme delle conoscenze apprestate da quelli che Vico chiama « filologi », cioè dagli storici, dai critici, dai grammatici, che si sono occupati dei costumi, delle leggi e dei linguaggi dei popoli (*Ibid.*, degn. 10). Ma in generale l'identificazione tra C. e verità è rimasta salda nella filosofia moderna. Kant ha chiamato C. la credenza oggettivamente sufficiente cioè sufficientemente garantita come vera (*Crit. R. Pura*, Canone della ragion pura, sez. 3). Egli ha distinto inoltre la C. *empirica*, che può essere *originaria*, cioè connessa con la propria esperienza storica o *derivata* da un'esperienza altrui; e la C. *razionale* che si distingue da quella empirica per la « coscienza della necessità » e si può quindi chiamare apodittica (*Logik*, Intr., § IX). Hegel stesso ha accettato l'identificazione di C. e di conoscenza e ha così illustrato i due aspetti, soggettivo e oggettivo, della C. sensibile: « Nella C. sensibile, un momento è posto come ciò che semplicemente e immediatamente è, come l'essenza: e questo è l'*oggetto*. L'altro momento è posto come l'inessenziale e mediato, che non è in sè ma mediante qualcosa d'altro: e questo è l'Io, un sapere che sa l'oggetto soltanto perchè l'oggetto è, un sapere che può essere o anche non essere » (*Phaenomen. des Geistes*, I, A, I). Analogamente i due significati sono stati distinti e accettati

da Husserl che ha considerato il fenomeno della C. come originario, connesso con lo stesso atteggiamento della credenza e l'ha perciò chiamato *Urdoxa* o *Urglaube* (*Ideen*, I, § 104). Si è parlato ancora, sull'esempio di Leibniz, di «C. morale» (OLLÈ-LAPRUNE, *La certitude morale*, 1880) per indicare una C. non garantita da un criterio oggettivo o razionale, qual è appunto la C. della fede: ma l'identificazione stabilita dalla filosofia cartesiana tra C. e verità, non è stata più abbandonata. Heidegger l'ha riconfermata per suo conto dicendo: «La C. si fonda nella verità, ossia le appartiene cooriginariamente». E ha distinto i due significati che corrispondono a quello soggettivo e oggettivo di C.: «l'esser certo come modo d'essere dell'Esserci» (cioè dell'uomo) e la C. dell'«ente di cui l'Esserci è certo» che è derivata dalla prima (*Sein und Zeit*, § 52).

**CESARE.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il primo dei quattro modi del sillogismo di seconda figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale negativa, di una premessa universale affermativa e di una conclusione universale negativa come nell'esempio: «Nessuna pietra è animale, Ogni uomo è animale, Dunque nessun uomo è pietra» (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.11).

**CESARISMO** (ted. *Cäsarismus*). Spengler ha così chiamato «quella specie di governo che, malgrado tutte le forme del diritto pubblico, è ancora totalmente sprovvisto di forma nella sua natura interna». Esso si verifica alla fine di certi periodi quando le istituzioni politiche fondamentali sono morte, per quanto minuziosamente conservate nelle loro apparenze: in questi periodi niente ha significato tranne il potere personale esercitato dal Cesare. «È il ritorno di un mondo, che ha raggiunto la sua forma, al primitivo, a ciò che è cosmicamente astorico» (*Der Untergang des Abendlandes*, II, 4, 2, § 14).

**CHIACCHIERA** (ted. *Gerede*). Secondo Heidegger uno dei modi d'essere dell'uomo nella vita quotidiana ed anonima (insieme con la *curiosità* [v.] e l'*equivoco* [v.]). La C. non è un termine dispregiativo ma indica un fenomeno positivo che costituisce uno dei modi (l'inautentico) di comprendere il mondo e di viverci dentro. La C. rompe il rapporto del linguaggio coi fatti. Sicchè ciò che viene detto acquista un carattere d'autorità e si implica che «la cosa stia appunto così come *si dice*» (*Sein und Zeit*, § 35).

**CHIAREZZA e DISTINZIONE** (ingl. *Clearness and Distinctness*; franc. *Clarté et distinction*; ted. *Klarheit und Deutlichkeit*). I due gradi dell'evidenza, nel senso soggettivo in cui è stata intesa da Cartesio in poi. Dice Cartesio: «Chiamo chiara la percezione che è presente e manifesta allo spirito di colui che vi presta attenzione, al modo in cui diciamo chiare le cose che abbiamo presenti dinnanzi all'occhio che le guarda». Si chiama invece distinta la percezione che «essendo chiara, è da tutte le altre così disgiunta e separata da non contenere assolutamente in sè nient'altro che quel che è chiaro» (*Princ. Phil.*, I, 45). Questa distinzione cartesiana non è molto precisa, almeno per quanto riguarda il concetto di distinzione e non la rende più precisa Locke che la riproduce (*Saggio*, II, 29, § 4). L'ha resa invece più precisa Leibniz il quale considera *chiara* la nozione che permette di discernere la cosa rappresentata, oscura quella che non lo consente, come quando ci ricordiamo di un fiore o di un animale che abbiamo visto ma non abbastanza da distinguerlo dagli altri e da riconoscerlo. La distinzione è invece un grado molto superiore di evidenza, e per di più un grado che appartiene specificamente all'evidenza razionale. Difatti è *confusa* una nozione che non consente di distinguere le sue note costitutive e, per es., gli odori, i sapori, i colori, per quanto possano essere chiaramente riconosciuti, non possono essere descritti e definiti in base ai loro tratti costitutivi; tanto è vero che non possiamo spiegare che cosa sia un colore ad un cieco. Invece le nozioni *distinte* sono quelle per le quali possiamo avere la definizione nominale dei loro tratti, cioè l'enumerazione delle loro note sufficienti. Così la conoscenza che ha dell'oro un chimico è una conoscenza distinta. La conoscenza distinta è indefinibile solo quando è prima, cioè inderivabile da altre (*Op.*, edizione Erdmann, pag. 79). La distinzione così stabilita da Leibniz è molto importante perchè è la distinzione stessa tra la conoscenza sensibile e la conoscenza razionale. La conoscenza sensibile può arrivare alla C., ma è sempre confusa; la conoscenza razionale è la conoscenza distinta. La filosofia tedesca da Leibniz a Kant conservò questa distinzione e Kant stesso l'accetta per quanto non la ritenga sufficiente a stabilire la differenza fra la conoscenza sensibile e la conoscenza razionale. Egli dice: «La coscienza delle proprie rappresentazioni, quando basta per differenziare un oggetto da altri si chiama *chiarezza*. Quella invece per cui si chiarisce la composizione delle rappresentazioni, si chiama *distinzione*. Soltanto quest'ultima può far sì che una somma di rappresentazioni diventi una *conoscenza* nella quale venga pensato l'ordine della molteplicità» (*Antr.*, I, § 6).

Questa dottrina della differenza tra C. e distinzione come gradi dell'evidenza, non ha conservato la stessa importanza nella filosofia contemporanea, la quale è ritornata all'antico concetto oggettivistico dell'evidenza. Tuttavia, si avvale ancora del

concetto di C. Husserl per definire la coscienza a cui l'oggetto è dato « puramente in se stesso, esattamente qual è in se stesso... Nel caso della piena oscurità, polo opposto della piena C., niente è giunto a esser dato, e la coscienza è oscura, non più veggente nè offerente in senso proprio » (*Ideen*, I, § 67).

**CHIARIFICAZIONE** (ingl. *Clarification*; francese *Éclaircissement*; ted. *Klärung, Erhellung*). Nell'uso filosofico contemporaneo questo termine ha un significato specifico perchè non significa genericamente « chiarimento » ma indica il processo con cui si porta alla chiarezza concettuale un certo substrato di coscienza o di esperienze vissute. In questo senso appunto Husserl ha parlato di « metodo della C. (*Klärung*) » (*Ideen*, I, § 67, 125). Husserl ha insistito sul fatto che la C. esige che si sia portato all'evidenza il *sottostrato* di essa (le esperienze vissute che la sostengono) in modo da « trasformare ogni elemento morto in vivente, ogni confusione in distinzione, ed anche ogni elemento non intuibile in intuibile » (*Ibid.*, § 125). A sua volta Jaspers ha adoperato il termine *Erhellung* per indicare il rapporto tra esistenza e ragione. La C. è l'esistenza che cerca di divenire evidente a se stessa e così di chiarirsi come ragione. « La C. esistenziale, dice Jaspers, non è conoscenza dell'esistenza ma fa appello alle sue possibilità » (*Vernunft und Existenz*, II, 7). Questo vuol dire che « la ragione non esiste come pura ragione ma è il farsi dell'esistenza possibile » (*Ibid.*, II, 6); e precisamente questo farsi è la chiarificazione.

**CHILIASMO** (ingl. *Chiliasm*; franc. *Chiliasme*; ted. *Chiliasmus*). C. o millenarismo si chiama ogni credenza nell'avvento di un radicale rinnovamento del genere umano e nell'instaurazione di uno stato definitivo di perfezione. L'*Apocalisse* di S. Giovanni è il maggiore documento di una credenza del genere che fu abbastanza frequente nei primi tempi del Cristianesimo e si ripresentò spesso anche nel Medioevo. Gioacchino da Fiore (sec. XII) preconizzò l'imminente avvento di una terza epoca della storia umana, quella dello Spirito Santo (*Concordia Novi et Veteris Testamenti*, IV, 35). Kant ha parlato di un C. filosofico « che spera in uno stato di pace perpetua, fondata in una lega delle nazioni come repubblica mondiale » (*Religion*, I, 3).

**CI** (ted. *Da*). Secondo Heidegger, il *ci* dell'Esser*ci* (Da*sein*) indica non solo il fatto che l'Esserci (= l'uomo) si trova qua o là, cioè in qualche luogo dello spazio, ma specialmente l'apertura dell'uomo alla spazialità, cioè al mondo in generale (*Sein und Zeit*, § 28). In altri termini « Esser*ci* » significa essere nel mondo; e l'essere nel mondo è caratterizzato dalla situazione emotiva e dalla *comprensione* (v.).

**CIBERNETICA** (ingl. *Cybernetics*). La parola significa propriamente arte del pilota, ma è stata usata dall'americano Wiener per designare « lo studio dei messaggi, e particolarmente dei messaggi che effettivamente comandano, ai fini della costruzione delle macchine calcolatrici » (*C., or Control and Communication in the Animal and the Machine*, 1947). In senso più generale la C. è intesa oggi come lo studio di « tutte le possibili macchine », indipendentemente dal fatto che alcune di esse siano o non siano state prodotte dall'uomo o dalla natura. E in questo senso essa offre lo schema nel quale tutte le macchine individuali possono essere ordinate, poste in relazione e comprese (cfr. ad es. W. ROSS ASHBY, *An Introduction to C.*, 1957). Le macchine di cui si occupa la C. sono tuttavia gli *automi* (v.) cioè quelle capaci di eseguire operazioni che, nel corso della loro esecuzione, possono essere *corrette* in modo da rispondere meglio al loro scopo. Questa correzione si chiama *retroazione* (*feedback*). Poichè essa è la caratteristica fondamentale delle operazioni dell'uomo o di qualsiasi essere intelligente, tali macchine sono anche dette *pensanti* o *cervelli elettronici* perchè il loro funzionamento è affidato alle proprietà fisiche dell'elettrone. Lo schema del loro funzionamento si può scorgere nella più semplice operazione di un essere umano. Se, avendo visto un oggetto in una certa direzione (cioè avendone ricevuto un messaggio visivo), stendo il braccio per afferrarlo e sbaglio la direzione o la distanza, subito l'informazione di questo sbaglio rettifica il movimento del mio braccio e mi consente di dirigerlo esattamente verso l'oggetto: sia l'operazione, sia la correzione dell'operazione stessa sono in questo caso guidati da *messaggi* cioè da informazioni ricevute o trasmesse dal sistema nervoso che dirige il movimento del braccio. La teoria dell'informazione fa perciò parte integrante della C. o comunque è strettamente collegata con essa. Nella C. possono essere distinti gli aspetti seguenti: 1° lo schema generale dell'informazione; 2° la misura della quantità d'informazione; 3° le condizioni che rendono possibile l'informazione; 4° gli scopi dell'informazione.

1° Lo schema di ogni informazione sembra costituito essenzialmente da tre elementi: il messaggio emesso, la trasmissione, e il messaggio ricevuto. Ma in realtà le cose sono più complicate perchè il messaggio emesso (per es., una frase pronunciata in italiano o l'insieme di punti e linee che costituiscono un messaggio telegrafico) è già l'espressione o la traduzione o, come anche si dice, la *messa in codice* di ciò che chi lo emette (l'*emittente*) intende trasmettere. Dall'altro lato, il messaggio ricevuto dev'essere compreso cioè ritra-

dotto o *decodificato* per essere registrato dal *ricevente* e guidarne la condotta. Così il messaggio telegrafico trasmesso mediante combinazioni di punti e linee dev'essere decodificato o ritradotto in parole o la frase pronunciata in italiano deve esser compresa secondo le regole e il dizionario della lingua italiana e non apporterà alcuna informazione a chi non conosce l'italiano. Già in tutti questi passaggi sono possibili equivoci, errori di emissioni, di trasmissioni, di codificazione e decodificazione nonchè disturbi vari dovuti all'interferenza di rumori o di altri fattori meccanici.

2° Proprio quest'ultima osservazione ha dato l'avvio alla teoria matematica dell'informazione con un teorema proposto da C. E. Shannon nel 1948 (cfr. SHANNON e WEAVER, *The Mathematical Theory of Communications*, 1949) Shannon osservava che un messaggio inviato attraverso un canale qualsiasi subisce, nel corso della trasmissione, deformazioni diverse, per cui al suo arrivo una parte delle informazioni che conteneva è andata perduta. Egli stabilì l'analogia tra questa perdita e l'*entropia* (v.) che è la funzione matematica esprimente la degradazione dell'energia che si verifica (in base al secondo principio della termodinamica) in ogni trasformazione del lavoro meccanico in calore in quanto la trasformazione inversa (del calore in lavoro meccanico) non è mai completa. In base a questa analogia la *quantità di informazione*, trasmessa può essere calcolata come *entropia negativa* giacchè, nella trasmissione dei messaggi, come nella trasformazione dell'energia, l'entropia negativa *decresce* continuamente perchè quella positiva (perdita d'informazione o degradazione di energia) *cresce* continuamente. Sulla base di questa analogia, il calcolo delle probabilità, di cui si avvale la termodinamica, può essere adoperato, con opportuni accorgimenti, per determinare le formule in cui la misura della quantità di informazione può essere espressa nei singoli casi, che variano a seconda del numero e della frequenza dei simboli adoperati, della loro possibilità di combinazione, dell'interferenza dei fattori di disturbo nella trasmissione dei simboli stessi e così via. In quest'ultimo caso, si prendono in considerazione i simboli detti *ridondanti* che hanno lo scopo di prevedere e correggere gli errori della trasmissione *prima* che essi si producano, in modo che il funzionamento della trasmissione sia corretto in anticipo dalla previsione dei disturbi, col processo della retroazione. In generale si può dire che più un messaggio è improbabile, maggiore è l'informazione che esso trasmette. Perciò la quantità minima di informazione si ha quando l'informazione lascia la scelta soltanto tra due possibilità ugualmente probabili. Questa quantità minima è stata assunta come *unità* di misura dell'informazione ed è stata chiamata *bit* (abbreviazione dell'espressione inglese *binary digit* = cifra binaria).

3° Il concetto e il calcolo dell'informazione situano l'informazione stessa nel dominio della *probabilità* (v.). Questo vuol dire che l'informazione è possibile solo in un mondo che non è nè *necessariamente* ordinato, nè *necessariamente* disordinato. In un mondo necessariamente ordinato, tutto sarebbe infallibilmente prevedibile e l'informazione sarebbe inutile. In un mondo necessariamente disordinato, cioè puro frutto del caso, nessun ordine sarebbe possibile quindi nessuna informazione trasmissibile. L'informazione trasmette infatti un ordine determinato di simboli e la misura dell'informazione è la misura di un ordine. Un messaggio telegrafico consiste, per es., di una certa combinazione di punti e linee che, se comunica un'informazione, ha un ordine determinato, scelto tra i moltissimi che sono resi possibili dall'alfabeto Morse. La misura dell'informazione è data, come si è visto, dall'entropia negativa cioè da una funzione che esprime la diminuzione dell'entropia che è il disordine (cioè la distribuzione casuale) degli elementi di un sistema qualsiasi. Pertanto le condizioni della C., cioè dell'uso teoretico e pratico della teoria dell'informazione, possono essere ricapitolate nel modo seguente:

*a*) La negazione di ogni tipo o forma di *necessità* in tutte le situazioni in cui l'informazione prende posto.

*b*) La negazione di ogni conoscenza *assoluta* cioè totale, definitiva ed esauriente; il riconoscimento che la conoscenza è un fatto eccezionale e improbabile.

*c*) Il riconoscimento del *caso* cioè della distribuzione disordinata (equiprobabile) degli elementi (entropia) in tutte le circostanze o situazioni in cui l'uomo o qualsiasi organismo vivente o macchina possa trovarsi.

*d*) La presenza in ogni situazione di *possibilità* diverse, tra le quali la scelta è possibile.

*e*) La possibilità della *scelta* di costruire modelli che selezionino le possibilità alternative, secondo l'ordine della loro frequenza statistica, e perciò di orientare le scelte successive.

*f*) La possibilità di correggere, modificare, generalizzare o particolarizzare tali modelli o crearne di nuovi, a seconda delle più diverse esigenze teoretiche e pratiche.

Queste condizioni dell'informazione (e quindi della C. che l'adopera per i più diversi scopi), sono implicitamente o esplicitamente ammesse da tutti gli scienziati che in qualsiasi campo si avvalgono di questa disciplina; e costituiscono il fondamento filosofico di essa. Esse sono riassunte nel passo

seguente di F. C. Frick: « Informazione e ignoranza, scelta previsione e incertezza, sono tutte intimamente correlate... Al confine della completa conoscenza e della completa ignoranza, sembra intuitivamente ragionevole parlare di gradi di incertezza. Più vasta è la scelta, più esteso è l'insieme delle alternative che si aprono davanti a noi, più incerti noi siamo circa come procedere e di maggiore informazione abbiamo bisogno per prendere la nostra decisione » (*Information Theory*, in *Psychology: A Study of a Science*, 2ª ediz., Sigmund Koch, 1959, pag. 614-15).

4º Il quarto aspetto della C. è costituito dagli usi e dagli scopi che essa può avere nei più diversi campi dell'attività umana:

*a*) In primo luogo la C. è un potente strumento per la spiegazione e la previsione dei fenomeni. Uno dei suoi successi più clamorosi si è avuto nel campo della *genetica* (v.), dove ha reso possibile spiegare la trasmissione dei caratteri ereditari mediante le varie combinazioni degli elementi di un *alfabeto genetico*, costituito dagli acidi desossiribonucleici, costituenti la doppia elica del DNA (Watson e Crick, 1953). La teoria dell'*evoluzione* (v.), sull'impianto darwiniano, considera l'evoluzione stessa come un processo di variazione a caso e di sopravvivenza selettiva: due concetti che sono (come si è visto) quelli fondamentali della teoria dell'informazione. Nella psicologia, nell'antropologia, nella sociologia tali concetti sono adoperati a spiegare ogni forma di *organizzazione* e sono ora generalizzati in una *teoria dei sistemi*, applicabile a tutti questi campi (cfr., ad es., W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, 1967, e relativa bibl.).

*b*) In secondo luogo la C. è utilizzata per la costruzione di macchine sempre più complesse, alle quali sono affidate operazioni e compiti, ritenuti, sino a poco tempo fa, propri dell'uomo. Sui limiti e le possibilità di queste macchine, i pareri di scienziati e filosofi sono discordi. C'è chi ritiene che, in un futuro più o meno prossimo, esse possano sostituirsi all'uomo nella soluzione di tutti i suoi problemi e anche nelle scelte decisive che concernono l'avvenire o la sopravvivenza del genere umano. Altri avanzano dubbi su questa possibilità illimitata, che sembra fra l'altro contraddetta dal teorema di Gödel (v. Matematica) che tra le sue implicazioni, ha anche quella che non è possibile costruire una macchina che risolva *ogni* problema. Si insiste, inoltre, sulla differenza tra l'uomo e la macchina dovuta alla presenza nell'uomo del fattore *coscienza* (v.). Raymond Ruyer ha, per es., affermato che « senza coscienza non c'è informazione » e che perciò se il mondo fisico è quello delle macchine fossero abbandonati a se stessi, « tutto spontaneamente diverrebbe disordine e ci sarebbe la prova che non c'è mai stato ordine vero, ordine consistente o, in altri termini che non c'è mai stata informazione » (*La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954). Si insiste, anche da più parti, su fondamenti vari (spesso di natura metafisica o morale) sulla differenza fra l'uomo e la macchina, ma in generale viene riconosciuto che le macchine hanno gli stessi limiti dell'uomo, seppure a un grado inferiore, e che si distinguono dall'uomo per l'enorme « complessità » del cervello umano e per la capacità di quest'ultimo di prevedere in misura, corrispondentemente maggiore, gli avvenimenti futuri. Wiener ha insistito sull'esigenza di una *simbiosi* fra l'uomo e la macchina, per la quale è necessario, da parte dell'uomo, avere una chiara idea degli *scopi* che deve prefiggersi nella programmazione e nell'uso delle macchine. Una macchina infatti può, eseguendo il suo programma, mettere in atto operazioni che, per l'insorgere di circostanze impreviste, possono rivolgersi contro gli interessi e la vita stessa dell'uomo. Anche una macchina che può imparare e prendere decisioni sulla base di una conoscenza acquisita, ha osservato Wiener, non sarà obbligata a decidere nel senso in cui avremmo deciso noi stessi o almeno in modo per noi accettabile: « Per colui che non ha coscienza di ciò, addossare il problema della propria responsabilità alla macchina (sia che questa possa apprendere o no) vorrà dire affidare la propria responsabilità al vento e vedersela tornare indietro tra i turbini della tempesta » (*The Human Use of Human Beings*, 1950, cap. XI; cfr. pure *God & Golem, Inc.*, 1964). I problemi della C. si collegano così strettamente, oltre che a quelli dell'ontologia e della gnoseologia, anche a quelli dell'etica.

**CICLO DEL MONDO** (gr. κύκλος; ingl. *Cosmic Cycle*; franc. *Cycle cosmique*; ted. *Kosmic Cyklus*). La dottrina secondo la quale il mondo ritorna, dopo un certo numero di anni, al caos primitivo dal quale uscirà di nuovo per ricominciare il suo corso sempre uguale. La dottrina è suggerita ai più antichi filosofi dalle vicende cicliche constatabili: l'alternarsi del giorno e della notte, delle stagioni, delle generazioni animali, ecc. La nozione del C. cosmico si trova nell'orfismo, nel pitagorismo, in Anassimandro (Hyp., *Refut. omn. haeres.*, I, 6, 1), in Empedocle (Fr. 17, Diels), in Eraclito (Fr. 5, Diels); ed inoltre negli Stoici secondo i quali: « Quando nel loro moto gli astri siano tornati allo stesso segno e alla latitudine e longitudine in cui ciascuno era al principio, accade, nel C. dei tempi, una conflagrazione e distruzione totale; poi di nuovo si ritorna dal principio allo stesso ordine cosmico e di nuovo muovendosi gli astri ugualmente, ogni avvenimento accaduto

nel precedente C. torna a ripetersi senza alcuna differenza. Vi sarà infatti di nuovo Socrate, di nuovo Platone e di nuovo ciascuno degli uomini con gli stessi amici e concittadini; le stesse cose credute e gli stessi argomenti discussi, ed ogni città e villaggio e campagna ritornerà ugualmente. Questo ritorno universale si effettuerà non una sola volta ma molte volte e all'infinito » (NEMESIO, *De nat. hom.*, 38).

Nella filosofia moderna questa dottrina è stata ripresa da Federico Nietzsche: per il quale l'eterno ritorno è il *sì* che il mondo dice a se stesso, la volontà cosmica di riaffermarsi e di essere se stessa, quindi l'espressione cosmica di quello spirito dionisiaco che esalta e benedice la vita. « Il mondo, dice Nietzsche, si afferma da sè, anche nella sua uniformità che rimane la stessa nel corso degli anni, si benedice da sè, perchè è ciò che deve eternamente ritornare, perchè è il divenire che non conosce sazietà nè disgusto nè fatica » (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 385). O. Spengler riteneva che la storia stessa fosse una successione di civiltà, che come organismi viventi nascono, crescono, declinano e muoiono e hanno perciò tutti in comune l'andamento del loro C. organico (*Der Untergang des Abendlandes*, I, 1932, p. 23 sgg.).

**CIELO** (gr. οὐρανός; lat. *Caelum*; ingl. *Heaven*; franc. *Ciel*; ted. *Himmel*). Aristotele distingue tre significati del termine: 1° La sostanza della circonferenza esterna del mondo, cioè il corpo naturale che è alla estrema periferia dell'universo: in questo senso si dà il nome di C. alla regione nella quale si crede che la divinità abbia la sua sede. 2° Il corpo che occupa il posto più vicino alla circonferenza esterna dell'universo e nel quale si trovano la Luna, il Sole e alcuni astri; dei quali infatti diciamo che sono « nel C. ». 3° Infine, l'intero corpo che è racchiuso dalla circonferenza esterna e cioè il mondo stesso nella sua totalità (*De cael.*, I, 9, 278 b 10). Quest'ultimo significato era stato già attribuito alla parola da Platone (*Tim.*, 28 c). La dottrina fondamentale di Aristotele intorno al C. è quella dell'incorruttibilità. Aristotele ritenne che il C. è formato da una sostanza diversa da quella delle cose sublunari, cioè dall'*etere* (v.). L'etere, che si muove soltanto di movimento circolare, non può subire nè generazione nè corruzione. La generazione e la corruzione dei corpi avvengono infatti per l'alternarsi dei due movimenti opposti (dal centro e verso il centro) cui sono soggetti gli elementi (acqua, aria, terra e fuoco) che compongono i corpi sublunari; sicchè il C. che si muove di movimento circolare, che non ha l'opposto, è incorruttibile e ingenerabile (*De cael.*, II, 1 sgg.). La dottrina dell'incorruttibilità dei C. ha dominato tutta la fisica antica e medievale. Nell'antichità fu forse messa in dubbio da Teofrasto (cfr. STEINMETZ, *Die Physik des Theophrast*, 1964, pag. 158 sgg.). Nel Medioevo il primo a metterla in dubbio fu Ockham nel sec. XIV, il quale nega la diversità tra la materia che compone i corpi celesti e la materia che compone i corpi sublunari e ammette come sola differenza tra questi e quelli il fatto che la materia dei corpi celesti non può essere trasformata per l'azione di alcun agente creato, ma occorrerebbe a questo scopo l'azione diretta di Dio (*In Sent.*, II, q. 22 B). Ma questa critica di Ockham fu ignorata dai suoi stessi seguaci e fu ripresa solo dopo un secolo da Cusano: il quale afferma che la generazione e la corruzione, che si verificano sulla Terra, si verificano probabilmente anche negli altri astri perchè non c'è diversità di natura fra essi e la Terra (*De docta ignorantia*, II, 12). Tuttavia la fine della dottrina fu segnata solo dalla critica che Galilei ne fece nei *Dialoghi sopra i due massimi sistemi* (1632).

**CIFRA** (ted. *Chiffre*). È secondo Jaspers « il linguaggio della trascendenza » cioè il simbolo mediante il quale l'essere trascendente può essere presente all'esistenza umana senza tuttavia acquistare caratteri oggettivi e senza entrare a far parte dell'esistenza soggettiva (*Phil.*, III, pag. 137). Una cosa, una persona, una dottrina, una poesia possono valere come simboli o C. della trascendenza; simboli e C. sono anche le *situazioni-limite* (v.).

**CINEMATOGRAFICO, MECCANISMO** (franc. *Mécanisme cinématographique*). Così Bergson chiamò il procedimento del pensiero nei riguardi del movimento: il pensiero prenderebbe sul movimento istantanee immobili alle quali aggiungerebbe un movimento artificiale esterno. Su questo procedimento sarebbe fondata « l'illusione meccanistica » (*Évol. Créatr.*, cap. IV).

**CINICA, FILOSOFIA** (ingl. *Cynicism*; francese *Cynisme*; ted. *Cynismus*). La dottrina di una delle scuole socratiche e precisamente di quella fondata da Antistene di Atene (sec. IV a. C.) nel Ginnasio Cinosarge. Proprio da questo Ginnasio i Cinici probabilmente derivarono il loro nome; oppure, come altri dicono, lo derivarono dal loro ideale di vita conforme alla semplicità (e alla sfacciataggine) della vita canina. La tesi fondamentale del cinismo è che l'unico fine dell'uomo è la felicità e la felicità consiste nella virtù. Fuori della virtù non esistono beni sicchè fu proprio dei Cinici il disprezzo per le comodità, gli agi e i piaceri e l'ostentazione del più radicale disprezzo per le convenzioni umane e in generale per tutto ciò che allontana l'uomo dalla semplicità naturale di cui gli animali dànno l'esempio. La parola « cinismo » è rimasta nel linguaggio comune per l'appunto a designare una certa sfacciataggine.

**CIRCOLO** (gr. κύκλῳ, διάλληλος λόγος; lat. *Circulus*; ingl. *Circle*; franc. *Cercle*; ted. *Zirkelbeweiss*). La dimostrazione in circolo o reciproca è, secondo Aristotele, quella che consiste nel dedurre dalla conclusione e da una delle due premesse di un sillogismo (quest'ultima assunta nel rapporto di predicazione inverso) l'altra conclusione del sillogismo stesso (*An. Pr.*, II, 5, 57 b sgg.). Aristotele ammette la piena validità di questo procedimento e ne stabilisce i limiti e le condizioni a proposito di ciascuna figura del sillogismo. Esso pertanto non ha niente a che fare col «C. vizioso» o «petizione di principio», da lui enumerata fra i sofismi *extra dictionem* (cioè non dipendenti dall'espressione linguistica) e che consiste nell'assumere come premessa la proposizione che si vuol provare (*El. Sof.*, 5, 167 a 36).

Soltanto gli Scettici identificarono le due cose e ritennero che, non solo ogni sillogismo è un C. cioè una dimostrazione reciproca, ma che è un C. *vizioso*, una petizione di principio. Essi adoperarono in questo senso la parola *diallele* ed enumerarono il diallele fra i *tropi* cioè fra i modi di sospendere il giudizio. Sesto Empirico attribuisce questo tropo a quelli che egli chiama «gli Scettici più recenti» cioè ai seguaci di Agrippa: «Nasce il diallele quando ciò che dev'essere conferma della cosa cercata ha bisogno, a sua volta, di essere trovato dalla cosa cercata» (*Ipot. Pirr.*, I, 169; cfr. DIOGENE L., IX, 89). A sua volta Sesto Empirico ritiene che ogni sillogismo è un diallele perchè in esso la premessa maggiore, per es., «Tutti gli uomini sono mortali» presuppone accertata la conclusione «Socrate è mortale» (*Ipot. Pirr.*, II, 195 seguenti). Questa critica trascura un punto fondamentale della logica di Aristotele e cioè che le premesse del sillogismo non sono stabilite per induzione ma esprimono la causa o sostanza necessaria delle cose. Per es., quando si dice «Tutti gli uomini sono mortali» non si esprime l'osservazione che Tizio, Caio, Sempronio sono mortali, bensì un carattere che appartiene alla sostanza o essenza necessaria dell'uomo ed è perciò la causa o ragion d'essere della conclusione.

Il C. viene solitamente assunto come segno della incapacità di dimostrare. Hegel osservò tuttavia che «La filosofia forma un C.»: perchè essa, in ognuna delle sue parti, deve prendere le mosse da qualcosa di indimostrato, che è invece il risultato di qualche altra sua parte (*Fil. del dir.*, § 2, Zusatz). A sua volta Rosmini (*Logica*, 1854, pag. 274 n) parlò di un «C. solido» per cui la conoscenza della parte suppone quella del tutto e reciprocamente. E Gentile rifacendosi a tali esempi a sua volta ritenne che il diallele o C., quale Sesto Empirico l'ha mostrato in atto nel sillogismo, è la caratteristica propria del «pensiero pensato», cioè del pensiero come oggetto di se stesso. «Questo diallelo, egli disse, che è stato sempre lo spauracchio del pensiero, sarà, anzi è, la morte del pensiero pensante; ma è la vita, la stessa legge fondamentale del pensiero pensato, senza di cui è impossibile concepire il pensiero pensante» (*Log.*, I, parte II, VI, § 3).

**CIRCOLO DI VIENNA** (ingl. *Vienna Circle*; franc. *Cercle de Vienne*; ted. *Wiener Kreis*). Si chiama con questo nome quel gruppo di filosofi e scienziati che si raccolse intorno a Moritz Schlick, professore all'Università di Vienna, negli anni che vanno dal 1929 al 1937: gruppo che comprendeva fra gli altri Kurt Gödel, Philip Franck, Friedrich Waissmann, Otto Neurath e Rudolf Carnap. Al C. di Vienna si collegava il gruppo di Berlino che faceva capo ad Hans Reichenbach e Richard von Mises. La rivista «Erkenntniss» che fu l'organo di questa corrente e che fu pubblicata dal 1930 al 1937 era diretta da Carnap e Reichenbach. Quando il gruppo si sciolse, con l'inizio delle persecuzioni razziali (1938) i suoi membri si recarono quasi tutti negli Stati Uniti dove continuarono proficuamente la loro attività. Uno degli ispiratori del C. di Vienna fu Ludovico Wittgenstein. Per le idee filosofiche sostenute dal C. di Vienna, il cui indirizzo fu antimetafisico ed empiristico, v. EMPIRISMO LOGICO. Per ulteriori notizie su di esso, v. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Torino, 1953.

**CIRENAISMO.** La filosofia dei Cirenaici, una delle scuole socratiche, e precisamente quella fondata da Aristippo di Cirene (sec. IV a. C.) e di cui fecero parte Teodoro l'Ateo, Egesia l'Avvocato della Morte, ed altri. L'interesse dei Cirenaici, come quello dei Cinici, era prevalentemente morale. Essi ponevano il criterio della verità nella sensazione e il criterio del bene nel piacere. Fine dell'uomo è infatti il piacere, la felicità non essendo che «il sistema dei piaceri» passati, presenti e futuri. La conclusione di questo atteggiamento è il consiglio di pensare all'oggi, anzi, nell'oggi, al l'attimo in cui ciascuno opera o pensa, data l'incertezza radicale del futuro. Conseguenze pessimistiche traeva Egesia da questo punto di vista, affermando che la vita per il sapiente è indifferente. Cfr. le fonti raccolte in G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Firenze, 1958.

**CIVILTÀ** (ingl. *Civilization*; franc. *Civilisation*; ted. *Zivilisation*). Nell'uso comune questo termine designa le forme più alte della vita di un popolo e cioè la religione, l'arte, la scienza, ecc., ritenute particolarmente indicative del grado di formazione umana o spirituale raggiunta dal popolo stesso. In sottordine si parla di «C. della tecnica»: nella quale espressione la stessa specificazione implica che non si tratta della «C.» senza aggettivi. È

chiaro che questa nozione si fonda sulla preferenza accordata a certi valori. In primo luogo si privilegiano certe particolari forme di attività o di esperienza umana; e in secondo luogo si privilegiano quei gruppi umani presso i quali tali forme di esperienza e di attività appaiono particolarmente in favore. Così non c'è dubbio che, dal punto di vista della suesposta nozione, l'unica vera e propria forma di C. è quella dell'occidente cristiano perchè solo presso i popoli dell'occidente cristiano la religione e l'arte e il «sapere disinteressato» della scienza hanno goduto, salvo periodi relativamente brevi, il maggior favore.

Lo storicismo relativistico e in particolare l'opera di Spengler ha incrinato il complesso di certezze sulla quale tale nozione poggiava. Spengler ha bensì visto nella civiltà la forma più alta e matura di una cultura determinata ma ha visto anche in essa il principio della sua fine e ha mostrato che la cultura non è una sola e che tutte nascono, crescono e muoiono come organismi viventi. Alla sua opera è dovuta la generalizzazione del concetto di cultura e quindi anche di C. che sarebbe una fase determinata della cultura stessa. Con ciò la nozione di C. fondata su una determinata gerarchia di valori è stata messa in crisi. Il nome di C. è stato cominciato a usarsi al plurale. Così fa, per es., Toynbee che lo ha contrapposto a quello di «società primitiva» per indicare le società che hanno costituito o costituiscono mondi culturali relativamente autonomi. Toynbee enumera differenze puramente estrinseche tra C. e società primitive. Il numero delle C. conosciute è esiguo; Toynbee stesso ne enumera 21. Il numero di società primitive conosciute è grande: nel 1915 L. T. Hobhouse e altri ne enumerarono 650. Le società primitive sono ristrette, quanto al numero dei loro membri e all'estensione geografica e hanno vita breve, spesso troncata violentemente. Le C. invece sono estese e durature e, in una parola, le due specie stanno l'una all'altra come gli elefanti ai conigli (TOYNBEE, *Study of History*, I, C, III, a).

In realtà la parola C. come quella di cultura va ancora più generalizzata nel suo significato; e come la cultura è stata definita come un «sistema storicamente derivato di espliciti e impliciti progetti di vita, che tendono ad essere partecipati da tutti i membri di un gruppo o da quelli specialmente qualificati» (R. LINTON, *The Science of Man*, New York, 1952, 7ª ediz., pag. 98), così la C. deve essere definita come l'aspetto tecnologico-simbolico di una cultura determinata. In questo senso generalizzato i due termini di C. e cultura possono essere applicati ai popoli e ai gruppi umani più disparati. La C. costituisce, come si può dire, l'*armamento*, cioè l'insieme degli strumenti di cui una cultura dispone, per conservarsi, per affrontare gli imprevisti di situazioni nuove e pericolose, per superare la crisi e per rinnovarsi e progredire. Se una cultura può essere intesa (secondo lo schema di Toynbee) come la «risposta» data da un gruppo di uomini alla «sfida» posta ad essi dalle particolari condizioni della realtà biologica, fisica, sociale, in cui vengono a trovarsi, si può dire che una «C.» è il complesso delle armi che una cultura si foggia per affrontare la «sfida». Queste armi sono costituite, in primo luogo, dalle *tecniche*: da quelle più semplici ed elementari del lavoro manuale e primitivo a quelle più complesse delle scienze e delle arti; e in secondo luogo dalle *forme simboliche*, cioè dalla conoscenza, dall'arte, dalla moralità, dalla religione, dalla filosofia, ecc., che condizionano e nello stesso tempo sono condizionate da queste tecniche. L'intreccio e la combinazione delle tecniche e delle forme simboliche (o spirituali) che a loro volta possono essere considerate, sotto questo profilo, come *altre* tecniche, è alla base delle istituzioni economiche, giuridiche, politiche, religiose, educative, ecc., alle quali comunemente si pensa quando si parla di C. o di civilizzazione. In realtà l'uso scientifico (cioè obiettivo e neutrale) di questa parola (uso indispensabile per lo studio e la comprensione delle tante C. disparate di cui abbiamo ricordo storico e delle tante fasi diverse che ciascuna di esse ha attraversato e attraversa) esige che siano incluse nel concetto di C. solo le caratteristiche generali e formali degli strumenti che esso designa, a prescindere da ogni riferimento a un sistema di valori (come potrebbero essere quelli della C. cristiana od occidentale e della C. islamica, ecc.). Bisogna allora, in primo luogo, tener d'occhio l'*efficienza delle armi* che una C. mette a disposizione della cultura cui appartiene, in vista della sua conservazione e del suo progresso. Ed è chiaro che stante il mutamento incessante delle condizioni che una cultura deve affrontare e stante l'imprevedibilità di questi mutamenti, le *possibilità di successo* degli strumenti tecnico-simbolici, che costituiscono una determinata civiltà o una sua fase, non dipendono dalla *figura* particolare che essi hanno assunto in questa fase (anche se questa figura ha consentito loro ampi successi) ma piuttosto dalla loro capacità di autocorrezione cioè della loro adattabilità a circostanze sempre nuove e variabili. Ciò vuol dire che le possibilità di successo di tali strumenti dipendono essenzialmente dalle regole metodologiche che prescrivono e dirigono il loro adattamento a circostanze o a fatti diversi e disparati, consentendo, ogni volta, di strutturarli opportunamente in vista di tali circostanze o fatti in modo di mantenerne ed accrescerne l'efficacia. Sotto questo

punto di vista la presenza attiva ed operante, in tutti i campi, della metodologia della ricerca scientifica — nel senso più esteso, *che include la consapevolezza delle limitazioni o delle insufficienze di questa metodologia in ogni sua fase storica* — è l'indice oggettivo che misura il grado di C., cioè la potenza dell'armamento di cui una cultura dispone per la propria conservazione e il proprio progresso (v. CULTURA).

**CLASSE** (ingl. *Class*; franc. *Classe*; ted. *Klasse*). In senso sociologico, corrisponde a ciò che gli antichi chiamavano «parte della città» e designa un gruppo di cittadini definito dalla natura della funzione che compiono nella vita sociale e dalla misura dei vantaggi che ricavano da tale funzione. Platone ammetteva tre C. o per meglio dire tre parti della sua città ideale: quella dei governanti o filosofi, quella dei guerrieri e quella degli agricoltori e artigiani e affidava alla prima di esse il còmpito di assegnare gli individui ad una C. o all'altra (*Rep.*, III, 412 b sgg.). Aristotele enumera otto C.: agricoltori, operai meccanici, commercianti, servi agricoli, guerrieri, giudici, ricchi e magistrati (*Pol.*, IV, 4, 1290 b 37). Ma se si tiene presente ciò che egli dice sul lavoro manuale (vedi BANAUSIA) si può dire che in realtà le C. per Aristotele sono due, oltre quella degli schiavi che costituiscono gli «strumenti animati» (v. SERVO E PADRONE) e cioè quelli che sono costretti al lavoro manuale e quelli che si sono affrancati da tale necessità. «La costituzione migliore, dice Aristotele, non ammetterà mai nel novero dei cittadini un operaio meccanico. Ma se questi è già cittadino, allora dovremo attribuire le virtù del cittadino non a tutti indistintamente, quasi bastasse la condizione di uomini liberi, ma solo a quanti non sono costretti ad attendere ai lavori necessari per i bisogni giornalieri» (*Ibid.*, III, 5, 1278 a 8).

La nozione di C. subì una forte accentuazione nel sec. XVIII ad opera della Rivoluzione Francese e di tutto il movimento culturale che la promosse e l'accompagnò. In filosofia, tuttavia, essa acquista rilievo solo ad opera di Hegel, che ritenne la divisione delle C. un'articolazione necessaria della società civile, dovuta sia a un'immediata base particolare cioè al capitale; sia all'attitudine degli individui che a sua volta è in parte condizionata dal capitale, sia infine a circostanze contingenti dovute alla diversità delle disposizioni e dei bisogni corporei e spirituali (*Fil. del dir.*, § 200). Alle C. Hegel attribuì la funzione di mediazione tra il governo e il popolo; la loro determinazione, egli disse, esige in esse, tanto il senso e il sentimento dello Stato e del governo, quanto quello degli interessi delle cerchie particolari e dei singoli (*Ibid.*, § 302). Il concetto di C. così elaborato da Hegel fu messo da Marx a fondamento della sua dottrina della lotta di classe. Veramente già gli economisti inglesi Malthus e Ricardo avevano riconosciuto la possibilità di contrasti fra le C. come conseguenza del funzionamento delle leggi economiche. Marx accetta da questi economisti il concetto del fondamento economico della lotta di C. e accetta da Hegel il carattere necessario (cioè storicamente necessario, per ogni società non comunistica) della divisione in classi. In una lettera del 1852 così egli compendiava il suo pensiero: «1° La esistenza delle C. è semplicemente collegata a fasi storiche particolari dello sviluppo produttivo; 2° la lotta di C. conduce inevitabilmente alla dittatura del proletariato; 3° questa dittatura stessa non costituisce che il passaggio all'abolizione di tutte le C. e alla società aclassista» (*Marx-Engels Correspondence*, pag. 57). La C. ha per Marx quella specie di salda unità sostanziale che Hegel attribuiva allo spirito di un popolo (*Volksgeist*): cioè essa agisce nella storia come un'unità e subordina a sè l'individuo che conta unicamente come membro della sua C., dalla quale deriva i suoi modi di pensare e di vivere, i suoi sentimenti e le sue illusioni.

Questo irrigidimento del concetto di C., è stato mantenuto nell'ideologia comunista ed è, più che un concetto scientifico, uno strumento di lotta politica. Un concetto, esso stesso, condizionato da una particolare situazione storica: quella della prima formazione dell'industrialismo, che sembra dividere l'umanità in due C. tra le quali il conflitto è inevitabile: quella dei capitalisti, cioè dei proprietari dei mezzi di produzione, e quella dei proletari, costretti a vendere ai primi la loro forza di lavoro. Le analisi contemporanee hanno mostrato una più complessa ed elastica struttura della classe. Dahrendorf ha, per es., definito le C. sulla base dei rapporti di autorità piuttosto che su quella dei rapporti di lavoro; e da questo punto di vista le C. non sono nè esclusivamente nè prevalentemente raggruppamenti economici ma stratificazioni sociali che possono a loro volta contenere una pluralità di strati. «Sempre di più, i rapporti sociali dell'industria, compresi i conflitti di lavoro, cessano di dominare l'intera società per rimanere confinati con le loro forme e i loro problemi nella sfera dell'industria. Nella società post-capitalistica, industrie e conflitti di lavoro sono istituzionalmente isolati, cioè confinati entro i limiti del proprio regno e privati della loro influenza sulle restanti sfere della società» (*Class and Class Conflict in Industrial Society*, London, 1959, pag. 268). Il sociologo polacco Stanislav Ossowski ha riconosciuto l'esistenza di stratificazioni sociali nelle stesse società comuniste contemporanee: «Siamo ben lon-

tani dalla C. concepite come gruppi che nascono dalle organizzazioni di C. spontaneamente create. In situazioni in cui le autorità politiche possono in maniera aperta ed effettiva cambiare la struttura di C.; in cui i privilegi, che sono i più essenziali per la definizione dello *status* sociale, compreso quello di una più alta quota di reddito nazionale, sono conferiti da una decisione delle autorità politiche; in cui una gran parte o anche la maggioranza della popolazione è inclusa in una stratificazione del tipo che si può trovare in una gerarchia burocratica, il concetto ottocentesco di C. diventa più o meno un anacronismo e i conflitti di C. cedono il posto ad altre forme di antagonismo sociale » (*Class Structure in the Social Consciousness*, London, 1963, pag. 184). Da questo punto di vista, il concetto di C. non rimane più ancorato esclusivamente alla proprietà dei mezzi di produzione e deve ricomprendere gli elementi fondamentali della complessa organizzazione che può essere ed è diversa da società a società e da un momento storico all'altro (cfr. T. B. BOTTOMORE, *Classes in Modern Society*, London, 1965).

**CLASSE** (ingl. *Class*; franc. *Classe*; ted. *Klasse*). Sebbene il concetto di « C. » si fosse già affacciato nel pensiero logico medievale, tuttavia il termine non entrò in uso se non nel sec. XIX, soprattutto per opera dei logici inglesi, come Hamilton, Jevons, Venn, ecc., preoccupati del problema della *quantificazione* della Logica. Una C. può essere definita o enumerando i membri che la compongono (definizione *estensiva*) o indicando la proprietà comune di tutti i suoi membri (definizione *intensiva*) come si fa quando si parla del « genere umano » o degli « abitanti di Londra ». Russell ha ritenuto fondamentale la definizione intensiva perchè la prima può essere ridotta a questa, ma non questa alla prima. E ha pertanto ridotto la C. a una *funzione proposizionale* (v.) cioè a un predicato o ad un attributo. In questo senso ha usato il concetto dei *Principia Mathematica* (cfr. pure *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919, cap. XVII). Sulle relazioni tra il concetto di C. e quello di insieme, vedi quest'ultimo termine.

**CLASSE, COSCIENZA DI** (ingl. *Consciousness of Class*; franc. *Conscience de classe*; ted. *Klassenbewusstsein*). Su questo concetto ha insistito Hegel, secondo il quale l'appartenenza dell'individuo a una classe è determinata non solo dalle circostanze oggettive ma anche dalla volontà dell'individuo; sicché tale appartenenza « per la coscienza soggettiva, ha l'aspetto di esser l'opera della propria volontà » (*Fil. del dir.*, § 206). Hegel aggiunge che per l'uomo « esser qualcosa » significa « appartenere a una classe determinata » perché un uomo senza classe sarebbe un semplice privato e non parteciperebbe quindi all'universalità reale propria della classe. Il riconoscersi in una classe non è quindi per il singolo una degradazione ma l'acquisizione della sua « realtà e oggettività etica »: cioè il riconoscimento della unità, che nel singolo si realizza, di universalità e particolarità (*Ib.*, § 207 e Zusatz). Per Marx, il concetto aveva assai minore importanza perché tutto ciò che è « coscienza » appartiene alla *soprastruttura* (v.) che è determinata dai rapporti di lavoro e di produzione. Marx ha tuttavia affermato che se tra gli individui « c'è soltanto un contatto locale, se l'identità dei loro interessi non fa sì che essi formino una comunità, una associazione nazionale, un'organizzazione politica, essi non costituiscono una classe » (*Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, nuova ed. 1946, p. 104). Il concetto è stato posto in primo piano, nell'interpretazione del marxismo, da Georg Luckàcs nel libro *Storia e coscienza di classe* (1922) che attribuisce alla coscienza di C. il titolo di soggetto della storia cioè di principio o forza che fa la storia. La coscienza di C. autentica è, secondo Luckàcs, « la reazione razionale adeguata che deve essere *aggiudicata* a una situazione tipica determinata, nel processo della produzione ». E si distingue perciò dalla *falsa* coscienza che è una reazione inadeguata a una tale situazione e ne ignora le contraddizioni. La coscienza di C. è il punto di partenza della vocazione di una C. al dominio cioè all'organizzazione di una società conforme ai suoi interessi (*Histoire et conscience de classe*, 1960, pag. 72 sgg.). La coscienza di C. si identifica con la « comprensione totale della storia » sulla quale è fondata la possibilità reale di un'evoluzione della storia stessa verso una società nuova. Respinta dal comunismo ufficiale, che l'accusava di « idealismo » questa dottrina continua ad essere discussa nell'ambito del pensiero marxista occidentale. Ma con la crisi che il concetto di C. ha subito negli studi sociologici contemporanei (v. CLASSE) la coscienza di C., intesa come « coscienza delle contraddizioni tra interessi economici e sociali opposti » è intesa soltanto come uno degli elementi che entrano a comporre la nozione di C., che ne include molti altri (cfr., ad es., TOURAINE, *La societé post-industrielle*, 1969).

**CLASSE ELETTA.** V. ÉLITE.

**CLASSICO** (lat. *Classicus*; ingl. *Classic*; francese *Classique*; ted. *Klassische*). Nella tarda latinità l'aggettivo designava ciò che è eccellente nella sua classe o appartiene ad una classe eccellente (specialmente alla classe militare). Aulo Gellio (*Noctium Att.*, XIX, 8, 15) contrapponeva lo scrittore C. allo scrittore « proletario » (*proletarius*). Ma la diffusione della parola per designare un modo o stile particolarmente eccellente — e proprio degli antichi — nell'arte e nella vita è dovuta al Romanticismo

che amò definire e intendere se stesso specialmente in rapporto al «classicismo». Secondo Hegel, la classicità è definita dalla compiuta unificazione del contenuto ideale e della forma sensibile. L'ideale dell'arte trova nell'arte C. la sua realizzazione perfetta: la forma sensibile è stata trasfigurata, sottratta alla finitudine, e resa perfettamente conforme all'infinità del Concetto cioè dello Spirito autocosciente. E ciò accade perchè nell'arte C., l'Idea infinita ha trovato la forma ideale in cui esprimersi, cioè la figura umana. Tuttavia il difetto dell'arte C. è quello di essere arte, arte nella sua compiutezza, ma nulla più. Di fronte ad essa, l'arte romantico-cristiana è a un livello superiore perchè in essa l'unità della natura divina e della natura umana (cioè dell'infinito e del finito) diventa autocosciente e non si esprime perciò più in una forma esterna, ma in un'espressione interiorizzata e spiritualizzata. Nell'arte romantica la bellezza non è più corporea ed esteriorizzata, è puramente spirituale perchè è la bellezza dell'interiorità come tale, della soggettività infinita in se stessa (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, II, pag. 109 seguenti). Da queste notazioni di Hegel, ripetute in forma poco differente da numerosi scrittori del periodo romantico, è nato l'ideale convenzionale del classicismo come misura, equilibrio, serenità e armonia, contro il quale la distinzione di Nietzsche fra spirito apollineo e spirito dionisiaco (v. APOLLINEO) rappresentò una prima reazione. Cfr. gli articoli di Tatarkiewicz e altri nella *Revue Internationale de Philosophie*, 1958, 1 (n. 43).

**CLASSIFICAZIONE** (ingl. *Classification*; franc. *Classification*; ted. *Klassification*). L'operazione di ripartire un insieme di oggetti (quali che siano) in classi coordinate o subordinate utilizzando criteri opportunamente scelti. Poichè il concetto di classe è generalissimo e comprende ogni e qualsiasi concetto sotto l'aspetto dell'estensione, l'operazione di C. è egualmente generalissima e può comprendere ogni procedimento di divisione, distinzione, ordinamento, coordinamento, gerarchizzazione, ecc. Per questo carattere generalissimo che lo rende poco individuabile, esso non riceve più dai logici contemporanei l'attenzione che aveva ricevuto dai logici del sec. XIX (cfr., per es., STUART MILL, *Logic*, I, 7; IV, 7).

**CLASSIFICAZIONE DEI GIUDIZI.** Vedi GIUDIZI, CLASSIFICAZIONE DEI.

**CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE.** V. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE.

**CLAVIS AUREA.** Così si chiamò il metodo d'interpretazione delle Sacre Scritture difeso da Flacius e dagli altri autori delle *Centurie di Magdeburgo* (1559-73), metodo che consisteva prevalentemente nello spiegare ogni singolo passo mediante il senso totale della Scrittura.

**CLAVIS UNIVERSALIS.** Questo termine fu usato tra il '500 e il '600 per indicare la tecnica della memoria e dell'invenzione, che ha il suo precedente più illustre nell'*Ars magna* di Lullo e il suo sbocco più importante nella *Caratteristica universale* di Leibniz (cfr. PAOLO ROSSI, *Clavis universalis*, 1960) (v. CARATTERISTICA; COMBINATORIA; MNEMONICA).

**CLINAMEN.** V. DECLINAZIONE.

**COCCODRILLO, DILEMMA DEL.** Vedi DILEMMA.

**COERENZA** (ingl. *Coherence*; franc. *Cohérence*; ted. *Zusammenhang*). 1. L'ordine, la connessione, l'armonia di un sistema di conoscenza. In questo senso Kant attribuiva alle conoscenze *a priori* il còmpito di mettere ordine e C. nelle rappresentazioni sensibili (*Crit. R. Pura*, 1ª ediz., Intr., § 1). E in tal senso la C. è stata assunta da alcuni idealisti inglesi come criterio della verità. Secondo Bradley, ad es., la realtà è una Coscienza assoluta che abbraccia, nella forma di una C. armoniosa, tutto il molteplice disperso e contraddittorio dell'apparenza sensibile (*Appearance and Reality*, 2ª ediz., 1902, pag. 143 sgg.). La C. in questo senso è assai più della semplice *compatibilità* (v.) fra gli elementi di un sistema: implica, infatti, non solo l'assenza della contraddizione, ma la presenza di connessioni positive che stabiliscano armonia tra gli elementi del sistema. In questa accezione il termine non ha significato logico.

2. Lo stesso che compatibilità. Questo significato è assunto frequentemente dal termine italiano e da quello francese, giacchè in queste lingue il termine compatibilità non si presta a esprimere il carattere del sistema che è privo di contraddizione, ma designa piuttosto il carattere di non contraddittorietà reciproca degli enunciati.

**COESISTENZA** (ingl. *Coexistence*; fr. *Coexistence*; ted. *Mitsein* o *Mitdasein*). Nell'esistenzialismo contemporaneo s'intende con questo termine il modo specifico in cui l'uomo è con gli altri uomini nel mondo: modo che è diverso da quello in cui egli si trova ad essere, nel mondo, con le altre cose. Questo significato specifico del termine è dovuto a Heidegger che ha distinto la *presenza* delle cose come mezzi o strumenti utilizzabili dal con-esserci (*Mitdasein*), o C. degli altri con l'Io. La stretta connessione della C. con l'esistenza fa sì che non vi possa essere comprensione di sè senza la comprensione degli altri. «Nella comprensione dell'essere propria dell'Esserci, dice Heidegger, è implicita la comprensione degli altri, e ciò perchè l'essere dell'Esserci è coesistenza» (*Sein und Zeit*, § 26).

**COGITO.** Si abbrevia in questa parola l'espressione cartesiana «*Cogito ergo sum*» (*Discours*, IV; *Méd.*, II, 6) che esprime l'autoevidenza esistenziale del soggetto pensante, cioè la certezza

che il soggetto pensante ha della sua esistenza in quanto tale. Si tratta di un movimento di pensiero che è stato ripresentato varie volte nella storia, sia pure per fini diversi. S. Agostino si avvalse di esso per confutare lo scetticismo accademico, cioè per dimostrare che non si può rimaner fermi al dubbio o alla sospensione dell'assenso. Chi dubita della verità è certo di dubitare, cioè di vivere e di pensare; consegue dunque nel dubbio stesso la certezza che lo rapporta alla verità (*Contra Acad.*, III, 11; *De Trin.*, X, 10; *Solil.*, II, 1). Da S. Agostino lo stesso atteggiamento di pensiero passa in alcuni Scolastici; per es., in S. Tommaso: « Nessuno, egli dice, può pensare con assenso [cioè credere] di non essere; giacchè, in quanto pensa qualcosa, percepisce di essere » (*De ver.*, q. 10, a. 12, ad. 7). Contemporaneamente a Cartesio il principio è ripreso da Campanella (*Met.*, I, 2, 1). Per quanto questo movimento di pensiero sia stato fatto servire a fini diversi (S. Agostino lo utilizza per dimostrare la trascendenza della Verità [che è Dio stesso] e la presenza di essa all'anima umana; Campanella lo utilizza per dimostrare la priorità di una « nozione innata di sè » su ogni altra specie di conoscenza; e Cartesio per giustificare il suo metodo dell'evidenza) e il suo preciso significato sia quindi diverso da un filosofo all'altro, poche volte si è tuttavia dubitato della sua validità generale. Ad ogni filosofia che faccia appello alla *coscienza* (v.) come allo strumento della ricerca filosofica, il C. deve apparire indubitabile perchè in realtà esso non è che la formulazione del postulato metodologico di una tale filosofia. Ma anche filosofie che non riconoscono tale postulato fanno uso del C. e lo riconoscono valido. Così fa, per es., Locke che vede in esso « il più alto grado di certezza » (*Saggio*, IV, 9, 3). E così fa Kant che vede in esso la stessa *appercezione pura* (v.) o coscienza riflessiva. Nella filosofia contemporanea, Husserl assume esplicitamente il C. come punto di partenza della sua filosofia (*Ideen*, I, § 46; *Méd. cart.*, § 1) e ricorre ad esso continuamente nel corso delle sue analisi, considerandolo come la struttura stessa dell'esperienza vissuta (*Erlebniss*) o coscienza. Heidegger stesso non mette in dubbio la validità del C. per quanto rimproveri a Kant di aver ristretto con esso l'io a un «soggetto logico», isolato, « soggetto che accompagna le rappresentazioni in un modo ontologicamente del tutto indeterminato » (*Sein und Zeit*, § 64).

Di fronte a una così ampia accettazione, le critiche sono state assai scarse. Si può pensare alla critica di Vico; ma è facile vedere che questa non è veramente una critica del Cogito. Vico nega che la « coscienza » del proprio essere possa costituire la « scienza » di esso o almeno il principio di questa scienza. La scienza infatti è conoscenza di causa e il C. cartesiano sarebbe principio di scienza solo nel caso che la coscienza fosse la causa dell'esistenza (*De antiquissima Italorum sapientia*, I, 3). Ma con ciò Vico non nega che il C. costituisca una certezza valida, anzi si preoccupa di correggerlo affermando che Cartesio avrebbe dovuto dire non « io penso dunque sono » ma « Io penso dunque esisto » (*Prima risposta al Giornale dei letterati*, § 3). La critica di Kierkegaard si rivolge alla portata, più che alla validità, del C. cartesiano: « Il principio di Cartesio 'io penso, dunque sono' è, al lume di logica, un gioco di parole; poichè quell'' io sono' non significa altro, logicamente, se non 'io sono pensante' ovvero 'io penso' » (*Diario*, V, A, 30). In altri termini, secondo Kierkegaard, la proposizione cartesiana è puramente tautologica, giacchè il suo presupposto è l'identità dell'esistenza con il pensiero. Una tautologia però è ancora una proposizione valida. Nel 1868 Peirce rispondeva negativamente alla questione « se abbiamo una autocoscienza intuitiva », nella quale la parola autocoscienza stava per conoscenza della propria esistenza. Peirce non affrontava la validità del C. ma con prove psicologiche e storiche credeva di poter concludere che « non c'è necessità di supporre un'autocoscienza intuitiva, dal momento che l'autocoscienza può facilmente essere il risultato di un'inferenza » (*Coll. Pap.*, 5.263). Neppur questa è così, propriamente parlando, una critica del cogito. Pertanto la più semplice e decisiva critica a questa nozione si può ritenere quella di Nietzsche: « 'Si pensa, dunque c'è qualcosa che pensa': a questo si riduce l'argomentazione di Cartesio. Ma questo significa soltanto ritenere come vera *a priori* la nostra credenza nell'idea di sostanza. Dire che, quando si pensa, bisogna che ci sia qualcosa 'che pensi' è semplicemente la formulazione dell'abitudine grammaticale che all'azione aggiunge un attore. In breve qui non si fa altro che formulare un postulato logico-metafisico, in luogo di contentarsi di constatarlo... Se si riduce la proposizione a questo: 'Si pensa, dunque ci sono pensieri' ne risulta una semplice tautologia e la 'realtà del pensiero' rimane fuori questione sicchè, in questa forma, si è portati a riconoscere l''apparenza' del pensiero. Ma Cartesio voleva che il pensiero non fosse una realtà apparente, ma fosse un in sè » (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 260). Queste considerazioni di Nietzsche costituiscono una critica, che molti filosofi contemporanei accetterebbero, del principio del cogito. Ad essa infatti fa esplicito riferimento Carnap che sostanzialmente la ripete. « L'esistenza dell'io, egli dice, non è un originario stato di fatto del dato. Dal C. non segue il *sum*; da 'Io sono cosciente' non segue che io sono ma soltanto che vi è un'esperienza cosciente (*Erlebniss*). L'io non

appartiene all'espressione delle fondamentali esperienze vissute, ma viene costituito più tardi, essenzialmente allo scopo di delimitare il suo àmbito da quello dell'altro... Al posto dell'espressione di Descartes bisognerebbe porre quest'altra: '*Questa* esperienza cosciente; quindi c'è un'esperienza cosciente'; ma questa sarebbe certamente una pura tautologia» (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928, § 163). Questa critica è però ben lungi dall'essere condivisa anche dagli stessi empiristi logici e Ayer, per es., riconferma sostanzialmente la validità del principio cartesiano come verità logica, pur limitandone la portata. «Se qualcuno pretende di sapere che egli esiste o che è conscio, la sua pretesa deve essere valida semplicemente perchè il suo essere valida è una condizione del suo essere fatta» (*Problem of Knowledge*, 1956, pag. 53). La posizione di Nietzsche su questo punto era più radicale e, probabilmente, più corretta (v. Coscienza).

**COINCIDENTIA OPPOSITORUM.** Espressione adoperata per la prima volta da Niccolò Cusano per esprimere la trascendenza e l'infinità di Dio: il quale sarebbe C. del massimo e del minimo, del tutto e del nulla, del creare e del creato, della complicazione e dell'esplicazione, in un senso che non può essere inteso ed afferrato dall'uomo (*De docta ignor.*, I, 4; *De coniecturis*, II, 1). Nello stesso senso si servirono dell'espressione Reuchlin (*De arte cabalistica*, 1517) e Giordano Bruno che se ne avvale per definire l'universo ch'egli identifica con Dio. L'universo «comprende tutte contrarietà di nell'esser suo in unità e convenienza» (*Della causa* [v.]).

**COLLETTIVISMO** (ingl. *Collectivism*; francese *Collectivisme*; ted. *Kollektivismus*). 1. Questo termine è stato coniato nella seconda metà dell'800 per indicare il socialismo non statalista di fronte a quello statalista. Furono collettivisti in questo senso il socialismo riformista d'anteguerra ed è collettivista il laburismo inglese in quanto vuole una società senza squilibri di classe, quindi collettivizzata; ma non controllata con la forza da una *élite* privilegiata che goda di un livello di vita radicalmente diverso da quello della popolazione.

2. In senso più vasto, s'intende per C. ogni dottrina politica che si opponga all'individualismo e che in particolare sostenga l'abolizione della proprietà privata e la collettivizzazione dei mezzi di produzione. In questo senso sono collettivistici sia il socialismo che il comunismo, in tutte le loro forme.

**COLLIGAZIONE** (ingl. *Colligation*; franc. *Colligation*; ted. *Kolligation*). Operazione descrittiva invocata da Whewell (*Novum organum renovatum*, 1840, II, cap. 1 e 4) per spiegare il modo in cui si possono raccogliere un certo numero di dettagli in una sola proposizione. Stuart Mill (*Logic*, III, 2, 4) riprese questa nozione collegandola a quella di induzione. «L'asserzione che i pianeti si muovono in ellissi fu un modo di rappresentare fatti osservati, quindi una C.; l'asserzione che essi sono attratti verso il Sole è l'asserzione di un nuovo fatto, inferito per induzione». La parola è caduta in disuso nella logica contemporanea.

**COLPA** (lat. *Culpa*; ingl. *Guilt*; franc. *Culpabilité*; ted. *Schuld*). Originariamente, termine giuridico per indicare l'infrazione di una norma compiuta «involontariamente», cioè senza averla progettata; in contrapposto al delitto (*dolus*) che è la trasgressione progettata. Ecco come Kant esprime la cosa: «Una trasgressione involontaria ma imputabile si chiama colpa; una trasgressione volontaria (cioè unita con la coscienza che si tratta proprio di trasgressione) si chiama delitto» (*Met. der Sitten*, I, Intr., § 4). Per Heidegger la colpa è «un modo d'essere dell'Esserci» cioè una determinazione essenziale dell'esistenza umana in quanto tale. Egli distingue due significati di esser colpevole (corrispondentemente ai due significati del tedesco *Schuld* che significa debito e colpa): l'essere in debito verso qualcuno e l'esser causa, autore od occasione di qualche cosa. «In questa forma di 'aver C.' in qualcosa si può 'esser colpevole' senza 'essere in debito' con qualcuno o essergli debitore. E, rovesciando si può dovere qualcosa a qualcuno senza averne la C. (esserne la causa)» (*Sein und Zeit*, § 58). In un senso analogo, Jaspers ha posto la C. tra le situazioni-limiti dell'esistenza umana, cioè tra quelle situazioni alle quali l'uomo non può sfuggire (*Phil.*, II, pag. 246 sgg.).

**COMBINATORIA, ARTE** (lat. *Ars combinatoria*). Con il nome di *ars combinatoria* Leibniz designa il progetto, o meglio l'ideale, di una scienza che, partendo da una *characteristica universalis* (vedi Caratteristica), ossia da un linguaggio simbolico che assegnasse un segno ad ogni idea primitiva, combinasse in tutti i modi possibili questi segni primitivi, ottenendo così tutte le possibili idee. Il progetto, derivante in parte dalle idee esposte da R. Lullo nella *Ars Magna*, aveva già sedotto molti pensatori del '500 e '600 (tra gli altri, Agrippa di Nettesheim, A. Kircher, P. Gassendi, G. Dalgarno) e venne parzialmente coltivato anche da continuatori di Leibniz, come Wolff e Lambert. G. P.

**COME SE** (ted. *Als ob*). Espressione che ricorre frequentemente nelle opere di Kant per indicare il carattere ipotetico o semplicemente *regolativo* di certe affermazioni. Per es., le cose in sè possono essere pensate per analogia «come se fossero sostanze, cause, ecc.» (*Crit. R. Pura*, Dialettica, V, d). L'imperativo categorico ordina di agire «come se l'essere razionale fosse un membro legislatore nel regno dei fini» (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II).

Noi dobbiamo trattare le massime della libertà «come se fossero leggi della natura» (*Ibid.*, III). La facoltà del giudizio considera gli oggetti naturali «come se la finalità della natura fosse intenzionale» (*Critica del Giud.*, § 68). Il come se kantiano non è una mera finzione: è semplicemente l'interpretazione, in termini di operazioni o di comportamenti, di proposizioni il cui senso letterale e metafisico appare al di là della confutazione e della conferma, perciò inesistente. Come *finzione* interpretò invece il come se Hans Vaihinger nella sua *Filosofia del come se* (1911); la cui tesi è che tutti i concetti e le categorie, i princìpi e le ipotesi di cui si avvalgono le scienze e la filosofia, sono *finzioni* (v.) prive di validità teoretica, spesso intimamente contraddittorie, che sono accettate e mantenute solo in quanto utili. Un altro kantiano Paolo Natorp, aveva ristretto il come se al dominio dell'arte, la quale rappresenterebbe le cose come se ciò che è dovesse ancora essere o come se ciò che deve essere fosse anche in realtà (*Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1894).

**COMICO** (gr. γελοῖον; lat. *Comicus*; ingl. *Comic*; franc. *Comique*; ted. *Komisch*). Ciò che fa ridere, o la possibilità di far ridere, mediante la risoluzione impreveduta di una tensione o di un contrasto. La più antica definizione del C. è quella di Aristotele, che lo considerò come «qualcosa di sbagliato e di brutto che non procura nè dolore nè danno» (*Poet.*, 5, 1449 a 32 sgg.). Lo «sbagliato» come carattere del C. significa il carattere imprevisto, perchè non ragionevole, della soluzione, che il C. presenta, di un contrasto o di una situazione di tensione. Queste notazioni sono rimaste sostanzialmente le stesse nella storia della filosofia. Hobbes ha insistito sul carattere inaspettato del C., e lo ha connesso con la coscienza della propria superiorità (*De homine*, XII, § 7). Alla tensione e quindi alla soluzione inaspettata di essa riduce il C. Kant: «In tutto ciò che è capace di eccitare un vivace scoppio di riso, deve esserci qualcosa di assurdo (in cui per conseguenza l'intelletto per se stesso non può trovare alcun piacere). Il riso è un'affezione che deriva da un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve in nulla. Proprio questa risoluzione, che certo non ha niente di rallegrante per l'intelletto, indirettamente rallegra per un istante con molta vivacità» (*Crit. del Giud.*, § 54). L'Illuminismo vide nel C., e nel riso che lo esprime, un correttivo contro il fanatismo e la manifestazione di quel «buon umore» che Shaftesbury considerava come il miglior correttivo del fanatismo stesso (*Letter on Enthusiasm*, II). Hegel invece lo considerava come l'espressione di un possesso sodisfatto della verità, della sicurezza che si prova di sentirsi al di sopra delle contraddizioni e di non essere in una situazione crudele o disgraziata. Lo identificava, in altri termini, con una felicità sicura di sè, che può perciò sopportare anche lo scacco dei suoi progetti. E in ciò egli lo distingueva dal semplice risibile, in cui vedeva «la contraddizione per la quale l'azione si distrugge da sè e lo scopo si annulla realizzandosi» (*Vorlesungen über Aesthetik*, ed. Glockner, III, p. 534). Questa nozione hegeliana del C. è tuttavia un'idealizzazione romantica del fenomeno, più che un'analisi di esso; è l'esagerazione di quel sentimento di superiorità che già Aristotele notò trovarsi nel C. quando considerò la commedia come «imitazione di uomini ignobili» (*Poet.*, 5, 1448, 32). La nozione tradizionale del C. esce riconfermata dall'analisi che ne ha fatto Bergson (*Le rire*, 1900), la quale rimane fino ad oggi la più ricca e precisa. Egli nota che il C. si ha quando un corpo umano fa pensare a un semplice meccanismo; o quando il corpo prende il sopravvento sull'anima o la forma sorpassa la sostanza e la lettera lo spirito; o quando la persona ci dà l'impressione di una cosa; tutti casi, questi, nei quali il C. è posto in un'aspettativa che viene delusa con una soluzione imprevista e, come avrebbe detto Aristotele, sbagliata. Allo stesso modo, il C. delle situazioni o delle espressioni che si ha quando una situazione può interpretarsi in due modi differenti o per l'equivocità delle espressioni verbali; è perciò sempre uno sbaglio, una soluzione irragionevole data ad una aspettativa di soluzione. Al C., Bergson attribuisce anche un potere educativo e correttivo. «Il rigido, il bell'e fatto, il meccanismo in opposizione all'agile, a ciò che è perennemente mutevole, al vivente, la distrazione in opposizione alla previsione, infine l'automatismo in opposizione all'attività libera, ecco ciò che il riso sottolinea e vorrebbe correggere» (*Ibid.*, cap. II, in fine).

**COMINCIAMENTO** (lat. *Inceptio*; ingl. *Beginning*; franc. *Début*; ted. *Anfang*). Propriamente, l'inizio di una cosa nel tempo: che può coincidere o no col *principio* (v.) o con l'*origine* (v.) della cosa stessa. Questa distinzione è importante in taluni casi: per es., secondo S. Tommaso la creazione, come C. del mondo nel tempo, è materia di fede, ma non lo è come produzione dal nulla da parte di Dio (*S. Th.*, I, q. 46, a. 2). Hegel ha affermato che il C. della filosofia è relativo, nel senso che ciò che appare come C. è, da un altro punto di vista, risultato (*Fil. del dir.*, § 2, Zusatz). Comunque, l'Assoluto si trova, secondo Hegel, piuttosto nel risultato che nel C. perchè questo «come dapprima e immediatamente vien pronunziato, è solo l'universale», e l'universale in questo senso è solo l'astratto che non può valere come concretezza e totalità; per es., le parole «tutti gli animali» che esprimono l'universale di cui si occupa la zoologia,

non possono valere come l'intera zoologia (*Phaenom. des Geistes*, Intr., II, 1). Con tutto ciò, la filosofia ha spesso cercato il C. assoluto da far coincidere con lo stesso « principio » di essa: di qui la ricerca del « primo principio » del filosofare.

**COMMUTATIVO** (lat. *Commutativus*; inglese *Commutative*; franc. *Commutatif*; ted. 1° *Ausgleichend*; 2° *Kommutativ*). **1.** Gli Scolastici hanno chiamato C. perchè ha luogo negli scambi (*commutationes*) la specie di giustizia che Aristotele chiamava « correttiva » (τὸ διορθωτικὸν δικαῖον): la quale, a differenza della giustizia distributiva, che dà a ciascuno secondo i suoi meriti, serve a pareggiare i vantaggi e gli svantaggi in tutti i rapporti scambievoli tra gli uomini, sia volontari che involontari (*Et. Nic.*, V, 4, 1131 b 25) (v. GIUSTIZIA).

**2.** Proprietà C. o legge C. si dice l'assioma (o postulato) per il quale $x \circ y = y \circ x$. Questa legge è a fondamento dell'addizione e della moltiplicazione nell'aritmetica e della teoria dei numeri reali. Algebra « non C. » è stata chiamata la *teoria delle matrici* dovuta all'inglese Arturo Cayley (1821-95) che è stata utilizzata dalla meccanica dei quanti; perchè essa non obbedisce alla legge C. considerando come unità *schiere* di numeri (quali sarebbero, per es., quelli scritti sui quadrati di una scacchiera).

**COMPARATIVO** (ingl. *Comparative*; francese *Comparé*; ted. *Vergleichend*). Questione C. chiamano i logici tradizionali quella nella quale si domanda se qualcosa sia minore o maggiore, migliore o peggiore, ecc., di un'altra; per es.: « Se la giustizia sia da preferirsi alla fortezza » (JUNGIUS, *Logica*, V, 2, 42). La Logica di Porto Reale chiamò C. le proposizioni che istituiscono un confronto del genere (ARNAULD, *Logique*, II, 10, 3): e questa espressione rimane nella logica tradizionale (confronta B. ERDMANN, *Logik*, I, § 40, 229).

**COMPASSIONE** (gr. ἔλεος; lat. *Commiseratio*; ingl. *Pity*; franc. *Compassion*; ted. *Mitleid*). La partecipazione alla sofferenza altrui in quanto è qualcosa di diverso da questa stessa sofferenza. Quest'ultima limitazione è importante perchè la C. non consiste nel provare la stessa sofferenza che la suscita. L'emozione suscitata dal dolore di un'altra persona si può chiamare C. solo se è il sentimento di una solidarietà più o meno attiva, ma che non ha niente a che fare con un'identità di stati emotivi tra chi ha C. e chi è compassionato. Aristotele definì la C. come « il dolore causato dalla vista di qualche male, distruttivo o penoso che colpisce uno che non lo merita e che possiamo aspettarci possa colpire noi stessi o qualche nostro caro » (*Ret.*, II, 8, 1385 b). Definizione che viene ripetuta quasi alla lettera da Hobbes (*Leviath.*, I, 6), Cartesio (*Passions de l'âme*, III, § 185), Spinoza (*Et.*, III, 22 scol.). La C. è, secondo Adamo Smith, un caso tipico della simpatia che costituisce la struttura di tutti i sentimenti morali (*Theory of Moral Sentiments*, III, 1). Per Schopenhauer, la C. è l'essenza stessa di ogni amore e solidarietà fra gli uomini, perchè amore e solidarietà si spiegano soltanto sulla base del carattere essenzialmente doloroso della vita (*Die Welt*, I, § 66-67).

Di fronte a questa tradizione, ce n'è un'altra, che vede nella C. un elemento negativo della vita morale. Questa seconda tradizione s'inizia dagli Stoici (STOBEO, *Ecl.*, II, 6, 180), passa attraverso Spinoza. Questi ritiene che « nell'uomo che vive secondo ragione la C. è per se stessa cattiva ed inutile », perchè non è altro che dolore: onde « l'uomo che vive secondo ragione si sforza per quanto può di non essere toccato dalla C. » come neppure dall'odio, dal riso o dal disprezzo, perchè sa che tutto deriva dalla necessità della natura divina (*Et.*, IV, 50, corol. schol.). Questa valutazione trova la sua estrema espressione nell'invettiva di Nietzsche contro la C.: « Questo istinto depressivo e contagioso indebolisce gli altri istinti che vogliono conservare ed aumentare il valore della vita; esso è una specie di moltiplicatore e di conservatore di tutte le miserie, perciò uno degli strumenti principali della decadenza dell'uomo » (*Anticristo*, Ap. 7). Il tratto comune di queste condanne della C. è di considerarla come in se stessa miseria o dolore, anzi, secondo l'espressione di Nietzsche, come qualcosa che conserva o moltiplica miseria e dolore. Scheler ha mostrato l'equivoco di questo presupposto che in realtà confonde la C. (che è simpatia e partecipazione emotiva) con il *contagio* emotivo. Al contrario, nota Scheler, « la C. è assente tutte le volte che c'è contagio della sofferenza, giacchè allora la sofferenza non è più quella di un altro ma la mia, ed io credo di potermici sottrarre evitando il quadro o l'aspetto della sofferenza in generale » (*Sympathie*, cap. II, § 3). Per l'appunto quest'avvertenza fondamentale si è tenuta presente nel caratterizzare la C. al principio di questo articolo.

**COMPATIBILITÀ** (ingl. *Consistency*; francese *Compatibilité*; ted. *Widerspruchslosigkeit*). L'assenza di contraddizione come condizione di validità dei sistemi deduttivi. « Ogni verità, diceva Aristotele, dev'essere in accordo con se stessa sotto tutti i rapporti » (*An. Pr.*, I, 32, 47 a 8). Tuttavia soltanto nella matematica moderna, da Hilbert in poi, la C. interna di un sistema deduttivo è diventata l'unico criterio di validità del sistema stesso. Da questo punto di vista si dice che c'è C. in un sistema nel quale non vi è nessun teorema la cui negazione sia un teorema; o nel quale non ogni enunciato sia un teorema. Questa seconda formula è ancora più generale (cfr. A. CHURCH, *Introduction to Ma-*

*thematical Logic*, 1956, § 17). La dimostrazione della C. diventa, da questo punto di vista, la dimostrazione stessa della validità di un sistema nonchè dell'*esistenza* (v.) delle entità cui esso fa riferimento. E la dimostrazione della C. dovrebbe, nel pensiero di Hilbert, non fare riferimento a un infinito numero di proprietà strutturali delle formule o a un infinito numero di operazioni conformi. La dimostrazione dovrebbe essere, in questo senso, *finitistica* perchè solo in questo caso sarebbe *assoluta*. Ma appunto la non possibilità di una assoluta dimostrazione della C. dei sistemi deduttivi fu provata dal teorema di Gödel (1931). Il teorema di Gödel non esclude che si possa provare la C. di un sistema deduttivo assumendo la C. di un altro sistema deduttivo, preso come *modello*; ma a sua volta la validità del modello non potrà essere dimostrata. La C. « assoluta » è pertanto stata espulsa dal dominio delle matematiche ad opera del teorema di Gödel, che stabilisce per ciò stesso i limiti del cosiddetto formalismo. Nessun sistema formalistico infatti può offrire la garanzia della propria assoluta compatibilità. Cfr. W. V. O. QUINE, *Methods of Logic*, 1950; J. LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes*, 1957; E. NAGEL-J. R. NEWMANN, *Gödel's Proof*, 1958 (v. MATEMATICA, PROVA).

**CÒMPITO** (gr. ἔργον; lat. *Officium*; ingl. *Task*; franc. *Tâche*; ted. *Aufgabe*). La limitazione della attività propria di una persona o di una cosa, tale da garantire il risultato migliore dell'attività stessa. In questo senso, Platone intendeva per C. di una cosa « ciò che soltanto la cosa stessa sa fare o almeno sa fare meglio di ogni altra » (*Rep.*, I, 353 a): e si serviva di questa nozione per definire la *virtù* (v.). Nello stesso senso e per lo stesso fine si avvaleva della nozione Aristotele quando, per definire che cosa è la felicità, si domandava qual è « il C. dell'uomo »; e rispondeva che il C. dell'uomo è l'attività dell'anima conforme a ragione o non indipendente dalla ragione (*Et. Nic.*, I, 6, 1098 a 7). Il concetto ritorna frequentemente, con lo stesso significato, nella filosofia contemporanea (v. FUNZIONE; OPERAZIONE).

**COMPLEMENTARITÀ** (ingl. *Complementarity*; franc. *Complémentarité*; ted. *Komplementârheit*). Con espressione desunta dalla geometria (si chiamano complementari due angoli la cui somma è uguale ad un angolo retto) si dicono complementari due concetti opposti che però si correggono reciprocamente e si integrano nella descrizione di un fenomeno. Così si sono, per es., chiamati complementari i concetti di onda e di corpuscolo per la descrizione dei fenomeni ottici, nella moderna meccanica quantistica. Il *principio di C.* formulato da Bohr esprime poi l'incompatibilità della meccanica quantistica con la concezione classica della *causalità* (v.). Esso viene espresso così: « Una descrizione spazio-temporale rigorosa e una sequenza causale rigorosa di processi individuali non possono essere realizzate simultaneamente, o l'una o l'altra deve essere sacrificata » (D'ABRO, *New Physics*, pag. 951).

**COMPLESSO** (gr. συμπεπλεγμένον; lat. *Complexum*; ingl. *Complex*; franc. *Complexe*; tedesco *Komplex*). Gli Stoici, che introdussero il termine, intesero per esso le proposizioni composte cioè costituite o da una sola proposizione presa due volte (ad es., « se è giorno, è giorno ») o da proposizioni diverse legate assieme da uno o più connettivi (ad es.: « È giorno e c'è luce », « Se c'è giorno, c'è luce », ecc.) (SESTO E., *Adv. Math.*, VIII, 93; DIOG. L., VII, 72). Nella logica medievale il termine veniva generalizzato e s'intese per esso o un termine composto da voci diverse come « uomo bianco », « animale ragionevole », ecc., o la proposizione semplice composta dal nome e dal verbo (per es., « l'uomo corre », ecc.). In tal caso l'opposto di complesso, indicato con il termine *incomplexum* (cioè « semplice ») è o il termine isolato o qualsiasi termine della proposizione anche se composto da due o più termini (come, ad es., il soggetto « uomo bianco » nella proposizione « l'uomo bianco corre ») (OCKHAM, *Expositio super artem veterem*, fol. 40 b). Queste nozioni ricorrono in forma poco diversa in Vincenzo di Beauvais (*Speculum doctrinale*, 4) ed in Armando di Beauvoir (*De declaratione difficilium terminorum*, I, 1). Cfr. TOMMASO, *S. Th.*, II, 2, q. 1, a. 2.

**COMPLICAZIONE, ESPLICAZIONE** (latino *Complicatio*, *Explicatio*). Termini adoperati da Cusano per indicare il rapporto tra l'essere e le sue manifestazioni, in quanto tali manifestazioni sono contenute nell'essere e l'essere si spiega o manifesta in esse. Cusano dice che l'unità infinita è « la C. di tutte le cose »; che il movimento è « l'esplicazione della quiete »; e che Dio « è la C. e l'esplicazione di tutte le cose e, in quanto è la C. di esse, tutte le cose sono in lui mentre, in quanto è l'esplicazione, egli stesso è in tutte le cose ciò che esse sono » (*De Docta Ign.*, II, 3).

**COMPORTAMENTISMO** (ingl. *Behaviorism*; franc. *Comportamentisme*; ted. *Behaviorismus*). L'indirizzo della psicologia contemporanea che ténde a restringere la psicologia stessa allo studio del *comportamento* (v.) eliminando ogni riferimento alla « coscienza », allo « spirito » e in generale è ciò che non può essere osservato e descritto in termini oggettivi. Il fondatore di questo indirizzo si può scorgere in Ivan Pavlov, l'autore della teoria dei riflessi condizionati, che, per la prima volta, ha impiantato ricerche psicologiche che prescindevano da qualsiasi riferimento agli « stati soggettivi » o « stati interni ». « Dobbiamo noi forse, si domandava Pavlov nel 1903, per comprendere i nuovi

fenomeni, penetrare nell'*essere interiore* dell'animale, rappresentarci a modo nostro le sue sensazioni, i suoi sentimenti e desideri? Per lo sperimentatore scientifico, la risposta a quest'ultima domanda può essere, a me sembra, una sola: un *no* categorico » (*I riflessi condizionati*, 1950; trad. ital., pag. 17). Nel laboratorio di Pavlov (come egli stesso racconta [*Ibid.*, pag. 129]) fu vietato, perfino con multe, di servirsi di espressioni psicologiche come « il cane indovinava, voleva, desiderava, ecc. »; e Pavlov non esita a definire « disperata » da un punto di vista scientifico la situazione della psicologia come scienza degli stati soggettivi (*Ibid.*, pag. 97). Tuttavia il primo che enunciò chiaramente il programma del C. fu J. B. Watson in un libro intitolato *Il comportamento, introduzione alla psicologia comparata* pubblicato nel 1914. Da Watson questo indirizzo ricevette anche il nome (Behaviorismo) e la pretesa fondamentale di limitare l'indagine psicologica alle reazioni oggettivamente osservabili. La forza del C. consiste appunto nell'esigenza metodologica che esso ha fatto valere: esigenza per la quale non si può scientificamente parlare di ciò che sfugge a ogni possibilità di osservazione oggettiva e di controllo. Il C. è stato spesso interpretato, da un punto di vista polemico, come la negazione della « coscienza » o dello « spirito » o degli « stati interni », ecc. In realtà esso è semplicemente la negazione dell'*introspezione* come legittimo strumento d'indagine: una negazione che era già stata fatta da Comte (v. INTROSPEZIONE). Esso è, in più, il deliberato riconoscimento del comportamento come oggetto proprio dell'indagine psicologica. Nelle sue prime manifestazioni il C. rimase legato all'indirizzo meccanistico, per il quale lo stimolo esterno è la *causa* del comportamento, nel senso che lo rende infallibilmente prevedibile; Pavlov stesso sottolineava questa infallibilità (*Ibid.*, pag. 133). Ma questo presupposto, di natura ideologica, è stato oggi abbandonato dal C., che ha permeato profondamente di sè l'indagine antropologica moderna (psicologia, sociologia, ecc.) (v. PSICOLOGIA).

**COMPORTAMENTO** (ingl. *Behavior*; francese *Comportement*; ted. *Verhalten*). Ogni risposta di un organismo vivente ad uno stimolo, che sia: 1° oggettivamente osservabile con un mezzo qualsiasi; 2° uniforme. Il termine C. è stato introdotto da Watson verso il 1914 ed è ormai diventato di uso corrente nel significato ora esposto. Originariamente esso servì a sottolineare polemicamente l'esigenza che la psicologia e in generale ogni considerazione scientifica delle attività umane o animali assumesse a suo proprio oggetto elementi osservabili oggettivamente, cioè non accessibili solo alla « intuizione interna » o alla « coscienza ». Attualmente il termine è diventato di uso generale. Esso va tenuto distinto: 1° da *azione*, perchè a differenza di questa il C.: *a*) è una manifestazione non di un particolare principio, per es., della volontà o dell'attività pratica, ma dell'intero organismo animale; *b*) è costituito unicamente da elementi osservabili e descrivibili in termini oggettivi; *c*) è uniforme, cioè costituisce la reazione abituale e costante dell'organismo a una situazione determinata; 2° da *atteggiamento*, che è il C. specificamente umano includente quindi elementi anticipatori e normativi (progetto, previsione, scelta, ecc.); 3° da *condotta*, che può mancare del carattere di uniformità.

**COMPOSIZIONE** (ingl. *Composition*; francese *Composition*; ted. *Komposition*). Nei logici medievali (per es., PIETRO ISPANO, *Summul. Log.*, 7.25) *compositio* designa il paralogismo o *fallacia* (v.) derivante da un uso sintattico che rende ambigua la frase. È quindi una specie di *anfibolia* (v.). G. P.

**COMPOSSIBILE** (franc. *Compossible*; tedesco *Kompossibel*). Leibniz ha chiamato con questo termine il possibile che si accorda con le condizioni di esistenza dell'universo reale cioè la *possibilità reale*. Il possibile è ciò che è concepibile in quanto privo di contraddizione, il C. è ciò che può essere reale. « È vero che ciò che non è, non è stato e non sarà, non è affatto possibile, se possibile è preso per compossibile... Può darsi che Diodoro, Abelardo, Wicleff e Hobbes abbiano avuto questa idea in testa senza ben chiarirla » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 719). V. POSSIBILE.

**COMPRENDERE** (lat. *Intelligere*; ingl. *Understanding*; franc. *Comprendre*; ted. *Verstehen*). La nozione del C. come attività conoscitiva specifica, diversa dalla conoscenza razionale e dalle sue tecniche esplicative, può essere considerata in due fasi storiche distinte, la prima nella filosofia medievale o nella scolastica in generale, la seconda nella filosofia contemporanea.

1. L'intera Scolastica s'impernia sul problema di « C. » la verità rivelata. Ma sul valore di questo C. gli stessi scolastici non sono stati d'accordo. Alcuni hanno identificato il C. con la conoscenza razionale e con la sua tecnica dimostrativa; e la comprensibilità dei dogmi è apparsa da questo punto di vista come la possibilità di dimostrarli, cioè di equipararli a verità razionali. Anselmo e Abelardo sembrano d'accordo nell'intendere così l'*intelligere* che essi ritengono indispensabile alla fede stessa. È ovvio che in questo caso l'*intelligere* non è affatto un C. nel senso specifico del termine. Una sfera specifica dell'*intelligere* come comprendere, nella sua diversità dalla conoscenza dimostrativa fu delineata invece da S. Tommaso nel suo tentativo di determinare il còmpito della ragione di fronte alla fede. Questo còmpito consiste: 1° nel *dimostrare* i preamboli della fede; 2° nel chiarire, mediante si-

militudini, le verità della fede; 3° nel controbattere le obiezioni che si fanno contro tali verità (*In Boet. De Trin.*, a. 3). Ovviamente la seconda e la terza parte di questo cómpito, che non sono di natura dimostrativa, costituiscono la sfera del comprendere. E difatti, secondo S. Tommaso, le fondamentali verità di fede, la Trinità, l'Incarnazione, la Creazione, sono comprensibili in questo senso: non sono dimostrabili (nel qual caso sarebbero verità di ragione) ma possono essere chiarite con analogie e, specialmente, sostenute contro le obiezioni. Questa posizione tomistica costituisce la migliore e più diffusa soluzione di quel problema del C. nato sul piano della Scolastica. Essa veniva ancora difesa nel sec. XVIII da Leibniz contro le obiezioni di Bayle e di Toland. Secondo Leibniz, il dogma è «incomprensibile» solo nel senso che non si può dimostrare; ma si può dire che esso s'accorda con la ragione nel senso «che si può mostrare al bisogno che non c'è contraddizione tra il dogma e la ragione, confutando le obiezioni di coloro che pretendono che il dogma stesso è un'assurdità» (*Théod.*, § 60).

2. Nella filosofia contemporanea, la distinzione della sfera del C., da quella del conoscere razionale, è nata dall'esigenza di distinguere il procedimento esplicativo delle scienze morali o storiche da quello delle scienze naturali. Tale esigenza nacque dalla difficoltà di applicare la tecnica causale, propria della scienza naturale dell'800, al dominio degli eventi umani, quali sono i fatti storici, e in generale all'uomo ed ai rapporti interumani. In base a quella tecnica, si ritiene come «razionalmente spiegato» ciò di cui si può mostrare la genesi causale necessaria, cioè di cui si può mostrare che accade in modo necessario o infallibilmente prevedibile quando ne è data la *causa* (v.). Il carattere necessario della genesi causale, in quanto conforme a una *legge* immutabile, e il carattere di uniformità meccanica che gli eventi causalmente spiegabili assumono per effetto di tale legge, rendono assai difficile trasferire questo tipo di spiegazione al mondo dell'uomo; e rendono difficile spiegare i fatti storici e in genere ogni fatto che consista in un rapporto con l'uomo. L'applicazione della tecnica causale a tali fatti implicherebbe la loro riduzione a casi di uniformità meccanica, dovuti all'azione di leggi necessitanti. Sicchè quando negli ultimi decenni del sec. XIX le scienze storiche, o, come allora si diceva, le «scienze dello spirito», che avevano ormai raggiunta una sufficiente saldezza di metodi e una grande ricchezza di risultati, cominciarono a proporsi il problema del loro metodo e cercarono di chiarirlo criticamente, apparve chiara l'esigenza di agganciare questo metodo a tecniche e procedure diverse da quelle in uso nelle scienze naturali. In tal senso il «C.» come procedura propria delle scienze dello spirito, fu contrapposto allo «spiegare», fondato sulla causalità e proprio delle scienze naturali.

Il primo a formulare chiaramente questa distinzione fu Dilthey nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883). Dilthey osservò che i nostri rapporti con la realtà umana sono completamente diversi dai nostri rapporti con la natura. La realtà umana, quale appare nel mondo storico sociale, è tale che noi possiamo comprenderla dal di dentro, perchè possiamo rappresentarcela sul fondamento dei nostri propri stati. La natura, al contrario, è muta e rimane sempre qualcosa di esterno. Pertanto nelle scienze dello spirito, che hanno appunto per oggetto la realtà umana, il soggetto non si trova di fronte ad una realtà estranea, ma a se stessa, perchè uomo è colui che indaga e uomo colui che viene indagato. «Il C., dice Dilthey, è un ritrovamento dell'io nel tu... Il soggetto del sapere è qui identico con il suo oggetto e questo è il medesimo in tutti i gradi della sua oggettivazione» (*Gesammelte Schriften*, VII, pag. 191). Da questo punto di vista Dilthey additò come strumento proprio del C. l'*Erlebnis*, cioè l'*esperienza vissuta* o rivivente che permette di cogliere la realtà storica nella sua individualità vivente e nei suoi caratteri specifici. Dopo Dilthey, nella corrente dello storicismo tedesco che continua l'opera sua, il C. rimane l'organo della conoscenza storica e in generale della conoscenza interpersonale, in quanto non suscettibile di spiegazione causale. Tuttavia sulla natura stessa del C. non c'è accordo. Rickert intende per C. l'afferrare «il senso di un oggetto, cioè il rapporto dell'oggetto stesso con un valore determinato» (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902). Simmel considera il C. come diretto a riprodurre la vita psichica di un'altra personalità e quindi come l'atto di *proiezione* mediante il quale il soggetto conoscente attribuisce un suo stato rappresentativo, o volitivo, ad un'altra personalità (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, pagina 17). A sua volta Max Weber, pur insistendo sulla diversità della spiegazione storica e della spiegazione causale, volle colmare o diminuire l'abisso che si stava formando tra i due procedimenti, affermando che la spiegazione storica è essa stessa una spiegazione causale; ma una spiegazione causale specifica, che mira a riconoscere il nesso particolare e singolare fra determinati fenomeni e non la loro dipendenza da una legge universale. «Il nostro bisogno causale, egli scrive, può trovare nell'analisi dell'atteggiamento umano una sodisfazione qualitativamente diversa, che implica al tempo stesso un'intonazione qualitativamente diversa del concetto di razionalità. Per la sua interpretazione noi possiamo proporci lo scopo, almeno fondamen-

talmente, non solo di rendere l'atteggiamento stesso penetrabile come possibile in rapporto al nostro sapere nomologico, ma anche di comprenderlo, cioè di scoprire un motivo concreto che possa venire rivissuto internamente e che noi accertiamo con un diverso grado di precisione, secondo il materiale delle fonti » (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1951, pag. 67). Tuttavia, il concetto di *causalità individuale*, sul quale Weber insisteva, è poco solido giacchè la causa, come ciò che rende infallibilmente prevedibile l'effetto, ha con l'effetto stesso un rapporto necessario e costante, perciò essenzialmente uniforme, e universale. L'esigenza prospettata da Weber di eliminare o diminuire il contrasto tra la spiegazione scientifica e la comprensione storica o inter-umana, potè trovare sodisfazione solo dopo che la scienza stessa ebbe abbandonato il concetto classico di causalità. Frattanto, l'esigenza d'una tecnica conoscitiva che fosse diversa dalla tecnica esplicativa causale veniva frequentemente riconosciuta in sociologia. Znaniecki invocava un « coefficiente umanistico » nella ricerca sociologica e sottolineava l'importanza della esperienza vicariante come fonte di dati sociologici (*Method of Sociology*, 1934, pag. 167). Sorokin riteneva inapplicabile il metodo causale all'interpretazione dei fenomeni culturali (*Social and Cultural Dynamic*, 1937, pag. 26). E MacIver a sua volta riconosceva l'inapplicabilità della formula causale della meccanica classica alla condotta umana (*Social Causation*, 1942, pag. 263).

I filosofi a loro volta, non trovando posto per il comprendere tra le attività razionali che sembravano monopolizzate dalle tecniche della spiegazione causale, avevano finito col connetterlo con la vita emotiva. Così fecero, principalmente, Scheler e Heidegger, ai quali si devono tuttavia le più importanti determinazioni della nozione del comprendere. A Scheler, tale nozione serve per fondare i rapporti umani — che sono poi quelli per cui l'io riconosce l'altro io — non su una inferenza o sulla *proiezione* che l'io faccia delle proprie esperienze interne nell'altro, ma sulla base dei fenomeni espressivi. Così Scheler afferma che « l'esistenza delle esperienze interne, dei sentimenti intimi degli altri, ci è rivelata dai fenomeni di espressione: cioè ne acquistiamo la conoscenza non in séguito a un ragionamento, ma in modo immediato, mediante una ' percezione ' originaria e primitiva. Noi percepiamo il pudore di qualcuno *nel* suo rossore, la gioia *nel* suo riso » (*Sympathie*, I, cap. II). Perciò non è vero che degli altri conosciamo in primo luogo il corpo e che solo a partire da esso *inferiamo* l'esistenza di altri spiriti. Soltanto il medico e il naturalista conoscono soltanto il corpo perchè fanno artificialmente astrazione dai fenomeni di espressione che sono la manifestazione primaria e immediata degli altri spiriti: ma proprio tali fenomeni sono alla base della comprensione emotiva. Questa dev'essere, secondo Scheler, distinta dalla *fusione* emotiva perchè implica l'*alterità* dei sentimenti. Per es., la sofferenza del mio vicino e la mia comprensione simpatetica di essa, sono due fatti differenti, e questa differenza appunto stabilisce la possibilità della comprensione: mentre non ha niente a che fare con questa il fatto che io e il mio vicino soffriamo della stessa sofferenza. Le analisi di Scheler hanno contribuito a fissare i punti seguenti: 1° il C. non implica l'identità delle persone tra cui intercede o l'identità dei loro stati d'animo o sentimenti; implica piuttosto l'*alterità* fra le persone e tra i loro stati rispettivi; 2° la comprensione è fondata sul rapporto *simbolico* che esiste tra le esperienze interne e la loro espressione: rapporto che costituisce una specie di « grammatica universale », valevole per tutti i linguaggi espressivi, la quale fornisce il criterio ultimo della comprensione inter-umana. Come Scheler, Heidegger connette il fenomeno della comprensione soprattutto alla sfera emotiva; ma aggiunge all'analisi di questo fenomeno una notazione d'importanza fondamentale, connettendolo con la nozione di possibilità. Heidegger, difatti, considera la comprensione come essenziale all'esistenza umana (all'*Esserci*) giacchè essa significa che l'esistenza è essenzialmente possibilità di essere, esistenza possibile. « Usiamo sovente l'espressione ' C. qualcosa ' nel senso di ' essere in grado di far fronte a qualcosa ', ' esser capace di ', ' poter qualcosa '... Nella comprensione è riposto essenzialmente il modo d'essere dell'Esserci in quanto poter essere. L'Esserci non è una semplice presenza che, aggiuntivamente, possegga il requisito di potere qualcosa, ma al contrario è primariamente un essere possibile ». Pertanto « la comprensione ha in sè la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto* » (*Sein und Zeit*, § 31). Come possibilità e progetto l'esistenza umana possiede una trasparenza a se stessa che Heidegger chiama *visione* e che è la prima manifestazione della comprensione. L'intuizione e il pensiero sono invece due lontani derivati della comprensione stessa (*Ibid.*, § 31).

È abbastanza chiaro che il riferimento del C. alla vita emozionale, effettuato da Scheler e Heidegger, era motivato dal fatto che la vita razionale sembrava ad essi occupata da tecniche che poco o nulla avevano a che fare col comprendere. I risultati ottenuti da Scheler e Heidegger, tuttavia, sono molto importanti: i primi negativamente, consentendo di sottrarre il C. alla sfera dell'immediato e dell'inesprimibile, e i secondi positivamente perchè connettono il C. stesso con la nozione di possibilità. Nell'analisi di Heidegger, il C. non solo è stato generalizzato, perchè è stato reso applicabile

alle cose oltrecchè alle persone; ma anche, con ciò stesso, ha cessato di essere antagonista col concetto di spiegazione. Comprensione e spiegazione possono infatti essere identificate dalla nozione di possibilità ed essere entrambe intese come dichiarazione della « possibilità di... »: dove ciò che è lasciato in sospeso può essere riempito, nei diversi campi d'indagine, da diverse specie di progetti e previsioni. Ma questo avvicinamento tra spiegazione e comprensione e questa loro unificazione nel concetto di « possibilità di... » venivano sanciti dagli stessi sviluppi delle scienze della natura, che abbandonavano la nozione classica di causalità e pertanto si disancoravano dalla tecnica esplicativa causale. La fisica relativistica e la teoria dei quanti compivano il passo decisivo verso l'eliminazione dell'antitesi tra spiegazione e comprensione. Come nota Carnap, nella meccanica quantica « C. un'espressione, un enunciato, una teoria, significa la *capacità di usarla* per la descrizione di fatti noti o per la previsione di fatti nuovi » (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 25). La « capacità di » è dunque ciò che esprime il significato della comprensione nella fisica stessa. Ma la possibilità della previsione probabile è anche tutto ciò cui si riduce oggi la spiegazione scientifica (vedi SPIEGAZIONE). In tal modo la differenza radicale che sembrava stabilita saldamente dalla metodologia scientifica dell'800 tra scienza dello spirito e scienza della natura, è venuta a sparire. Ciò che questi due gruppi di discipline cercano di fare, nei confronti dei loro oggetti rispettivi, è fondamentalmente la stessa cosa: determinare le possibilità di descrizione o di anticipazione (progettazione, uso, fruizione) che i loro oggetti comportano.

**COMPRENSIONE** (ingl. *Understanding*; francese *Compréhension*; ted. *Verstehen*). L'atto o la capacità di *comprendere* (v.).

**COMPRENSIONE** (ingl. *Comprehension*; francese *Compréhension*; ted. *Inhalt*). 1. La logica di Porto Reale introdusse la distinzione tra C. ed estensione del concetto: distinzione *grosso modo* identica a quella che verrà espressa da Stuart Mill con la coppia connotazione-denotazione o dalla logica moderna con la coppia intensione-estensione. Diceva infatti Arnauld: « Nelle idee universali è importante distinguere bene due cose, la C. e l'estensione. Chiamo C. dell'idea gli attributi che essa include in sè e che non possono essere tolti senza distruggerla; così la C. dell'idea di triangolo contiene estensione, figura, tre linee, tre angoli e l'eguaglianza di questi tre angoli con due retti, ecc. Chiamo estensione dell'idea i soggetti ai quali quest'idea conviene; quelli che si chiamano anche gli inferiori di un termine generale che, nei rispetti di essi, è chiamato superiore; così l'idea del triangolo in generale si estende a tutte le diverse specie dei triangoli » (*Logique*, I, 6). Questa distinzione trovava qualche precedente nella logica medievale ma era stata approssimativamente espressa solo a partire dal sec. XVI (per es., da CAJETANUS, *In Porphyrii Praed.*, ed. 1579, I, 2, pag. 37; cfr. HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, 1866, pag. 141). Alla distinzione stessa era connessa la determinazione del rapporto inverso che c'è tra C. ed estensione così definite: a misura che la C. s'impoverisce, cioè diventa più generale, l'estensione si arricchisce, cioè il concetto si applica a più cose; e reciprocamente. Queste distinzioni e notazioni riprese dalla logica, specialmente tedesca, dell'800 (cfr., per es., LOTZE, *Logik*, 1843, § 15) rimasero costanti e furono talora, specialmente da scrittori inglesi, espresse mediante la coppia sinonima connotazione-denotazione. A parte il tentativo di distinguere la C. dalla *connotazione* (v.) come la sfera di tutte le note possibili, oltre quelle espressamente connotate dalla definizione, la nozione di C. è rimasta costante nella logica dell'800.

2. Talvolta nella logica contemporanea la C. è assunta come analoga della denotazione o estensione, invece che della connotazione o intensione. Così Lewis definisce la C. di un termine come: « la classificazione di tutte le cose consistentemente pensabili alle quali il termine correttamente si applichi » dove per « consistentemente pensabile » si intende ogni cosa l'asserzione della cui esistenza non implichi, esplicitamente o implicitamente, una contraddizione. In questo significato, il termine si distinguerebbe da denotazione o estensione perchè questa è la classe di tutte le cose reali o esistenti alle quali il termine correttamente si applica. La denotazione sarebbe perciò inclusa nella C.; ma non viceversa. La C. di « quadrato » include non solo i quadrati esistenti (che sono *denotati*) ma tutti i quadrati possibili o imaginabili, salvo quelli rotondi (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1950, pag. 39-41).

**COMUNE, SENSO.** V. SENSO COMUNE.

**COMUNI, NOZIONI** (gr. κοῖναι ἔννοιαι; lat. *Notiones communes*). Gli Stoici chiamarono con quest'espressione i concetti universali o *anticipazioni* (v.) che si formano nell'uomo naturalmente, cioè non come prodotti di un'istruzione specifica (AEZIO, *Plac.*, IV, 11). L'espressione fu adoperata negli *Elementi* di Euclide, per designare i princìpi evidenti, che in séguito furono detti assiomi (v. ASSIOMA).

**COMUNICAZIONE** (ingl. *Communication*; franc. *Communication*; ted. *Kommunikation*). Filosofi e sociologi si servono oggi di questo termine per designare il carattere specifico dei rapporti umani in quanto sono, o possono essere, rapporti di partecipazione reciproca o di comprensione. Per-

tanto il termine viene ad essere sinonimo di « coesistenza » o di « vita con gli altri » e indica l'insieme dei modi specifici in cui la coesistenza umana può atteggiarsi; purchè si tratti di modi « umani », cioè nei quali una certa possibilità di partecipazione e di comprensione sia salva. In questo senso, la C. non ha niente a che fare con la coordinazione e con l'unità. Le parti di una macchina, ha osservato Dewey, sono strettamente coordinate e formano un'unità ma non formano una comunità. Gli uomini formano una comunità perchè comunicano, cioè perchè possono reciprocamente partecipare dei loro modi d'essere, che così acquistano nuovi e imprevedibili significati. Questa partecipazione dice che un rapporto di C. non è un semplice contatto fisico o uno scontro di forze. Il rapporto tra il predatore e la sua preda, per es., non è un rapporto di C., anche se talora può intercorrere fra gli uomini. La comunicazione in quanto caratteristica specifica dei rapporti umani, delimita la sfera di tali rapporti a quelli nei quali un certo grado di libera partecipazione può essere presente. Il rilievo del concetto di C. nella filosofia contemporanea è dovuto: 1° all'avvenuto abbandono, da parte di essa, della nozione romantica di Autocoscienza infinita, Spirito Assoluto o Superanima: nozione che implicando l'identità di tutti gli uomini rende ovviamente inutile il concetto stesso di C. interumana; 2° al riconoscimento che i rapporti interumani implicano l'alterità tra gli uomini stessi e sono rapporti *possibili*; 3° al riconoscimento che tali rapporti non si aggiungono in un secondo momento alla realtà già costituita delle persone, ma entrano a costituirla come tale.

In questi termini il concetto di C. entra in filosofie disparate. Secondo Heidegger il concetto di C. deve essere inteso « in un senso ontologicamente largo », cioè come « C. esistenziale ». « In quest'ultima si costituisce l'articolazione dell'essere insieme comprendente. Essa realizza la *partecipazione* della situazione emotiva comune e della comprensione propria dell'essere insieme. La C. non è il trasferimento di esperienze vissute (quali possono essere, ad es., opinioni e desideri) dall'intimo di un soggetto all'intimo di un altro. L'esserci insieme è già essenzialmente rivelato nella situazione emotiva comune e nella comune comprensione » (*Sein und Zeit*, § 34). In altri termini, per Heidegger, C. è già coesistenza perchè la compartecipazione emotiva e la comprensione degli uomini tra di loro entrano a costituire la realtà stessa dell'uomo, l'essere dell'Esserci. Jaspers, che è sostanzialmente d'accordo con Heidegger, da questo punto polemizza contro le scienze empiriche (psicologia, antropologia, sociologia) che pretendono di analizzare i rapporti di comunicazione. Il loro difetto è, secondo Jaspers, che esse debbono limitarsi a considerare i rapporti umani, non quelli possibili; mentre la C. è per l'appunto possibilità di rapporti. In questo senso essa può essere chiarita soltanto dalla filosofia (*Phil.*, II, cap. III). Al contrario Dewey, che condivide con Heidegger e Jaspers la veduta che la C. costituisce essenzialmente la realtà umana, la considera come una forma speciale dell'azione reciproca della natura e ritiene pertanto che possa e debba essere studiata dall'indagine empirica (*Experience and Nature*, cap. V).

Se la filosofia dell'800, per il prevalere delle concezioni assolutistiche (lo stesso positivismo parlava dell'Umanità come di un tutto) eliminava la nozione di C., la filosofia del '600 e del '700 aveva elaborato la nozione, ma per rispondere ad un diverso problema. Il problema era quello della « C. delle sostanze », cioè della sostanza anima con la sostanza corpo, e reciprocamente, problema nato col cartesianesimo, che aveva distinto per la prima volta in modo netto le due specie di sostanze. Lo stesso Cartesio aveva ammesso come valida la nozione corrente di un'azione reciproca fra le due sostanze, che egli riteneva si toccassero nella glandola pineale (*Passions de l'âme*, I, 32). Dall'altro lato gli Occasionalisti avevano ritenuto impossibile l'azione di una sostanza finita sull'altra, perchè nessuna sostanza finita può agire cioè esser causa; ed avevano pertanto ritenuto che Dio stesso interviene a stabilire il rapporto tra l'anima e il corpo, o tra i vari corpi, o tra le varie anime, servendosi dell'occasione offertagli dal mutamento avvenuto in una sostanza per produrre mutamenti nelle altre sostanze. Era questa la teoria delle cause occasionali sostenuta, fra gli altri, da Malebranche (*Recherche de la vérité*, III, II, 3). Leibniz ritenne la prima teoria impossibile, la seconda miracolosa, intese la C. come *armonia prestabilita* (v.) e la estese a intendere il rapporto fra tutte le parti dell'universo, cioè fra tutte le monadi che lo compongono: l'armonia è prestabilita da Dio in modo tale che a ogni stato di una monade corrisponde uno stato delle altre monadi (*Op.*, ed. Gerhardt, IV, pag. 500-501). Ovviamente la dottrina di Leibniz non è una soluzione del problema della C.; essa, anzi, ha lo scopo di rendere la C. stessa inutile, garantendo il rapporto preordinato delle monadi fra di loro. Leibniz stesso nota che la sua dottrina fa dell'anima una specie di macchina immateriale (*Ibid.*, pag. 548). Questo tratto rivela quanto la sua dottrina sia lontana dalla nozione contemporanea di C.: la quale, come si è detto, non è mai automatica e non può sussistere tra gli automi o tra le parti di un automa.

**COMUNISMO** (ingl. *Communism*; franc. *Communisme*; ted. *Kommunismus*). L'ideologia politica che trova il suo programma nel *Manifesto dei co-*

*munisti* pubblicato da Marx ed Engels nel 1847; come è stato sviluppato nelle opere di Marx ed Engels nonchè di Lenin e Stalin. Tale ideologia può essere riassunta nei capisaldi seguenti: 1° la dipendenza della personalità umana dalla società storicamente determinata cui essa appartiene, dipendenza per la quale essa è nulla fuori e indipendentemente dalla società stessa; 2° la dipendenza della struttura di una società storicamente determinata dai rapporti di produzione e di lavoro che sono propri di tale società e che determinano tutte le manifestazioni di essa: moralità, religione, filosofia, ecc., oltrecchè le forme della sua organizzazione politica. Questi due punti costituiscono la dottrina del *materialismo storico* (v.); 3° il carattere permanente e necessario della lotta di classe in ogni e qualsiasi società capitalistica, cioè in ogni società nella quale i mezzi di produzione siano proprietà di privati; 4° il necessario, inevitabile trapasso dalla società capitalistica, dopo che essa ha raggiunto il suo *maximum* di concentrazione della ricchezza in poche mani e di immiserimento e livellamento di tutti i lavoratori, nella società socialista che possiede ed esercita direttamente i mezzi di produzione, ed è perciò senza classi; 5° l'esistenza di un periodo di trapasso tra la società capitalistica e la società comunistica durante il quale il proletariato s'impadronirà del potere dello Stato e lo eserciterà, come aveva fatto il capitalismo, nel proprio interesse. Questo sarà il periodo della dittatura del proletariato.

Di questi capisaldi il C. russo ha soprattutto sottolineato l'ultimo che, nelle opere di Marx ed Engels, rimaneva secondario. E l'ha sottolineato trasformandolo, nel senso d'intendere la dittatura del proletariato come dittatura del partito comunista, e affidando al partito stesso la funzione di avanguardia del proletariato. Il partito diviene in tal modo lo strumento fondamentale per la realizzazione della società nuova e pretende di subordinare a sè, controllare e dirigere, ogni azione diretta a questo scopo. Tale preminenza del partito, già teorizzata da Lenin, fu portata agli estremi da Stalin, con l'affermazione della necessaria «partiticità» della scienza, dell'arte, della filosofia e in generale di ogni attività intellettuale: partiticità che non significa altro se non la subordinazione di tali attività agli interessi del partito, quali si trovino ad essere interpretati o stabiliti dai dirigenti di esso.

**COMUNITÀ** (ingl. *Community*; franc. *Communauté*; ted. *Gemeinschaft*). 1. Kant aveva chiamato con questo termine la terza categoria della relazione e precisamente quella dell'azione reciproca, nonchè la corrispondente terza analogia dell'esperienza (o principio della C.) così espressa: «Tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite nello spazio come simultanee, sono tra loro in un'azione reciproca universale». Egli annotava a questo proposito: «La parola *Gemeinschaft* ha un doppio significato che può indicare tanto *communio* quanto anche *commercium*. Noi qui ce ne serviamo nel secondo senso, come comunione dinamica senza la quale anche quella spaziale (*communio spatii*) non potrebbe mai essere conosciuta empiricamente» (*Crit. R. Pura*, Analitica dei princìpi, 3ª analogia). In quest'applicazione il termine non ha avuto fortuna.

2. Esso invece è stato adoperato dal Romanticismo, a partire da Schleiermacher, per indicare la forma di vita sociale caratterizzata da un organico, intrinseco, perfetto legame tra i suoi membri. In tal senso la C. è stata contrapposta alla società in un'opera di FERDINANDO TÖNNIES, *C. e Società*, pubblicata nel 1887. «Tutto ciò che è fiducioso, intimo, vivente esclusivamente insieme, diceva Tönnies, è compreso come la vita in comunità. La società è ciò che è pubblico, è il mondo; al contrario ci si trova in C. con i propri cari sin dalla nascita, legati ad essi nel bene e nel male. Nella società si entra come in una terra estranea. Si mette l'adolescenza in guardia contro la cattiva società, ma l'espressione 'cattiva C.' suona come una contraddizione» (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, I, 1). Così espresso questo concetto contiene ovvie connotazioni valutative per le quali si presta poco ad un uso oggettivo: giacchè è abbastanza chiaro che non esiste nessuna pura C. e nessuna pura società e che il bisogno di operare una distinzione in questo senso è suggerito non dall'osservazione ma dall'aspirazione a un ideale. Pertanto nell'uso dei sociologi posteriori (tra i quali Simmel, Cooley, Weber, Durkheim, e altri) questo significato si è venuto trasformando sino ad assumere quello corrente nella sociologia contemporanea di distinzione fra relazioni sociali di tipo *localistico* e relazioni di tipo *cosmopolitico*: che è una distinzione puramente descrittiva fra comportamenti legati alla C. ristretta in cui si vive e comportamenti orientati o aperti verso una più larga società (R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 1957, pag. 393 sgg.).

**CONATO** (lat. *Conatus*). Si indicò con questo nome nel Rinascimento l'*ormé* stoica (DIOG. L., VII, 85) cioè l'*istinto* (v.) o la tendenza di ogni essere alla propria conservazione. Questo concetto trovò la sua forma classica in Spinoza, secondo il quale «lo sforzo di conservarsi è la stessa essenza della cosa» (*Et.*, IV, 22, cor.). Esso «si chiama *volontà* quando si riferisce alla sola mente; quando si riferisce insieme alla mente e al corpo si chiama *appetito*, il quale perciò è l'essenza stessa dell'uomo» (*Ibid.*, III, 9, Scol.). Nello stesso senso adoperava la parola Vico: «La natura cominciò ad esistere

per un atto di C.; in altri termini, il C. è la natura (come anche le Scuole dicono) in fieri, in procinto di giungere all'esistenza » (*De antiquissima Italorum sapientia*, 4, § 1). Hobbes dette un nuovo concetto del termine: intese per C. il movimento istantaneo cioè « il movimento in uno spazio e tempo minore di ogni spazio o tempo dato » (*De corp.*, 15, § 2). Leibniz in un primo tempo ha inteso il C. nello stesso senso: « Il *conatus*, egli disse, sta al movimento come il punto allo spazio, cioè come l'unità all'infinito: è l'inizio o la fine del movimento » (*Hypothesis Physica Nova*, 1671, *Op.*, ed. Gerhardt, IV, pag. 229). Ma in sèguito identificò il C. con la forza attiva cioè con l'energia cui egli ridusse la materia stessa: « La forza attiva, che si suole anche dire senz'altro forza, non è da concepirsi come la semplice potenza volgare della scuola, cioè come una ricettività di azione, ma implica un *conatus*, cioè una tendenza all'azione, cosicchè, se non c'è impedimento, ne deriva l'azione » (*Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, VI, pag. 100). Lo stesso concetto si trova in Wolff (*Cosm.*, § 149) (v. SFORZO).

**CONCAUSA** (gr. συναιτία). Platone indicò con questo termine la causa naturale che concorre con quella ideale alla formazione delle cose del mondo (*Tim.*, 68 e).

**CONCETTO** (gr. λόγος; lat. *Conceptus*; inglese *Concept*; franc. *Concept*; ted. *Begriff*). In generale, ogni procedimento che renda possibile la descrizione, la classificazione e la previsione degli oggetti conoscibili. Così inteso, il termine ha significato generalissimo e può includere ogni specie di segno o procedura semantica, quale che sia l'oggetto cui si riferisce, astratto o concreto, vicino o lontano, universale o individuale, ecc. Si può avere un C. del tavolo come del numero 3, dell'uomo come di Dio, del genere e della specie (i cosiddetti *universali* [v.]) come di una realtà individuale, per es., di un periodo storico o di una istituzione storica (il « Rinascimento » o il « Feudalesimo »). Per quanto il C. sia normalmente indicato da un nome, esso non è il nome, giacchè differenti nomi possono esprimere lo stesso C. o differenti C. possono essere indicati, per equivocazione, dallo stesso nome. Il C. inoltre non è un elemento semplice o indivisibile ma può essere costituito da un insieme di tecniche simboliche estremamente complesse; come è il caso delle teorie scientifiche che possono anche essere chiamate C. (il C. della relatività, il C. di evoluzione, ecc.). Il C. non si riferisce neppure necessariamente a cose o fatti reali giacchè ci possono essere C. di cose inesistenti o passate o la cui esistenza non è verificabile o ha un senso specifico. Infine, l'allegato carattere di *universalità soggettiva* o validità intersoggettiva del C. è in realtà semplicemente la sua *comunicabilità* di segno linguistico: la funzione prima e fondamentale del C. essendo quella stessa del linguaggio cioè la comunicazione.

La nozione di C. dà origine a due problemi fondamentali: quello circa la *natura* del C. e quello circa la *funzione* del C. stesso. Questi due problemi possono coincidere ma non coincidono necessariamente.

*A*) Il problema della natura del C. ha avuto due soluzioni fondamentali: 1° per la prima il C. è l'*essenza* delle cose e precisamente la loro essenza *necessaria*, ciò per cui non possono essere in modo diverso da ciò che sono; 2° per la seconda soluzione il C. è un *segno*.

1° La concezione del C. come essenza è quella del periodo classico della filosofia greca: nel quale il C. è assunto come ciò che si sottrae alla diversità o al mutamento dei punti di vista o delle opinioni, perchè si riferisce a quei tratti che, essendo costitutivi dell'oggetto stesso, non vengono alterati da un mutamento di prospettiva. Nei primordi della filosofia greca, il C. è apparso come il termine conclusivo di una ricerca, che prescinde, per quanto è possibile, dalla mutevolezza delle apparenze, per puntare a ciò che l'oggetto è « realmente », cioè nella sua « sostanza » o « essenza ». Questa ricerca è apparsa ai Greci come il còmpito proprio dell'uomo quale animale ragionevole, cioè come il còmpito proprio della ragione; e infatti C. e ragione vengono designati dai Greci con lo stesso termine, *logos*. Aristotele attribuisce a Socrate il merito di aver scoperto « il ragionamento induttivo e la definizione dell'universale, due cose che entrambe riguardano il principio della scienza » (*Met.*, XIII, 4, 1078 b). Lo stesso merito viene a Socrate riconosciuto da Senofonte (*Mem.*, IV, 6, 1): Socrate ha mostrato come il ragionamento induttivo porti alla definizione del C.; e il C. esprime l'essenza o la natura di una cosa; ciò che la cosa veramente è. Platone fa dell'universale socratico la realtà stessa. Il bello, il bene, il giusto sono *sostanze* cioè realtà, anzi realtà nel senso forte del termine, realtà assolute. Platone adopera gli stessi termini (sostanza, specie, forma o semplicemente enti) per indicare le realtà ultime come sono « in se stesse » e come sono « in noi » (cioè come C.). La mente umana contiene « la verità degli enti » (*Men.*, 86 a-b); essa trova già come sue le *sostanze* che costituiscono la struttura fondamentale della realtà (*Fed.*, 76 d-e). Aristotele non fa su questo punto che riprodurre, e articolare in una dottrina assai più complessa, il punto di vista platonico. Il C. (*logos*) è ciò che circoscrive o definisce la sostanza o l'essenza necessaria di una cosa (*De an.*, II, 1, 412 b 16): perciò esso è indipendente dal generarsi e corrompersi delle cose e

non può esser prodotto o distrutto da tali processi (*Met.*, VII, 15, 1039 b 23). In altri termini, il C. è per Aristotele identico con la sostanza, che è la struttura necessaria dell'essere, ciò per cui ogni essere non può essere diverso da ciò che è (vedi SOSTANZA). Queste determinazioni sono rimaste tipiche della concezione del C. come essenza. Rispetto ad esse, il carattere dell'universalità appare secondario e derivato: per universale, dice Aristotele, intendo « ciò che inerisce al soggetto in ogni caso e per sè e in quanto un soggetto è quello che è » (*An. post.*, I, 4, 73 b 25 sgg.). Ora, « ciò che inerisce al soggetto in ogni caso e di per sè, ecc. » non è altro che l'essenza necessaria del soggetto stesso, quel che esso non può non essere: sicchè l'universalità è per Aristotele la sostanzialità o necessità del concetto. Perciò Aristotele dice che ci può essere C. anche dell'individuo (del « sinolo » o composto di materia e forma) per quanto non dell'individuo considerato nella sua materia che è indeterminata, quindi indefinibile, e che, per es., il C. di un uomo è l'anima (*Met.*, VII, 11, 1037 a 26); distingue C. comuni e C. propri (*De an.*, II, 3, 414 b 25); e parla di « C. materiali », quali sono le emozioni le quali sono definite mediante i movimenti del corpo che le suscitano (*Ibid.*, I, 1, 403 a 25).

Nell'àmbito di quest'identificazione del C. con l'essenza, non costituisce innovazione decisiva il far derivare, come fa Epicuro, il C. stesso dalle sensazioni; giacchè questa derivazione, per il carattere necessariamente veridico delle sensazioni, garantisce la realtà del C. (DIOG. L., X, 32). Dall'altro lato la disputa medievale sugli *universali* (v.) — con la quale parola s'intendono i C. di genere e di specie — è in realtà la disputa tra le due concezioni fondamentali del C., quella platonico-aristotelica e quella stoica: il realismo rappresenta la prima di tali concezioni, il nominalismo la seconda. Non fa meraviglia che la Scolastica la quale è nata e si è sviluppata, dal punto di vista logico e gnoseologico, sotto il segno del neo-platonismo agostiniano e dell'aristotelismo, abbia scelto prevalentemente la soluzione realistica del problema degli universali, affermando la realtà del C. come elemento costitutivo o essenziale della realtà stessa. S. Tommaso dice: « Poichè ogni conoscenza è perfetta nella misura in cui c'è simiglianza tra il conoscente e il conosciuto, occorre che nel senso ci sia la simiglianza della cosa sensibile quanto agli accidenti di essa, ma nell'intelletto ci sia la simiglianza della cosa intesa quanto all'*essenza* di essa » (*Contra gent.*, IV, 11). Il C. « penetra nell'interno della cosa » (*Ibid.*, IV, 11) coglie l'essenza o la sostanza di essa giacchè non è altro che questa sostanza *astratta* dalla cosa stessa. Attraverso l'interpretazione della sostanza aristotelica, come essenza necessaria, Duns Scoto riafferma la stessa tesi: il C. ha per oggetto una « natura comune » che è il *quod quid erat esse* di Aristotele. Essa « non è così universale come il C., nè così individuale come la cosa, ma è a fondamento dell'uno e dell'altra » (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 1, n. 7). Questo realismo non subisce mutamenti importanti neppure nella filosofia moderna. L'identità di C. e realtà, forse presupposta da Cartesio, è resa esplicita da Spinoza: « Il circolo esistente nella natura e l'idea del circolo esistente, la quale è anche in Dio, sono una sola e medesima cosa, che si manifesta per diversi attributi » (*Et.*, II, 7, Scol.). Un realismo del C., limitato tuttavia alla realtà fenomenica (che è poi la sola accessibile all'uomo) è la stessa dottrina di Kant. Difatti se i C. empirici si riferiscono alle cose solo per il tramite di una sensazione, i C. puri o *categorie* entrano a costituire le cose stesse in quanto percepite, cioè apparenti nell'esperienza. I C. puri o categorie sono infatti, nello stesso tempo, « forme dell'intelletto » e « condizione degli oggetti fenomenici ». Essi cioè entrano a costituire gli stessi oggetti fenomenici, cioè gli oggetti di ogni esperienza possibile (*Critica R. Pura*, Analitica dei concetti, § 10). La dottrina fondamentale del kantismo è per l'appunto il carattere *costitutivo* dei C. puri, carattere sul quale si fonda lo stesso carattere *rappresentativo* dei C. empirici (*Ibid.*, § 16, nota). Indubbiamente, per Kant il C. non è tutta la realtà e non è creativo della realtà stessa: costituisce l'ordine necessario, per cui la realtà si rivela all'indagine scientifica come sottoposta a leggi immutabili. Ma appunto per ciò costituisce la struttura ossea, o l'ossatura necessaria, della realtà empirica, cioè della sola realtà che l'uomo possa indagare e conoscere. Da questo punto di vista, l'intero armamentario del criticismo sembra sia diretto a riconfermare la tesi classica, platonico-aristotelica, sulla natura del C.: la sua identità con la sostanza necessaria della realtà. E questa stessa tesi, senza le limitazioni del fenomenismo kantiano, si trova nell'Idealismo romantico: che però accentua la funzione creativa del C. e identifica il C. stesso col Principio razionale infinito, creatore e organizzatore della realtà stessa. È un luogo comune della filosofia hegeliana che il C. non è una pura rappresentazione soggettiva ma è l'essenza stessa delle cose, il loro « in sè ». « La natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio C., dice Hegel; e in ciò sta, in generale, la necessità logica » (*Phänom. des Geistes*, Pref., § 3). L'Idea assoluta o infinita, la Ragione autocosciente che è la sostanza del mondo, non è altro che « il C. come C. » (*Enc.*, § 213). « Il C., dice ancora Hegel — non ciò che si ode spesso chiamare in tal modo ed è soltanto un'astratta determinazione

intellettualistica — è unicamente ciò che ha realtà, in maniera cioè da darsi esso stesso la realtà » (*Fil. del Dir.*, § 1). Nella concezione hegeliana, la struttura necessaria della realtà è divenire e progresso e si è posta come Ragione infinita e creatrice. Per quanto grande la distanza possa apparire tra questa e la concezione classica, essa non lo è dal punto di vista della teoria del C.; per Hegel, come per Aristotele, il C. è l'essenza necessaria della realtà, ciò che fa sì che essa non possa esser diversa da quella che è. Nella filosofia contemporanea l'idealismo ha ripreso l'interpretazione hegeliana del C. come realtà necessaria o necessità reale. Croce, per es., l'intende come sviluppo, divenire e sistema, attività razionale e concreta, spirito o ragione (*Logica come scienza del C. puro*, 1908).

Un ritorno alla forma classica che l'interpretazione del C. aveva assunto in Aristotele si può invece considerare la fenomenologia di Husserl. Husserl condivide la polemica del logicismo moderno contro lo psicologismo che vede nel C. una *formazione psichica* (v. PSICOLOGISMO). Formazione psichica è, per es., la *rappresentazione* di numero che varia da momento a momento e da un individuo a un altro; ma il C. di numero è sempre quello, ed è un'entità intermporale. I C. devono perciò essere ritenuti identici con le *essenze* ed è anzi meglio parlare, anzichè di C., di essenze (che sono oggetti) e, dal lato soggettivo, di « visione delle essenze » come atto analogo al percepire sensibile (*Ideen*, I, §§ 22-23). Così in quella che è l'ultima formulazione storica dell'interpretazione del C. come realtà necessaria, il termine stesso di C. viene abbandonato come improprio, analogamente a quanto accade negli sviluppi della seconda interpretazione del concetto.

2° Per tale seconda interpretazione, il C. è un *segno* dell'oggetto (quale che sia) e si trova con esso in rapporto di *significazione*. Per questa interpretazione, che si presenta per la prima volta negli Stoici, la dottrina del C. diventa una teoria dei segni. Non ci può essere segno, secondo gli Stoici, nè delle cose evidenti nè delle cose assolutamente oscure; ci può essere soltanto delle cose oscure per il momento od oscure per loro natura. A queste due specie di cose corrispondono due specie di segni: 1° i segni *rammemorativi* che si riferiscono alle cose oscure per il momento; 2° i segni *indicativi* che si riferiscono alle cose oscure per natura. Un segno rammemorativo si ha, per es., quando si dice « Se c'è fumo, c'è fuoco » non vedendo ancora fuoco. Un segno indicativo è, per es., un movimento del corpo, in quanto esprima uno stato dell'anima. Per segno s'intende poi « una proposizione che, essendo antecedente in una connessione vera, è discopritrice del conseguente ». In altri termini si ha un segno, se si ha una proposizione condizionale del tipo « Se... allora », la quale soddisfi a due condizioni: 1° deve cominciare dal vero e finire nel vero, cioè sia l'antecedente che il conseguente devono essere veri; 2° deve essere discopritiva, cioè deve dire qualcosa non immediatamente evidente. Ad es., « Se è giorno, c'è luce », detto quando è giorno, non è ancora un segno; mentre è un segno la proposizione: « Se questa ha latte, allora ha partorito » dove l'antecedente è discopritore del conseguente (*Ipot. Pirr.*, II, 97 sgg.; *Adv. Dogm.*, II, 141 sgg.). Questa dottrina stoica dei segni (sulla quale v. SIGNIFICATO) è rimasta il modello della seconda alternativa fondamentale che la dottrina del C. ha storicamente trovato. Trasmessa da Boezio alla Scolastica latina, essa trova la sua prossima tappa nella logica di Abelardo (XII secolo) il quale accentuando il carattere predicativo del C., negò che esso potesse essere considerato sia come una cosa (*res*) sia come un nome (*vox*) — giacchè nè la cosa nè il nome (che è pure una cosa) possono essere predicati di un'altra cosa — e considerò il C. stesso come un *sermo* (discorso). A differenza della *vox*, il *sermo* implica il riferimento semantico ad una realtà significata, riferimento che la Scolastica posteriore chiamerà *suppositio*. La realtà significata non è, secondo Abelardo, nè una sostanza universale nè una classe di cose singole ma lo *stato* comune in cui convengono un gruppo di cose. In questo senso Abelardo dice che « la causa comune » dell'universale « uomo » è lo *status* di uomo che non è nè una cosa nè una sostanza ma piuttosto ciò in cui tutti gli uomini convengono in quanto tali (*Philosophische Schriften*, ed. Geyer, pag. 19-20). La dottrina fu poi ripresa dalla logica terministica che trovò la sua formulazione scolastica nelle *Summulae Logicales* di Pietro Ispano (verso la metà del 1200). Nelle *Summulae* la funzione del termine, sia universale sia particolare, viene definita mediante la nozione di *supposizione* (v.) per la quale i termini stanno in luogo della cosa supposta, sicchè, per es., nella proposizione « l'uomo corre », il termine « uomo » sta per Socrate, Platone, e così via (*Summulae Log.*, 6.03). La Scolastica del '300 segna il definitivo abbandono del realismo o formalismo che era prevalso in S. Tommaso e Duns Scoto, e un ritorno della teoria stoica del concetto. Questo è chiamato *intentio animae* come ogni altro atto o elemento di conoscenza (giacchè la conoscenza si riferisce sempre a qualcosa d'altro da sè) ed è definito come « segno predicabile di più cose ». Secondo Ockham, il C. possiede inoltre un altro carattere fondamentale: è un segno *naturale*. Egli dice: « L'universale è duplice. Uno è l'universale

naturale che è *un segno predicabile di più cose*; al modo in cui il fumo naturalmente significa il fuoco, il gemito dell'infermo il dolore, e il riso l'interna gioia. Tale universale è solo un'intenzione dell'anima, giacchè nessuna sostanza fuori dell'anima e nessun accidente fuori dell'anima è un universale siffatto... L'altro è l'universale istituito ad arbitrio (*per voluntariam institutionem*); e in questo senso la voce profferita, che tuttavia è una qualità numericamente una, è universale perchè è un segno istituito arbitrariamente per significare più cose» (*Summa Log.*, I, 14). La funzione logica del C. è quella della supposizione, per la quale il C. stesso, in tutti i complessi in cui entra, sta per le cose significate; quanto alla realtà che il C. stesso possiede nell'anima come *intentio animae*, Ockham non si mostra interessato a decidere; e sembra anzi inclinare alla dottrina estrema che il C. non ha nell'anima alcuna realtà ma esiste soltanto in essa *obiective* cioè a titolo di rappresentazione o di immagine (*In Sent.*, I, d. 2, q. 8 E). La dottrina di Ockham è tipica della posizione empiristica rispetto alla natura del C., posizione che ha costantemente due capisaldi: 1° la natura *segnica* del C.; 2° la sua connessione causale con le cose, delle quali sarebbe il naturale prodotto nell'uomo. Questa dottrina si ritrova infatti in Locke (*Saggio*, III, 3, §§ 6-9), in Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, Intr., § 12 sgg.) e in Hume (*Treatise*, I, 1, 7). Hume invoca l'abitudine per spiegare la genesi psicologica del C. (*Ibid.*, I, 1, 7); James Mill invoca la legge dell'associazione psicologica (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 2ª ed., 1869, I, pagina 78 sgg.) e così fa pure Stuart Mill (*Examination of Phil. of Hamilton*, pag. 393).

È proprio dell'empirismo assumere la spiegazione psicologica della genesi del C. come giustificazione della sua validità: cioè ritenere dimostrata la validità del C. e la legittimità del suo uso per aver mostrato il modo in cui esso viene a formarsi nell'uomo con l'azione dell'astrazione (come riteneva Locke) o della associazione psicologica, come ritengono gli Empiristi della prima metà dell'800. Ma già Kant aveva insistito sulla differenza tra le due cose distinguendo la «derivazione fisiologica» dei C. tentata da Locke, dalla «deduzione» dei C. stessi, cioè dalla dimostrazione della loro validità (*Crit. R. Pura*, § 13). La distinzione tra validità logica e realtà psicologica dei C. si mantiene in tutte le scuole del neo-criticismo tedesco contemporaneo (e soprattutto dalla Scuola di Marburgo cui appartengono Cohen, Natorp e Cassirer) ed era stata riaffermata come indispensabile alle formulazioni del pensiero matematico e in generale del pensiero scientifico, da Bolzano nella sua *Dottrina della scienza* (1837). L'elaborazione matematica della logica portava ad insistere sulla natura oggettiva, non psicologica, del C., come sulla sua natura simbolica. Questi due aspetti del C. vengono sottolineati da Frege. In uno scritto del 1890 egli asseriva che «il C. è qualcosa di oggettivo, che non viene costruito per opera nostra»; e che pertanto una proposizione come «Il numero 3 è un numero primo» è «qualcosa di completamente indipendente dalla circostanza che noi vegliamo, o dormiamo, viviamo o no; qualcosa che vale e varrà oggettivamente sempre, non importando se esistano o esisteranno esseri che riconoscano o no questa verità» (*Ueber das Trägheitsgesetz*, 1890, in *Aritmetica e logica*, ed. Geymonat, pag. 211-12). Da questo punto di vista, Frege definiva il C. come «il significato di un predicato» (*Ueber Begriff und Gegenstand*, 1892, § 2; ed. Geymonat, pag. 199); e definiva il significato stesso come l'oggetto designato dal segno distinguendo il significato dal *senso* che denota «il modo in cui l'oggetto ci vien dato» (*Ueber Sinn und Bedeutung*, 1892, § 1, ed. Geymonat, pag. 216 sgg.). Queste notazioni di Frege sono molto importanti perchè segnano l'inizio della risoluzione, avvenuta in buona parte della filosofia contemporanea, della nozione di C. nella nozione di *significato*. Già Husserl (che tuttavia sosteneva un realismo concettualistico) considerava i C. come significati (*Bedeutungen*: cfr. *Ideen*, I, § 10). «Termini o significati» chiama i C. Dewey che sotto questo titolo procede a classificarli (*Logic*, cap. XVIII). E R. Carnap identificando, nello stesso senso di Frege, il C. con l'oggetto intendeva per esso «tutto ciò su cui possono formularsi proposizioni» (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928, § 5). Dell'avvenuta identificazione tra C. e significato dava atto nel 1942 Susan K. Langer mostrando la convergenza di molte correnti della filosofia contemporanea verso il riconoscimento del simbolismo nella scienza, nell'arte, nella filosofia e in generale in tutte le forme culturali umane (*Philosophy in a New Key*, 1942, cap. III). Quine ha indicato esattamente il punto critico della trasformazione della nozione di C. quando ha detto «il significato è ciò che l'essenza diventa quando ha fatto divorzio dall'oggetto di riferimento e si è sposata con la parola» (*From a Logical Point of View*, II, 1).

È tuttavia da notare che il termine C. o significato viene più frequentemente riferito a indicare la *connotazione* che la denotazione. Così Carnap negli ultimi scritti ha inteso per concetto la proprietà o l'attributo o la funzione (*Introduction to Semantics*, 1942; 2ª ediz., 1959, § 37). Ciò costituisce una eccezione alla terminologia proposta da Frege, eccezione tuttavia che è raccomandata dai logici (confronta A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 01, e n. 17). V. SIGNIFICATO.

*B*) La funzione del C. può essere concepita in due maniere fondamentali diverse, cioè come *finale* e come *strumentale.* Funzione finale attribuisce al C. l'interpretazione di esso come essenza: giacchè per questa interpretazione il C. non ha altra funzione se non di esprimere o rivelare la sostanza delle cose. La funzione si identifica da questo punto di vista con la natura stessa del concetto. Quando invece si ammetta la teoria simbolica del C., si ammette con ciò anche la strumentalità di esso; e questa strumentalità può essere chiarita e descritta nei suoi molteplici aspetti. Gli aspetti principali sono i seguenti:

1° La prima funzione attribuita al C. è quella di *descrivere* gli oggetti dell'esperienza per consentirne il riconoscimento. Era questa la funzione principale che Epicurei e Stoici attribuivano alle *anticipazioni* (o prolessi). Secondo gli Epicurei, l'anticipazione è « una comprensione o retta opinione o pensiero o nozione universale insita in noi come memoria di ciò che ci è spesso apparso fuori di noi » (Diog. L., X, 33). Questa funzione descrittiva o riconoscitiva del C. viene spesso sottaciuta in quanto è la più ovvia. Recentemente G. Bergmann ha chiamato I C. parole-caratteri (*Character-Words*) per indicare la loro funzione descrittiva o referenziale (*Philosophy of Science*, 1957, pag. 13).

2° La seconda funzione attribuita al C. è quella *economica.* A questa funzione si lega il carattere *classificatorio* del C. stesso. « La varietà delle reazioni biologicamente importanti, ha detto E. Mach, è molto minore della varietà degli oggetti esistenti. Perciò l'uomo è stato condotto a *classificare* i fatti nei concetti. Lo stesso procedimento si riproduce quando, in una professione, si affrontano fatti che non offrono più interessi biologici immediati » (*Erkenntniss und Irrtum*, 1905, cap. VIII; trad. franc., pag. 136). Sotto questo aspetto, i C. sono « segni riassuntivi e indicativi delle reazioni possibili dell'organismo umano nei confronti dei fatti » (*Mechanik*, 1883, pag. 510). È questo il carattere su cui hanno fatto leva alcuni filosofi per negare il carattere teoretico dei C. scientifici a vantaggio di una forma superiore o privilegiata di conoscenza. Così Bergson ha contrapposto al C., semplice schema economico ai fini dell'azione, l'intuizione (*Évolution Créatrice*, 8ª ediz., 1911, pag. 247 sgg.). Croce ha chiamato per questo motivo i C. scientifici *pseudo-concetti* riservando il nome di C. alla Ragione stessa (*Logica*, cap. II).

3° La terza funzione del C. è quella di *organizzare* i dati dell'esperienza in modo tale da stabilire tra essi connessioni di natura logica. Un C., soprattutto un C. scientifico, non si limita, di regola a descrivere e classificare i dati empirici ma rende possibile la loro derivazione deduttiva (Duhem, *La théorie physique*, pag. 163 sgg.). È questo l'aspetto per cui la formulazione concettuale delle teorie scientifiche tènde all'assiomatizzazione: la generalizzazione e il rigore dell'assiomatizzazione tendono a portare al limite il carattere logicamente organizzativo del concetto.

4° La quarta funzione del C., ritenuta oggi quella fondamentale nelle scienze fisiche, è la previsione. Come già riconoscevano gli Stoici, lo scopo di un segno è in generale quello di prevedere; e il nome di anticipazione, che Epicurei e Stoici davano al C., esprime appunto questa funzione. Per essa, il C. è un mezzo o procedimento anticipatorio o progettante. Per Dewey, esso anticipa o progetta la soluzione di un problema esattamente formulato (*Logic*, XX, § 1; trad. ital., pag. 516; cfr. XXIII, § 1; pag. 599). Per altri la funzione anticipatoria del C. è lo strumento di cui la scienza si serve « per predire l'esperienza futura alla luce dell'esperienza passata » (Quine, *From a Logical Point of View*, II, 6).

Alle funzioni della organizzazione e della previsione adempiono oggi i tipi fondamentali dei C. scientifici che non sono nè descrittivi nè classificatori: cioè i modelli, i C. matematici e i costrutti.

I *modelli* costituiscono semplificazioni o idealizzazioni dell'esperienza e si ottengono portando al limite caratteri o attributi propri degli oggetti empirici. Sono modelli in questo senso i C. di velocità istantanea, di sistema isolato, di gas perfetti e in generale i modelli meccanici.

I *C. matematici* sono semplicemente occasioni per introdurre speciali procedimenti di calcolo e in questo senso sono strumenti di previsione. Il C. di « onda di probabilità », proprio della meccanica quantistica, appartiene a questa specie: come appartengono a questa specie quelli di « campo tensoriale », « spazio curvo », ecc.

Infine i *costrutti* (v.) sono C. di *entità* che non sono date nell'esperienza e non somigliano neppure ad oggetti dati, e la cui esistenza consiste semplicemente nella possibilità di essere usate come strumenti di previsione nel contesto di una teoria. Sono esempi di costrutti i C. di campo, di elettrone, di etere, ecc. (P. W. Bridgmann, *The Logic of Modern Physics*, 1927, cap. II; M. K. Munitz, *Space Time and Creation*, 1957, IV, 2).

**CONCETTO-CLASSE** (ingl. *Class-Concept*). Termine introdotto nella Logica da Russell (*The Principles of Mathematics*): designa il C. mediante cui si definisce una *classe* (v.), o, più esattamente, la funzione proposizionale « Fx » le cui radici formano la classe, in modo che condizione necessaria e sufficiente perchè un individuo *a* sia un elemento di una classe (« appartenga alla classe ») definita mediante una funzione « Fx » è che la proposizione « Fa » sia vera. G. P.

**CONCETTUALISMO** (ingl. *Conceptualism*; franc. *Conceptualisme*; ted. *Conceptualismus*). Nome che gli storici ottocenteschi della filosofia medievale hanno dato a quella corrente della Scolastica medievale che gli Scolastici stessi chiamavano *nominalismo* (v.); ciò allo scopo di distinguere il nominalismo estremo di Roscellino, per il quale il concetto universale è una semplice *vox* o *flatus vocis* dal nominalismo di Abelardo, per cui l'universale stesso è un discorso (*sermo*) predicabile di più cose e dal nominalismo posteriore che s'ispira ad Abelardo (v. NOMINALISMO; UNIVERSALI).

**CONCEZIONE** (ingl. *Conception*; franc. *Conception;* ted. *Konzeption*). Questo termine designa (come quelli corrispondenti di percezione e di imaginazione), sia l'atto del concepire, sia l'oggetto concepito; ma, a preferenza, l'atto di concepire anzichè l'oggetto, per il quale va riservato il termine *concetto* (v.). Hamilton faceva già questa osservazione (*Lectures on Logic*, I, pag. 41) che talora è ripetuta nella filosofia contemporanea: «Appena un *concetto* è simbolizzato per noi la nostra imaginazione lo riveste di una C. privata e personale, che possiamo distinguere solo per un processo di astrazione dal concetto pubblico e comunicabile» (SUSAN K. LANGER, *Philosophy in a New Key*, cap. III).

**CONCLUSIONE** (lat. *Conclusio*; ingl. *Conclusion*; franc. *Conclusion*; ted. *Schluss*). Mentre in Apuleio e Boezio *conclusio* è il termine mediante il quale si designa la totalità di un discorso dimostrativo, nei Logici medievali esso è usato come traduzione del συμπέρασμα aristotelico e della ἐπιφορά stoica, cioè per indicare la proposizione terminale del discorso dimostrativo stesso (cfr. PIETRO ISPANO: «*Est enim conclusio argumento vel argumentis approbata propositio*»; *Summul. Log.*, 5.02). Nella filosofia moderna e contemporanea ha mantenuto lo stesso senso. Solo nei filosofi tedeschi *Schluss* è spesso usato per indicare l'intero sillogismo. G. P.

**CONCOMITANZA** (ingl. *Concomitance*; francese *Concomitance*; ted. *Konkomitanz*). Uno dei quattro metodi della ricerca sperimentale enumerati da Stuart Mill e precisamente quello detto delle «variazioni concomitanti» espresso con la seguente regola: «Un fenomeno che vari in qualche maniera ogni volta che un altro fenomeno vari in qualche particolare maniera è la causa o l'effetto di questo fenomeno o è connesso con esso da qualche fatto di causazione» (*Logic*, III, 8, § 6). A questo metodo Mach ridusse tutti i procedimenti della scienza. «Il metodo delle variazioni, egli disse, consiste nello studiare per ciascun elemento la variazione che si trova legata alla variazione di ciascuno degli altri elementi. Importa poco che tali variazioni si producano da sè o che noi le provochiamo volontariamente; le relazioni saranno scoperte dall'*osservazione* o dall'*esperimento*» (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. I; trad. franc., pag. 28-29) (v. CONCORDANZA; DIFFERENZA; RESIDUI).

**CONCORDANZA, METODO DELLA** (inglese *Method of Agreement*; franc. *Méthode de concordance*; ted. *Methode der Uebereinstimmung*). Uno dei quattro metodi della ricerca sperimentale enumerati da Stuart Mill e precisamente quello espresso dalla regola seguente: «Se due o più casi del fenomeno che si sta investigando hanno un'unica circostanza in comune, la circostanza nella quale sola tutti i casi concordano è la causa, o l'effetto, del fenomeno dato» (*Logic*, III, 8, § 1). Un caso del metodo della C. è la combinazione di esso con quello di differenza, combinazione che è retta dalla seguente regola: «Se due o più casi nei quali il fenomeno ha luogo hanno solo una circostanza in comune, mentre due o più casi nei quali esso non ha luogo non hanno in comune se non l'assenza della circostanza, la circostanza nella quale sola i due insieme di casi differiscono, è l'effetto o la causa, o una parte indispensabile della causa del fenomeno» (*Ibid.*, § 4) (v. CONCOMITANZA; DIFFERENZA; RESIDUI).

**CONCRESCENZA** (ingl. *Concrescence*). Whitehead ha visto nell'evoluzione emergente (o creatrice) un «processo di C.» al quale contribuiscono egualmente l'aspetto fisico e l'aspetto spirituale, indissolubilmente uniti ed entrambi attivi (*Process and Reality*, pag. 151).

**CONCRETO** (ingl. *Concrete*; franc. *Concret*; ted. *Konkret*). Il contrario di *astratto* (v.). I filosofi designano abitualmente col termine elogiativo di C. ciò che s'adegua al loro criterio di realtà. Perciò C. non è sempre l'individuale, il singolo, la cosa o l'essere esistente, come si potrebbe credere e come è, forse, l'uso comune del termine. Per Hegel il C. è l'Universale, la Ragione, l'Infinito, mentre l'astratto è appunto l'individuo, l'oggetto singolo, ecc. «L'astratto è il finito, il C. è la Verità, l'Oggetto infinito», dice Hegel (*Philosophie der Religion*, ed. Glockner, II, pag. 226; cfr. *Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, pag. 52 sgg.). Così Croce ha parlato di un «universale C.» e Gentile del «pensiero C.». Per Bergson il C. è la durata reale, cioè la vita della coscienza nella sua immediatezza. Si può dire che il termine non ha altra funzione che quella di qualificare onorificamente la realtà, vera o supposta, che si intende privilegiare.

**CONCREZIONE** (ingl. *Concretion*). Parola coniata da G. Santayana per indicare la crescita dovuta all'unificazione di più cose. Così le C. formate da un'associazione per simiglianza sono idee o essenze o «C. di discorso»; mentre le C. costituite dall'associazione per contiguità sono cose. (Cfr. specialmente *Reason in Common Sense*, 1905, pag. 161 sgg.).

**CONCUPISCENZA** (lat. *Concupiscientia*; inglese *Concupiscence*; franc. *Concupiscence*; ted. *Gelüste*). È, secondo S. Tommaso (che rinvia alla definizione aristotelica del piacere, *Ret.*, I, 11, 1369 b 33) il desiderio del piacere (*delectatio*). Il piacere si può provare sia per un bene spirituale, sia per un bene sensibile, e il primo appartiene solo all'anima, il secondo all'anima e al corpo insieme: la C. designa il desiderio di questa seconda specie di piacere, cioè il desiderio sensibile (*S. Th.*, II, 1, q. 30, a. 1).

**CONCUPISCIBILE.** Una delle parti dell'anima, secondo Platone (v. FACOLTÀ).

**CONCURSUS DEI.** Si designò con questa espressione, negli ultimi tempi della Scolastica, la parte dovuta a Dio nella produzione e nel comportamento delle sostanze finite. La dottrina dominante nella Scolastica è quella esposta da S. Tommaso: che la causa prima, cioè Dio, è più efficiente delle cause seconde che derivano il loro potere solo da essa (*S. Th.*, II, 1, q. 19, a. 4). Ma nell'ultima fase della Scolastica e precisamente ai princìpi del sec. XIV, si cercò di limitare la portata della causalità divina, per evitare che si attribuissero a Dio stesso le imperfezioni e i mali del mondo. Così Durando di St.-Pourçains e Pietro Aureolo ritennero che il concorso di Dio con la creatura è solo generale e mediato; che Dio crea le sostanze e dà loro la forza di cui hanno bisogno, ma dopo ciò le lascia fare e si limita a conservarle nel loro essere, senza aiutarle nelle loro azioni. Nell'età post-cartesiana, sia gli occasionalisti, sia Spinoza, sia Leibniz ritornarono alla nozione tradizionale dell'intera e piena causalità divina nel mondo. Leibniz, in particolare, riespose a suo modo la dottrina del concorso divino, distinguendo, oltre il concorso straordinario o miracoloso, un concorso *immediato* e un concorso *speciale*: il primo che consiste nel fatto che l'effetto non solo dipende da Dio ma che Dio concorre a produrlo non meno della causa seconda di esso; e il secondo che è diretto non soltanto all'esistenza della cosa ma anche al suo modo di esistere e alle sue qualità, giacchè ciò che nella cosa c'è di perfetto non può dipendere che da Dio (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 653).

**CONDILLACHISMO.** V. SENSISMO.

**CONDIZIONALE** (gr. συνημμένον ἀξίωμα; lat. *Propositio hypothetica*; ingl. *Conditional*; francese *Conditionnel*; ted. *Bedingt*). Una relazione tra due stati di cose o due proposizioni, indicata dal connettivo *se... allora*. Questa relazione fu studiata per la prima volta nella scuola di Megara e interpretata in due modi diversi da Filone e da Diodoro Crono. Filone affermava che la relazione è vera quando non comincia dal vero e finisce nel falso. Diodoro affermava invece che essa è vera quando non comincia dal vero nè finisce nel falso. La condizione posta da Diodoro per la validità del C. era perciò assai più ristretta di quella posta da Filone giacchè per quest'ultimo una proposizione vera segue da ogni cosa (anche dal falso). Per es., la relazione « Se è notte, è giorno », posto che sia giorno, è vera secondo Filone perchè comincia dal falso (cioè ha l'antecedente falso) « è notte », ma finisce nel vero (cioè ha il conseguente vero) « è giorno ». Secondo Diodoro, invece, è falsa perchè ammette di cominciare dal vero, posto che sopraggiunga la notte, e di finire nel falso « è giorno » (SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, VIII, 113-117; CICER., *Acad.*, IV, 143). Le interpretazioni di Filone e di Diodoro corrispondono perciò rispettivamente a quelle che oggi si chiamano implicazione materiale e implicazione formale (v. IMPLICAZIONE): giacchè Filone interpretava il C. « se è giorno, c'è luce » come se dicesse « o non è giorno o c'è luce », mentre Diodoro l'interpretava come se dicesse « ora c'è giorno, dunque ci dev'essere luce », ammettendo una connessione causale tra l'antecedente e il conseguente. E difatti Filone ammetteva una tavola di verità che è identica a quella dell'implicazione materiale. Il C. è vero in tre casi e falso in un caso. È vero se comincia dal vero e finisce nel vero: « Se è giorno, c'è luce »; è vero se comincia dal falso e finisce nel falso: « Se la terra vola, la terra ha le ali ». È vera se comincia dal falso e finisce nel vero: « Se la terra vola, la terra esiste ». È falsa solo quando comincia dal vero e finisce nel falso: « Se è giorno, è notte », posto che sia giorno. E così la relazione: « Se è giorno, io discorro », è vera secondo Filone, posto che io discorra, ma falsa secondo Diodoro. La dottrina di Filone fu sostanzialmente accettata dagli Stoici (DIOG. L., VII, 73) e fu discussa nella logica medievale (che utilizzò la trascrizione che ne aveva fatta Boezio) come dottrina della *conseguenza* (v.).

Nella logica moderna, la dottrina è stata ripresa da Frege (a partire dal *Begriffsschrift*, 1879) e da Peirce a partire dal 1885; secondo il quale, il principale vantaggio dell'interpretazione di Filone è quello che essa consente di esprimere le proposizioni categoriche e le proposizioni condizionali nella stessa forma. Così, per es., la proposizione « Ogni uomo è ragionevole » si può esprimere dicendo: « Per ogni oggetto $x$ qualsiasi, è vero che o $x$ non è un uomo o $x$ è ragionevole » (PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3. 439-45).

Il concetto di C. è oggi il più delle volte considerato equivalente a quello di *implicazione* (v.). Quine ha tuttavia proposto una distinzione opportuna tra i due concetti: l'implicazione dovrebbe essere intesa come relazione tra proposizioni e il C. come relazione tra oggetti o stati di fatto. Così si dovrebbe dire « 'Se piove' implica 'la terra si

bagna ' », mentre il C. sarebbe « Se piove, la terra si bagna » (*Methods of Logic*, 1952, § 7).

**CONDIZIONATO** (ingl. *Conditioned*; francese *Conditionné*; ted. *Bedingt*). Ciò la cui possibilità dipende da altro. Riflesso C. ha chiamato Pavlov il riflesso prodotto da uno stimolo artificiale (v. AZIONE RIFLESSA).

Kant nella discussione delle antinomie della ragion pura (*Crit. R. Pura*, Dialettica trascendentale, cap. II) ha usato la parola come sinonimo di causato. Hamilton (*Lectures on Metaphysics*, 1859-1860) ha inteso per C. il relativo; e in questo senso ha detto che « pensare è condizionare » perchè ciò che si pensa o si conosce è quello che è rispetto alle facoltà umane, non assolutamente. Lo stesso significato è attribuito alla parola da Mansel (*Phil. of the Conditioned*, 1866).

**CONDIZIONE** (ingl. *Condition*; franc. *Condition*; ted. *Bedingung*). In generale, ciò che rende possibile la previsione *probabile* di un evento. La nozione si è formata nell'età moderna, dapprima attraverso il tentativo di liberare la nozione di causa dalle sue implicazioni antropomorfiche, poi attraverso l'esigenza di liberarla dal suo carattere necessitante. Claude Bernard, che tuttavia credeva nel carattere necessitante della causa (v. CAUSALITÀ), diceva: « L'oscura nozione di causa deve essere confinata all'origine delle cose: non ha senso che quando si parla della causa prima o causa finale. Nella scienza, deve far posto alla nozione di rapporto o di condizione » (*Leçons sur les phénomènes de la vie*, II, pag. 396 sgg.). Dall'altro lato, Stuart Mill, osservando che la successione invariabile in cui la causalità consiste, raramente si trova tra un conseguente e un singolo antecedente ma c'è il più delle volte tra un conseguente e la somma di diversi antecedenti, che sono tutti richiesti « a produrre il conseguente, cioè affinchè siano certamente seguiti da esso », aggiungeva: « In tali casi è cosa assai comune mettere in evidenza uno solo degli antecedenti sotto la denominazione di *causa*, chiamando gli altri soltanto *condizioni* » (*Logic*, III, 10, 3). La C. sarebbe così ciò che per suo conto non basta a produrre l'effetto, cioè: non rende certo il verificarsi dell'effetto. Il che corrisponde all'uso della parola C. nell'espressione (di origine giuridica) *conditio sine qua non*, nella quale la C. significa una clausola o riserva da cui dipende l'intera validità dell'atto giuridico, sebbene indubbiamente non sia la causa di esso. Alla parola è pertanto connesso il significato di una limitazione di possibilità tale che ciò che cade fuori delle possibilità così limitate elimini o renda non-possibile l'oggetto condizionato. In riferimento a questo significato, la parola viene usata da Kant. Per quanto l'opera di Kant sia diretta a difendere il principio di causalità necessaria come forma o struttura oggettiva della natura, essa fa un uso frequente della nozione di C. in un significato che non è riconducibile a quello di causa e che Kant non si è fermato di proposito a delucidare. L'uso kantiano è indicato da espressioni come le seguenti, che s'incontrano frequentemente nella *Critica della Ragion Pura*: « C. della possibilità dei fenomeni », « C. soggettiva della sensibilità », « C. della possibilità di ogni esperienza », « C. formale di tutti i fenomeni in generale » (il tempo), « C. soggettive del pensare » (le categorie), « C. *a priori* per cui è possibile l'esperienza » (le categorie), ecc. In queste e simili espressioni ciò che vi è di importante è la connessione tra « C. » e « possibilità ». Kant qualche volta dice semplicemente « C. », qualche volta dice « C. della possibilità »; e le due espressioni s'equivalgono. Il che vuol dire che, secondo Kant, dire che « $x$ è la C. di $y$ » o dire che « $x$ rende possibile $y$ » significa la stessa cosa. Ciò che rende possibile qualcosa (per es., la conoscenza o l'esperienza o il fenomeno) è la C. di questo qualcosa. Questa definizione, certamente non data mai esplicitamente ma neppure soltanto implicita, della nozione nell'opera di Kant, costituisce il punto decisivo della elaborazione filosofica di essa. Un passo ulteriore nello stesso senso è stato effettuato da Max Weber nella sua ricerca sul significato del principio di causalità per le scienze storiche (1905). Per quanto Weber adoperi di preferenza la parola causa e parli di spiegazione causale, ciò che egli dice si riferisce più precisamente alla nozione di C.; e serve a collegare questa nozione con quella di « possibilità oggettiva » (v. POSSIBILITÀ) che è indispensabile, secondo Weber, alla conoscenza storica. « Il giudizio sulla possibilità oggettiva, dice Weber, ammette per sua essenza gradazioni; e si può raffigurare la relazione logica in esso implicita con l'aiuto dei princìpi che sono applicati nell'analisi del calcolo delle probabilità. Le componenti causali, al cui ' possibile ' effetto si riferisce il giudizio, possono concepirsi isolate rispetto a tutte le C. che si possono in genere concepire con esse cooperanti. Ci si può chiedere allora come il complesso di queste C., insieme alle quali le componenti isolate erano prevedibilmente adatte a produrre la conseguenza possibile, si comporta rispetto a quelle altre C., insieme alle quali non l'avrebbero ' prevedibilmente ' prodotta » *Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906; trad. ingl. in *Methodology of Social Science*, pag. 181-82). Ciò che qui Weber chiama « componente causale » che sarebbe concettualmente isolata per formulare un giudizio di possibilità oggettiva, cioè un giudizio sul corso che gli eventi avrebbero potuto prendere se, per l'appunto, quella

componente causale fosse intervenuta, non è altro che una C. di possibilità, nel senso kantiano del termine. Aggiunge Weber: « Noi possiamo enunciare giudizi generalmente validi intorno al fatto che una maniera di reagire identica, in certe caratteristiche da parte di persone che affrontano determinate situazioni, è *favorita* a un grado maggiore o minore e possiamo stimare il grado al quale un certo effetto è favorito da certe C. » (*Ibid.*, pag. 183). In queste parole il concetto della C. come limitazione di possibilità oggettive e quindi prevedibilità probabile dell'evento, è chiaramente espresso.

Gli sviluppi della fisica che hanno segnato il tracollo della nozione di causa (v. CAUSALITÀ) esigono la sostituzione del determinismo condizionale al determinismo causale classico. Nel campo biologico, è facile osservare come solo il concetto di C. è in grado di esprimere i rapporti funzionali considerati da tale scienza; e, per es., quello tra stimolo e risposta, che oggi non può più essere tradotto in termini di causalità, cioè di previsione infallibile, e può essere invece espresso in termini di condizionalità, cioè di previsione probabile (v. AZIONE RIFLESSA). Il concetto di C. è inoltre largamente usato nella sociologia, nella teoria dell'informazione, nella cibernetica e in generale nella teoria dell'organizzazione o dei sistemi, perchè consente di conciliare la nozione dell'*ordine* con un certo grado di *contingenza* o di casualità nelle relazioni fra gli elementi che entrano a comporlo. Così Wiener ha scritto: « Un'idea significante di organizzazione non può essere ottenuta in un mondo nel quale ogni cosa è necessaria e niente è contingente » (*I am a Mathematician*, New York, 1956, pag. 322). W. Ross Ashby, ha ritenuto sotto questo aspetto essenziale l'idea di *condizionalità* secondo la quale nello spazio di *possibilità* di interazione, dato da un insieme di elementi, ogni organizzazione *reale* degli elementi è costretta a qualche *subinsieme* di interazioni. Il converso dell'organizzazione è l'*indipendenza* degli elementi (in *Principles of Self-Organization*, ed. H. von Foerster e G. W. Zopf, New York, 1962, pag. 217). Un certo *grado di libertà* nella relazione reciproca delle parti è essenziale ad ogni organizzazione o sistema; e dove non si fosse scelta fra un insieme di alternative non ci sarebbe neppure un'organizzazione qualsiasi (J. ROTHSTEIN, *Communication, Organization and Science*, 1958, pag. 35). Il concetto di C. sta così prendendo il posto, nelle discipline più disparate, di quello di causa.

**CONDOTTA** (ingl. *Conduct*; franc. *Conduite*; ted. *Betragen*). Ogni risposta dell'organismo vivente ad uno stimolo, che sia oggettivamente osservabile, anche se non abbia carattere di uniformità: nel senso che vari o possa variare nei confronti di una situazione determinata. Per questa mancanza di uniformità, la C. si differenzia dal *comportamento* (v.); e l'uso del termine diventa utile, giacchè altrimenti non si distingue da comportamento.

**CONFERMABILITÀ.** V. TESTABILITÀ; VERIFICABILITÀ.

**CONFESSIONE** (lat. *Confessio*; ingl. *Confession*; franc. *Confession*; ted. *Beichte*). La parola significa in generale: riconoscere una cosa per quella che è (corrispondentemente al significato del verbo greco ἐξομολογεῖν usato nella traduzione greca della Bibbia). Pertanto essa viene adoperata da S. Agostino sia a indicare il riconoscimento di Dio come Dio (della verità come verità) sia il riconoscimento dei propri peccati come tali. S. Agostino dice: « Mi comandi di lodarti e di confessarti » rivolgendosi a Dio (*Conf.*, I, 6, 9-10); e dice pure: « Ha (la casa dell'anima mia) cose che offendono i tuoi occhi, lo confesso, lo so » (*Ibid.*, I, 5, 6). Il significato indicato comprende i due usi del termine distinti dagli studiosi (cfr. M. PELLEGRINO, *Le C. di S. Agostino*, Roma, 1956, pag. 9-10). Esso consente inoltre di spiegare: 1° la composizione delle *Confessioni* le quali solo in parte contengono l'esposizione delle vicende biografiche di S. Agostino, ma che dal X Libro in poi sono puramente teoretiche, cioè sono dedicate al riconoscimento della Verità come tale attraverso la soluzione dei dubbi e delle difficoltà che si frappongono al riconoscimento stesso; 2° la coincidenza dell'atteggiamento di chi si confessa, cioè riconosce in se stesso la verità, con l'atteggiamento del ritorno a sè e del ripiegamento dell'uomo su se stesso che è proprio della ricerca agostiniana, come di quella neo-platonica (v. COSCIENZA).

**CONFIGURAZIONISMO** (ingl. *Configurationism*). Lo stesso che Gestaltismo (v. PERCEZIONE; PSICOLOGIA, *C*).

**CONFLAGRAZIONE** (gr. ἐκπύρωσις; lat. *Conflagratio*; ingl. *Conflagration*; franc. *Conflagration*; ted. *Weltbrand*). Secondo Eraclito (DIOG. L., IX, 1, 8) e gli Stoici (STOBEO, *Ecl.*, I, 304), la catastrofe finale che chiude un ciclo del mondo con la distruzione totale di esso ad opera del fuoco.

**CONFLITTO** (ingl. *Conflict*; franc. *Conflit*; ted. *Wiederstreit*). Contraddizione, opposizione o lotta di princìpi, proposizioni o atteggiamenti. Kant chiamò « C. di tesi » le *antinomie* (v.). Hume aveva parlato di un C. tra la ragione e l'istinto: l'istinto che porta a credere, la ragione che mette in dubbio ciò che si crede (*Treatise*, I, Introduzione).

**CONFUSIONE.** V. DISTINZIONE.

**CONFUTAZIONE** (gr. ἔλεγχος; lat. *Confutatio*; ingl. *Confutation*; franc. *Réfutation*; ted. *Widerlegung*). Il metodo adoperato da Socrate che consiste nel porre in luce ia contraddizione a cui

conduce l'asserzione dell'interlocutore e, perciò consente di liberare l'interlocutore stesso dalla presunzione di sapere. Questo procedimento fu sempre ritenuto da Platone come la propedeutica indispensabile della ricerca scientifica (*Apol.*, 21 a sgg.; *Men.*, 84 a-c; *Sof.*, 230 b sgg.). Aristotele definì la C. come « la dimostrazione del contraddittorio » (*El. Sof.*, I, 165 a 2): cioè come il sillogismo che ha come conclusione la proposizione che nega un'altra conclusione (la quale così è « confutata »). Le C. (*elenchi*) sofistiche non sono, secondo Aristotele, vere C.; e le due classi di esse (quelle che utilizzano il modo di esprimersi e quelle che ne prescindono) sono non già dimostrazioni negative, ma artifici o trucchi verbali che hanno lo scopo di ridurre al silenzio l'avversario e di aver la meglio su di lui.

**CONGETTURA** (gr. εἰκασία.; lat. *Conjectura*; ingl. *Conjecture*; franc. *Conjecture*; ted. *Conjectur*). Secondo Platone, il più basso grado del conoscere sensibile, quello che ha per oggetto le ombre e le imagini delle cose; al modo in cui l'opinione, nello stesso grado sensibile, ha per oggetti le cose stesse (*Rep.*, VI, 510 a 511 e). Niccolò Cusano riprese la parola per indicare la natura di tutta la conoscenza umana: la quale, come C., sarebbe una conoscenza *per alterità*, cioè che rinvia a ciò che è altro da sè, la verità come tale, e solo per tale rinvio è in rapporto con la verità e partecipa di essa. « La C. è un'asserzione positiva che partecipa per alterità alla verità in quanto tale » (*De Conjecturis*, I, 13). Nell'uso moderno questo termine è sinonimo di *Ipotesi* (v.).

**CONGIUNZIONE** (lat. *Conjunctio*; ingl. *Conjunction*; franc. *Conjonction*; ted. *Konjunktion*). Nella Logica scolastica è una *propositio hypothetica* formata da due categorie unite dal segno « et » (« *Socrates currit et Plato sedet* »). Nella Logica contemporanea è una proposizione molecolare formata da due (o più) atomiche unite dal segno « ∨ » o « . » (« p . q »). In entrambe le Logiche, condizione necessaria e sufficiente per la verità di una C. è che entrambe le proposizioni componenti siano vere. G. P.

**CONGRUENZA** (lat. *Congruentia*; ingl. *Congruence*; franc. *Congruence*; ted. *Uebereinstimmung*). Adeguazione. Per es., « ricompensa congrua » cioè adeguata al lavoro o al merito. In geometria, la C. è la coincidenza delle figure per sovrapposizione sullo stesso piano. La definizione della C. è fondamentale per la scelta di una geometria. Dice Reichenbach: « La scelta di una geometria è arbitraria solo finchè non si è specificata la definizione della congruenza. Una volta stabilita tale definizione, diventa una questione empirica il problema di quale geometria si adatta allo spazio fisico » (cfr. *A. Einstein*; *Philosopher-Scientist*, a cura di P. A. Schilpp, 1949, pag. 295). Whitehead ha generalizzato questo concetto: « La C., egli ha detto, è un esempio particolare del fatto fondamentale del riconoscimento nella percezione. Noi riconosciamo: non semplicemente nel senso di paragonare un fattore naturale offerto dalla memoria con un fattore rivelato dalla sensazione immediata, bensì nel senso che il riconoscimento prende posto nel presente, senza alcun intervento della pura memoria » (*The Concept of Nature*, 1920, cap. VI; trad. ital., pag. 113).

**CONGRUISMO.** È la dottrina controriformistica della grazia *efficace*, cioè adeguata al merito.

**CONNATURA** (ingl. *Connature*). Sostantivo creato da Spencer per analogia con gli aggettivi « connaturato » o « connaturale ». Secondo Spencer (*Psychology*, II, § 289) una delle tre idee (insieme con la coestensione e la coesistenza), implicita nel ragionamento quantitativo e precisamente quella della identità delle cose quanto alle loro specie; mentre la coestensione significa l'identità nella quantità di spazio occupata e la coesistenza l'identità nel tempo di presentazione alla coscienza.

**CONNETTIVI** (ingl. *Connectives*; franc. *Connectifs*). Nella logica contemporanea, si chiamano così i simboli impropri (o *sincategorematici* [v.]) che, combinati con uno o più costanti, formano o producono una nuova costante. Le costanti o forme unite dai C. si chiamano *operandi*. Un C. si chiama *singolare*, *binario*, *ternario*, ecc., a seconda del numero dei suoi operandi. I C. sono quelli espressi dalle parole *e*, *o*, *non*, *se... allora*. Si adopera comunemente la giustapposizione degli operandi per denotare la congiunzione: così « '$p.q$' » significa « $p$ e $q$ ». Si adopera il segno $\vee$ per denotare la disgiunzione inclusiva; così « $p \vee q$ » significa « $p$ o $q$ o entrambi ». Si adopera il segno $+$ per denotare la disgiunzione esclusiva; così « $p + q$ » significa « $p$ o $q$ ma non entrambi ». Si adopera il segno $\sim$ per indicare la negazione: così « $\sim p$ » significa « non $p$ ». Per il C. *se... allora*, v. CONDIZIONALE, IMPLICAZIONE. Le notazioni citate sono le più comuni, ma non sono le sole. Per altri sistemi di simboli vedi le note al § 05 della *Introduction to Mathematical Logic*, 1956, di CHURCH.

**CONNOTAZIONE** (lat. *Connotatio*; inglese *Connotation*; franc. *Connotation*). L'aggettivo *connotativus* compare nella logica della tarda Scolastica a proposito di una distinzione dei nomi in assoluti e connotativi. Secondo Ockham, sono assoluti i nomi che non significano qualche cosa principalmente e qualche altra cosa secondariamente, per es., il nome « animale ». Sono invece connotativi i nomi che significano qualche cosa in linea primaria e qualche cosa in linea secondaria: per es., i nomi relativi, quelli che appartengono al genere della quantità e anche nomi come « uno », « bene »,

« vero », « intelletto », « potenza », ecc. (*Summa Log.*, I, 10). Questa distinzione divenne abituale nella logica posteriore. Nell'età moderna la distinzione fu ripresa da James Mill nella sua *Analisi dei fenomeni dello spirito umano* (1829) che usava la parola « connotare » in ogni caso in cui il nome, che indica direttamente una cosa (la quale costituisce perciò il suo significato) include anche un riferimento a qualche altra cosa. L'uso della parola fu radicalmente mutato da Stuart Mill, il quale adoperò la parola per esprimere « il modo in cui un nome concreto generale serve a designare gli attributi che sono impliciti nel suo significato ». Conseguentemente Mill distinse la C. dalla denotazione: « Ogni volta che i nomi dati agli oggetti apportano qualche informazione, cioè ogni volta che essi, propriamente, hanno un significato, il significato risiede non in ciò che essi *denotano*, ma in ciò che essi *connotano*. I soli nomi di oggetti che non connotano niente sono i nomi propri; e questi, strettamente parlando, non hanno significato » (*Logic*, I, 2, § 5). In questo senso i nomi degli attributi sono connotativi, perchè la parola « bianco » non denota tutti gli oggetti bianchi, ma connota l'attributo della bianchezza. Nomi connotativi sono anche « il primo imperatore di Roma » o « l'autore dell'Iliade », ecc.

Questo concetto di C. corrispondeva a quello che la Logica di Porto Reale aveva designato col termine di *comprensione* (v.). Alla coppia *comprensione-estensione* della Logica di Porto Reale corrisponde perciò la coppia *C.-denotazione* della Logica di Stuart Mill e quella *intensione-estensione* (v.) della logica leibniziana e contemporanea. Qualche volta, tuttavia, è stato fatto il tentativo di distinguere C. da comprensione, adottando entrambi i termini. Così J. N. Keynes (*Formal Logic*, I, 2) e Goblot (*Traité de logique*, § 72) dettero a « C. » il significato più ristretto di ciò che è compreso nella definizione convenzionale di un termine, e a « comprensione » il significato più ampio di comprensione totale che includa tutte le determinazioni non escluse dalla definizione stessa. Questa distinzione tuttavia non è stata seguita e il termine moderno di intensione comprende entrambi i significati proposti per comprensione e connotazione.

**CONOSCENZA** (gr. γνῶσις; lat. *Cognitio*; ingl. *Knowledge*; franc. *Connaissance*; ted. *Erkenntniss*). In generale, una tecnica per l'accertamento di un oggetto qualsiasi, o la disponibilità o il possesso di una tecnica siffatta. Per tecnica di accertamento va intesa una qualsiasi procedura che renda possibile la descrizione, il calcolo o la previsione controllabile di un oggetto; e per oggetto va intesa qualsiasi entità, fatto, cosa, realtà o proprietà, che possa essere sottoposto a una tale procedura. Tecnica in questo senso è l'uso normale di un organo di senso come la messa in opera di complicati strumenti di calcolo: entrambi questi procedimenti consentono infatti accertamenti controllabili. Non è da presumersi che tali accertamenti siano infallibili ed esaurienti: cioè che sussista una tecnica di accertamento tale che, una volta adoperata nei confronti di una C. $x$, renda inutile il suo ulteriore impiego nei confronti della stessa C., senza che questa perda nulla della sua validità. La *controllabilità* delle procedure di accertamento, grossolane o raffinate che siano, significa la *ripetibilità* delle loro applicazioni, sicchè una C. « accertabile » o più semplicemente una « C. » rimane tale solo finchè sussiste la *possibilità* dell'accertamento. Le tecniche di accertamento possono avere, tuttavia, i più diversi gradi di efficacia e possono, al limite, avere efficacia minima o nulla: in questo caso, decadono di diritto dal rango di conoscenze. « La C. di $x$ » significa infatti una procedura che è in grado di fornire qualche informazione controllabile intorno a $x$ cioè che consenta di descriverlo, calcolarlo o prevederlo in certi limiti. La disponibilità o il possesso di una tecnica conoscitiva designa la partecipazione personale a questa tecnica. « Io conosco $x$ » significa (salvo limitazioni) che sono in grado di porre in opera una procedura che rende possibile la descrizione, il calcolo o la previsione di $x$. Il significato personale o soggettivo di C. è perciò da ritenersi secondario e derivato: il significato primario è quello oggettivo e impersonale su esposto. Questo significato primario consente pure di distinguere agevolmente la *credenza* dalla C.: la *credenza* (v.) è l'impegno alla verità di una nozione qualsiasi, anche non accertabile; la C. è una procedura di accertamento o la partecipazione possibile ad una tale procedura.

Come procedura di accertamento, ogni operazione conoscitiva è diretta ad un oggetto e ténde a instaurare con l'oggetto stesso un rapporto dal quale emerga una caratteristica effettiva di esso. Pertanto le interpretazioni della C. che sono state date nel corso della storia della filosofia si possono considerare come interpretazioni di questo rapporto e come tale ricondurre a due alternative fondamentali: 1° per la prima di esse, quel rapporto è una identità o simiglianza (intendendosi per simiglianza un'identità debole o parziale) e l'operazione conoscitiva è una procedura di identificazione con l'oggetto o di riproduzione di esso; 2° per la seconda alternativa, il rapporto conoscitivo è una presentazione dell'oggetto e l'operazione conoscitiva una procedura di trascendenza.

1° La prima interpretazione è quella più comunemente ricorrente nella filosofia occidentale. Essa si può a sua volta dividere in due fasi di-

verse: *A*) nella prima di esse, l'identità o la simiglianza con l'oggetto viene intesa come identità o simiglianza degli elementi della C. con gli elementi dell'oggetto: per es., dei concetti o delle rappresentazioni con le cose; *B*) nella seconda fase, invece, l'identità o la simiglianza viene ristretta all'*ordine* dei rispettivi elementi: nel qual caso l'operazione del conoscere consiste nel riprodurre, non già l'oggetto, ma i rapporti costitutivi dell'oggetto stesso cioè l'ordine dei suoi elementi. Nella prima fase la C. è considerata come un'*immagine* o *ritratto* dell'oggetto; nella seconda fase, sta con l'oggetto nello stesso rapporto in cui una carta geografica sta col paesaggio che rappresenta.

*A*) La prima fase costituisce la forma nella quale la dottrina della C. come identificazione è apparsa nel mondo antico. I presocratici la espressero col principio che « il simile conosce il simile », per cui Empedocle affermava che conosciamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua, ecc. (Fr. 105, Diels). Varianti di questo principio possono essere considerati sia l'affermazione di Eraclito « ciò che si muove conosce ciò che si muove » (ARIST., *De an.*, I, 2, 405 a 27) sia quella di Anassagora secondo la quale « l'anima conosce il contrario col contrario » (TEOFR., *De sens.*, 27). Quest'ultima infatti sembra alludere più ad una condizione della C. — che presuppone la diversità, come dirà Aristotele (*De an.*, II, 5, 417 a 16) — che allo stesso atto conoscitivo, come ìndica la giustificazione che gli viene data: « il simile infatti non può subire l'azione del simile ». Ma furono Platone e Aristotele che stabilirono su solide basi questa interpretazione della conoscenza. L'incontro del simile col simile, l'omogeneità, sono i concetti di cui Platone si serve per spiegare i processi conoscitivi (*Tim.*, 45 c, 90 c-d): conoscere significa rendere simile il pensante al pensato. Di conseguenza, i gradi di C. si modellano sui gradi dell'essere: non si può conoscere con certezza cioè con « saldezza » ciò che non è saldo perchè la C. non fa che riprodurre l'oggetto; sicchè « ciò che assolutamente è, è assolutamente conoscibile, mentre ciò che non è in nessun modo, in nessun modo è conoscibile » (*Rep.*, 477 a). In tal modo all'essere, Platone fece corrispondere la scienza, che è la C. vera; al non essere l'ignoranza e al divenire, che sta in mezzo tra l'essere e il non essere, l'opinione che sta in mezzo tra la C. e l'ignoranza. E distinse i seguenti gradi della C.: 1° la supposizione o congettura che ha per oggetto ombre ed immagini delle cose sensibili; 2° l'opinione creduta ma non verificata che ha per oggetto le cose naturali, gli esseri viventi e in generale il mondo sensibile; 3° la ragione scientifica che procede per via d'ipotesi ed ha per oggetto gli enti matematici; 4° l'intelligenza filosofica che procede dialetticamente ed ha per oggetto il mondo dell'essere (*Ibid.*, VI, 509-10). Ognuno di questi gradi di C. è la copia esatta del suo oggetto rispettivo: sicchè non c'è dubbio che conoscere sia per Platone stabilire in ogni caso con l'oggetto un rapporto d'identità o che si avvicini quanto più possibile all'identità. In forma ancora più rigorosa questo punto di vista veniva realizzato da Aristotele. Secondo Aristotele, la C. in atto è identica con l'oggetto conosciuto: è cioè la stessa forma sensibile dell'oggetto, se si tratta di C. sensibile; è la stessa forma intelligibile (o sostanza) dell'oggetto se si tratta di C. intelligibile (*De an.*, II, 5, 417 a). La facoltà sensibile e l'intelletto potenziale sono, s'intende, semplici possibilità di conoscere; ma quando queste possibilità si realizzano, per l'azione delle cose esterne la prima, per l'azione dell'intelletto attivo la seconda, s'identificano con i rispettivi oggetti e, per es., l'udire un suono (sensazione in atto) s'identifica con il suono stesso come l'intendere una sostanza s'identifica con la sostanza stessa. Aristotele può affermare perciò in generale che « la scienza in atto è identica col suo oggetto » (*De an.*, III, 7, 431 a 1).

Questa dottrina aristotelica si può considerare come la forma tipica dell'interpretazione della C. come identità con l'oggetto. Tale interpretazione domina, con l'eccezione degli Stoici, il corso ulteriore della filosofia greca. Per Epicuro il flusso dei simulacri (*eidola*) che si staccano dalle cose e si imprimono sull'anima serve appunto a garantire la simiglianza delle immagini con le cose (*Ep. a Erod.*, 51). E Plotino si avvale dello stesso concetto per chiarire la natura della conoscenza. La C. si ha quando la parte dell'anima con cui si conosce si unifica e fa tutt'uno con l'oggetto conosciuto. Se l'anima e quest'oggetto rimangono due, l'oggetto rimane esterno all'anima stessa e la conoscenza di esso rimane inoperante. Solo l'unità dei due termini costituisce la conoscenza vera (*Enn.*, III, 8, 6). Nella filosofia cristiana la stessa interpretazione prevale, ed è anzi il fondamento delle più caratteristiche speculazioni teologiche e antropologiche. Secondo S. Agostino, l'uomo può conoscere Dio in quanto egli stesso è immagine di Dio. Memoria, intelligenza e volontà, nella loro unità e distinzione reciproca, riproducono nell'uomo la trinità divina di Essere, Verità e Amore (*De Trin.*, X, 18). Questa nozione, pur variando nei particolari dominò l'intera teologia medievale e fu anche il fondamento dell'antropologia. Ma da essa derivava una conseguenza importante per la C. che l'uomo ha delle cose inferiori a Dio. Il riconoscimento dell'origine divina dei poteri umani (in quanto immagini dei poteri divini) rende i poteri umani relativamente indipendenti dagli altri

oggetti conoscibili e accentua l'importanza del soggetto conoscente. Per Aristotele, la facoltà sensibile e l'intelletto potenziale non sono che i loro stessi oggetti «in potenza»: non hanno nessuna indipendenza di fronte a questi oggetti. Ma S. Agostino afferma invece che «ogni C. (*notitia*) deriva insieme dal conoscente e dal conosciuto» (*Ibid.*, XIX, 12), mettendo così sullo stesso piano l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente come condizione della conoscenza. S. Tommaso, pur sanzionando esplicitamente il principio che ogni C. avviene *per assimilationem* (*Contra Gent.*, II, 77) o *per unionem* (*In Sent.*, I, 3, 1) della cosa conosciuta e dell'oggetto conoscente, afferma che «l'oggetto conosciuto è nel conoscente secondo la natura del conoscente stesso» (*De Ver.*, q. 2, a. 1; *S. Th.*, I, q. 83, a. 1); e così il peso del soggetto viene a bilanciare nel conoscere il peso dell'oggetto. Questo punto di vista porta a temperare la tesi aristotelica secondo la quale la C. in atto *è* l'oggetto stesso. S. Tommaso, commentando l'affermazione aristotelica che «l'anima è tutte le cose» (*De an.*, III, 8, 431 b 20) la attenua nel senso che l'anima non è le cose ma le *specie* delle cose. Ma la specie non è altro che la forma della cosa: C. è quindi astrazione: astrazione della forma dalla materia individuale, dell'universale dal particolare. La specie delimita così, per S. Tommaso, il confine dell'identità tra il conoscente e il conosciuto; ma il conoscere rimane identità. A sua volta, S. Bonaventura, pur rimanendo fedele al principio agostiniano di un *lumen directivum* che l'uomo attinge direttamente da Dio e da cui derivano certezza e verità, ammette che il materiale della C. è costituito da *specie* che sono immagini, similitudini o «quasi pitture» delle cose stesse (*In Sent.*, I, d. 17, a. 1, q. 4). Se l'ultima scolastica segna il prevalere di una diversa interpretazione del conoscere (v. oltre), il Rinascimento conserva in generale l'interpretazione della C. come identità o simiglianza. Cusano dice esplicitamente che l'intelletto non intende se non si assimila a ciò che deve intendere (*De mente*, 3; *De ludo globi*, 1; *De venatione sapientiae*, 29) e Ficino dice che la C. è l'unione spirituale con qualche forma spirituale (*Theol. Plat.*, III, 2). I naturalisti non si esprimono in modo diverso: Bruno riprende il principio presocratico che ogni simile si conosce col simile; e Campanella afferma «noi conosciamo ciò che è, perchè ci rendiamo simili ad esso» (*Met.*, I, 4, 1). Il pitagorismo dei fondatori della nuova scienza, Leonardo, Copernico, Keplero, Galilei, ha un presupposto analogo: il procedimento matematico della scienza si giustifica perchè la natura stessa ha struttura matematica: nel senso che, come Galilei dice, i caratteri in cui è scritto il libro della natura sono triangoli, cerchi, ecc. (*Opere*, VI, pag. 232).

Nella filosofia moderna, la dottrina che il conoscere è un'operazione di identificazione assume tre forme principali, a seconda che tale operazione si ritiene effettuata mediante: *a*) la creazione che il soggetto fa dell'oggetto; *b*) la coscienza; *c*) il linguaggio.

*a*) L'idealismo romantico e le sue diramazioni contemporanee hanno affermato la tesi che conoscere significa *porre*, cioè produrre o creare, l'oggetto: tesi la quale consente di riconoscere nell'oggetto stesso la manifestazione o l'attività del soggetto. Questa tesi fu per la prima volta affermata da Fichte. «La rappresentazione in generale, egli disse, è inconfutabilmente un effetto del Non-io. Ma nell'Io non può esserci assolutamente nulla che sia un effetto; perchè l'Io è quel che esso si pone e non v'è nulla in lui che non sia posto da lui. Quindi quello stesso Non-io dev'essere un effetto dell'Io, anzi dell'Io assoluto e così non abbiamo un'azione sull'Io dal di fuori ma solo una azione dell'Io su se stesso» (*Wissenschaftslehre*, 1794, III, § 5, I). Da questo punto di vista il Non-io, cioè l'oggetto, non è che l'Io stesso cioè il soggetto: l'identità con l'oggetto è così garantita dalla stessa definizione della conoscenza. La quale, ovviamente, è una definizione arbitraria che non ha effetto sulla riuscita o meno degli effettivi atti di C. e non serve perciò nè a dirigere nè a chiarire questi atti. Il principio affermato da Fichte fu tuttavia tra quelli che costituirono i pilastri del movimento romantico (v. ROMANTICISMO); e uno dei luoghi comuni più perniciosi e stucchevoli, quello del «potere creativo dello spirito», trova in esso la sua origine. Di esso Schelling non faceva che chiarire il significato quando affermava: «Nello stesso fatto del sapere — quando io so — l'oggettivo e il soggettivo sono così uniti che non si può dire a quale dei due tocchi la priorità. Non c'è qui un primo e un secondo: sono entrambi contemporanei e costituiscono un tutto unico» (*System des transzendentalen Idealismus*, Intr., § 1). Il concetto del conoscere come processo di unificazione domina da un capo all'altro la filosofia di Hegel. La protagonista di questa filosofia, l'Idea, è la coscienza che si realizza, gradualmente e necessariamente, come unità con l'oggetto. Dice Hegel: «L'Idea è in primo luogo uno degli estremi di un sillogismo in quanto è il concetto che ha come scopo innanzitutto se stesso come realtà soggettiva. L'altro estremo è il limite del soggettivo, il mondo oggettivo. I due estremi sono identici nell'essere l'Idea. L'unità loro è in primo luogo quella del concetto che nell'uno di essi è soltanto per sè, nell'altro soltanto in sè; in secondo luogo, la realtà è astratta nell'uno, mentre nell'altro è nella sua esteriorità completa. Questa unità viene ora posta per mezzo del conoscere» (*Wissen-*

*schaft der Logik*, III, 3, cap. II; trad. ital., pag. 282). Il conoscere è così il processo che unifica il mondo soggettivo con il mondo oggettivo; o meglio che porta alla coscienza l'unità necessaria dei due. Tutte le forme dell'idealismo contemporaneo si attengono a questa dottrina. Croce la introduce chiamando «concreto» il concetto: per il qual carattere si dovrebbe escludere che esso sia «universale e vuoto», «universale e inesistente» ed ammettere che esso comprende in sè «l'atto logico universale» e il «pensamento della realtà» che è poi la stessa realtà (*Logica*, 4ª ediz., 1920, pag. 29). Gentile affermava: «Conoscere è identificare, superare l'alterità come tale» (*Teoria generale dello Spirito*, 2, § 4). A sua volta Bradley, più criticamente, considerava questa identificazione come un ideale-limite irrealizzabile in noi, ma realizzato nella Coscienza assoluta nella quale C. ed essere, verità e realtà coincidono (*Appearance and Reality*, pag. 181).

*b*) Lo spiritualismo moderno in tutte le sue manifestazioni considera il conoscere come un rapporto interno della coscienza cioè come un rapporto della coscienza con se stessa. Questa interpretazione garantisce l'identità del conoscere con l'oggetto: giacchè l'oggetto, da questo punto di vista, non è che la coscienza stessa o almeno un suo prodotto o una sua manifestazione. Schopenhauer così esprimeva questa dottrina: «Nessuno può mai uscire da sè per identificarsi immediatamente con cose diverse da sè: tutto ciò di cui egli ha C. sicura, quindi immediata, si trova dentro la sua coscienza» (*Die Welt*, II, cap. I). Coscienza, senso intimo, introspezione, intùito, intuizione, sono i termini che la filosofia moderna, a partire dal Romanticismo, adopera per indicare la C. caratterizzata dall'identità con il suo oggetto, perciò privilegiata nella sua certezza. La considerazione di base è qui che, se il soggetto non può conoscere ciò che è altro da sè, la sola C. vera e originaria è quella che esso ha di se stesso. Su questa base Maine de Biran vedeva nel «senso intimo» la sola C. possibile e ne interpretava le testimonianze come verità metafisiche (*Essais sur les fondements de la psychologie*, 1812). Altre volte, la coscienza, anche detta intùito o intuizione, è interpretata come la rivelazione che Dio fa all'uomo o di un suo attributo fondamentale (per es., dell'essere, come afferma ROSMINI, *Nuovo saggio*, § 473) o del suo stesso processo creativo, come fa Gioberti (*Intr. allo studio della fil.*, II, pag. 183). In modo analogo, l'intuizione di cui parla Bergson come «visione diretta dello spirito da parte dello spirito» (*La Pensée et le Mouvant*, pag. 37) è una procedura privilegiata di C., nella quale il termine oggettivo è identico con il soggettivo. E quando Husserl ha voluto chiarire il modo d'essere privilegiato della coscienza, ha chiamato «percezione immanente» quella che la coscienza ha delle proprie esperienze vissute: perchè l'oggetto di essa appartiene alla stessa corrente di coscienza a cui appartiene la percezione (*Ideen*, I, § 38). La percezione immanente, cioè la coscienza è, su questa base, considerata da Husserl assoluta e necessaria: in essa «non vi è posto per discordanza, apparenza, possibilità di essere altra cosa. Essa è una sfera di assoluta posizione» (*Ibid.*, § 46). La esemplificazione fin qui data può bastare per questo punto di vista, che è molto diffuso nella filosofia contemporanea ma, nonostante la varietà delle sue espressioni, altrettanto uniforme.

*c*) Il positivismo logico ha paradossalmente trasportato nel linguaggio, in cui esso vede la vera e propria operazione conoscitiva, la dottrina del carattere identificatorio di questa operazione. Wittgenstein afferma che «la proposizione può essere vera o falsa solo in quanto è una imagine (*Bild*) della realtà» (*Tractatus*, 4.06). Che la proposizione sia un'imagine della realtà, Wittgenstein lo prova così: «Io infatti vengo a conoscere la situazione da essa rappresentata se capisco la proposizione. E capisco la proposizione senza che il suo senso mi venga spiegato» (*Ibid.*, 4.021). A prima vista, egli aggiunge, «non sembra che la proposizione, così come, ad es., è stampata sulla carta, sia una imagine della realtà di cui tratta. Ma anche la notazione musicale non sembra a prima vista una imagine della musica nè la nostra scrittura fonetica (a lettere) sembra un'imagine del nostro linguaggio parlato. Eppure questi simboli si dimostrano, anche nel senso ordinario del termine, come imagini di ciò che rappresentano» (*Ibid.*, 4.011). L'insistenza sulla nozione di imagine indica chiaramente che Wittgenstein condivide la vecchia interpretazione del conoscere come operazione di identificazione. Egli infatti dice: «Ci deve essere qualcosa di identico nell'imagine e nell'oggetto raffigurato affinchè quella possa essere l'imagine di questo» (*Ibid.*, 2.161). Ma questo qualcosa di identico è «la forma di raffigurazione» (*Ibid.*, 2.17). E la forma di raffigurazione è «la possibilità che le cose stiano l'una rispetto all'altra come stanno tra loro gli elementi dell'imagine» (*Ibid.*, 2.151). E questo sembra rinviare alla interpretazione *B*) del rapporto identificatorio.

*B*) La seconda fase della dottrina della C. come identificazione nasce con la filosofia moderna e precisamente con Cartesio. Il principio cartesiano che l'idea è il solo oggetto immediato della C. e che perciò l'esistenza dell'idea nel pensiero non dice nulla sull'esistenza dell'oggetto rappresentato, metteva ovviamente in crisi la dottrina del conoscere come identificazione con l'oggetto: l'oggetto

è infatti, in questo caso, chiaramente irraggiungibile. Cartesio aveva continuato a concepire l'idea come « quadro » o « imagine » della cosa (*Méd.*, III); ma già in lui compare la tendenza (cfr. *Regulae*, V) a scorgere nella C., più che l'assimilazione o l'identità dell'idea coll'oggetto conosciuto, l'assimilazione e l'identità dell'*ordine* delle idee con l'*ordine* degli oggetti conosciuti. Malebranche, il quale ammette che l'uomo vede direttamente in Dio le idee delle cose e considera perciò fortemente problematica la realtà delle cose stesse, ammette tuttavia questa realtà come fondamento dell'ordine e della successione delle idee nell'uomo; ordine e successione non avrebbero senso, egli pensa, se non coincidessero con l'ordine e la successione delle cose cui le idee si riferiscono (*Entretien sur la Métaphysique*, I, 6-7). Spinoza che ammette tre generi di C. (la percezione sensibile e l'imaginazione; la ragione con le sue nozioni comuni e universali; la scienza intuitiva) ritiene che solo i due ultimi consentano di distinguere il vero dal falso perchè tolgono l'idea dal suo isolamento e la collegano con le altre idee, situandola nell'ordine necessario che è la stessa Sostanza divina (*Et.*, II, 44). Locke che definisce la C. come « la percezione dell'accordo e del legame o del disaccordo e del contrasto delle idee tra di loro » (*Saggio*, IV, 1, 2) esige, affinchè essa sia reale, che « le idee rispondano ai loro archetipi » (*Ibid.*, IV, 4, 8) e perciò definisce la verità come « l'unione o separazione di segni, secondo che le cose significate da esse concordino o discordino tra di loro » (*Ibid.*, IV, 5, 2). Locke ritiene che questo riferimento ad oggetti reali non sia indispensabile alla C. matematica e a quella morale, mentre lo è alla « C. reale » che ha per oggetto sostanze (*Ibid.*, IV, 4, 12). Per Leibniz, accanto alla C. *a priori*, fondata sui princìpi costitutivi dell'intelletto c'è una C. rappresentativa la quale consiste nella simiglianza delle rappresentazioni con la cosa (*Nouv. Ess.*, IV, 1, 1). Ma l'una e l'altra C. fanno dell'anima « uno specchio vivente, perpetuo dell'universo » perchè entrambe sono fondate sul *legame* che tutte le cose create hanno tra loro sì che « ciascuna sostanza semplice ha rapporti che esprimono tutti gli altri » (*Monad.*, 56). In tutte queste notazioni, sebbene non venga negato il carattere di simiglianza o di imagine degli elementi conoscitivi, la C. viene intesa propriamente come identità con l'*ordine* oggettivo. L'oggetto di essa è propriamente quest'ordine e il conoscere è l'operazione che ténde a identificare o identificarsi con esso e non già con gli elementi singoli tra i quali intercede. A questo proposito la « rivoluzione copernicana » di Kant non consiste nell'innovare radicalmente questo concetto di C., quanto nell'ammettere che l'ordine oggettivo delle cose si modella sulle condizioni della C. e non viceversa. Le categorie sono infatti considerate da Kant come « concetti che prescrivono leggi *a priori* ai fenomeni e perciò alla natura come insieme di tutti i fenomeni » (*Crit. R. Pura*, § 26). I fenomeni non essendo « cose in se stesse » ma « rappresentazioni di cose » devono per essere tali esser pensati e così sottostare alle condizioni del pensiero che sono appunto le categorie. L'ordine oggettivo della natura non è quindi altro, secondo Kant, che l'ordine stesso dei procedimenti formali del conoscere in quanto quest'ordine si è incorporato in un contenuto oggettivo che è il materiale sensibile dell'intuizione. Da questo punto di vista il conoscere non è un'operazione di assimilazione o di identificazione, ma di sintesi; e come tale va considerato sotto l'altra rubrica, della C. come trascendenza. Tutta questa fase della dottrina della C. come assimilazione, per cui l'oggetto dell'assimilazione è l'ordine, si può considerare come situata fra la prima e la seconda interpretazione principale del conoscere: cioè tra l'interpretazione del conoscere come assimilazione e l'interpretazione del conoscere come trascendenza.

2° Per la seconda interpretazione fondamentale, la C. è un'operazione di trascendenza. Secondo questa dottrina, conoscere significa venire in presenza dell'oggetto, puntare su di esso o, col termine preferito dalla filosofia contemporanea, *trascendere* verso di esso. La C. è allora l'operazione in virtù della quale l'oggetto stesso è presente: o presente per così dire in persona o presente in un segno che lo renda rintracciabile o descrivibile o prevedibile. Questa interpretazione non si fonda su alcuna assunzione di carattere assimilatorio o identificatorio: i procedimenti del conoscere non mirano, per essa, a convertirsi con l'oggetto stesso del conoscere. Mirano piuttosto a rendere presente questo oggetto come tale o a stabilire le condizioni che rendono possibile la sua presenza, cioè consentono di prevederla. La presenza dell'oggetto o la predizione di questa presenza, ecco la funzione effettiva della C., secondo questa interpretazione.

Per la prima volta, tale interpretazione compare negli Stoici. Essi chiamavano evidenti le cose che « vengono di per se stesse alla nostra C. » come, per es., l'esser giorno; e chiamavano « oscure » quelle che sfuggono solitamente alla C. umana. Tra queste ultime, distinguevano poi quelle oscure per natura, che non cadono mai sotto la nostra evidenza, e quelle oscure momentaneamente ma evidenti per natura (per es., la città di Atene a chi non vi risiede). Queste due ultime specie di cose si comprendono per mezzo di *segni*; mediante segni *indicativi* le cose oscure per natura (come, per es., il sudore si assume come segno degli invisibili pori)

e mediante segni *rammemorativi* le cose evidenti per natura ma oscure momentaneamente (come il fumo è un segno del fuoco) (Sesto Emp., *Adv. Dogm.*, II, 141; *Ipot. Pirr.*, II, 97-102). Sono riconoscibili in questa impostazione due tesi fondamentali, e cioè: 1° la C. evidente consiste nella presenza della cosa, per cui la cosa «si manifesta da sè» o «si comprende da sè» cioè si comprende come cosa, quindi come altro da chi la comprende; 2° la C. non evidente avviene per mezzo di *segni* che rinviano alla cosa stessa senza avere una qualsiasi identità o simiglianza con essa.

Questa dottrina degli Stoici è rimasta per lunghi secoli inoperante, come una possibilità che la storia della filosofia ha trascurato. Comincia a riaffacciarsi soltanto nella Scolastica del '300, coi pensatori che criticano la dottrina della *species* come intermediaria della conoscenza. La *species*, come si è visto, è una tesi tipica della dottrina dell'assimilazione: essa è infatti insieme l'atto della C. e l'atto dell'oggetto (come forma o sostanza di quest'ultimo). Ma Duns Scoto aveva distinto una C. «che astrae dall'esistenza attuale della cosa» e che chiamava *astrattiva*, e una «C. della cosa in quanto esiste ed è presente nella sua esistenza attuale» che aveva chiamata *intuitiva* (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6). Ora la C. intuitiva (che è da un lato quella sensibile, dall'altro quella intellettuale che ha per oggetto la sostanza o natura comune, per es., la natura umana) non ha bisogno di specie perchè ad essa è direttamente presente la cosa in persona. Solo la C. astrattiva, cioè la C. intellettuale dell'universale, ha bisogno di specie (*Ibid.*, I, d. 3, q. 7, n. 2). A questa dottrina fa riferimento la Scolastica del '300. Durando di St.-Pourçains afferma che la specie è inutile perchè l'oggetto stesso è presente al senso, e, attraverso il senso, anche all'intelletto (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10); e che pertanto la C. universale non è che C. *confusa*, nel senso che chi ha la C. universale, per es., della rosa, conosce confusamente ciò che è intuito distintamente da chi vede la rosa che gli è presente (*Ibid.*, IV, d. 49, q. 2, n. 8). Per Pietro Aureolo l'oggetto della C. è la stessa cosa esterna che assume, per opera dell'intelletto, un essere *intenzionale* od *obiettivo* che non è diverso dalla stessa realtà individuale della cosa (*In Sent.*, I, d. 9, a. 1). Ockham a sua volta trasforma la teoria scotistica della C. intuitiva in una teoria dell'esperienza ed afferma l'immediata presenza della cosa alla C. intuitiva. «In nessuna C. intuitiva, nè sensibile nè intellettiva, egli dice, la cosa si costituisce in un essere intermedio tra la cosa stessa e l'atto di conoscere; ma la cosa medesima immediatamente e senza intermediario tra sè e l'atto, è vista ed appresa» (*In Sent.*, I, d. 27, q. 3, I). La C. intuitiva *perfetta*, che ha per oggetto una realtà attuale o presente, è l'esperienza (*Ibid.*, II, q. 15, H); quella imperfetta, che concerne un oggetto passato, deriva sempre da un'esperienza (*Ibid.*, IV, q. 12, Q). A sua volta, la C. astrattiva, che prescinde dalla realtà o irrealtà dell'oggetto deriva da quella intuitiva ed è una *intentio* o *signum*. Ockham riproduce così l'interpretazione degli Stoici: quando la realtà non è presente alla C. «in persona», si annuncia o si manifesta nel segno. La validità del segno concettuale, che a differenza di quello linguistico non è arbitrario o convenzionale ma naturale, deriva dal fatto che esso è prodotto naturalmente, cioè causalmente, dall'oggetto stesso, sicchè la sua capacità di *rappresentare* l'oggetto non è altro che questa sua connessione causale con esso (*Quodl.*, IV, q. 3). Ockham si avvale poi per illustrare la funzione logica del segno di quel concetto della *suppositio* che era stato elaborato dalla logica del '200 (v. Segno; Supposizione). Nel sec. XVII i capisaldi di questa dottrina venivano riprodotti da Hobbes: per il quale la sensazione, che è il fondamento di ogni C., è il manifestarsi della cosa attraverso il movimento da essa impresso all'organo di senso (*Leviath.*, I, 1; *De Corp.*, 25, § 2). Alla causalità della cosa esterna, cui questi filosofi attribuiscono la C., Berkeley sostituiva la causalità di Dio: la teoria che le cose conosciute sono segni mediante i quali Dio parla ai sensi o all'intelligenza dell'uomo per istruirlo su ciò che deve fare (*Principles of Knowledge*, § 108-09) è una trascrizione teologica di questa dottrina della conoscenza. Nel frattempo, con il cartesianesimo e specialmente con Locke, si era venuto formando il concetto della C. come operazione unificatrice: unificatrice di idee, cioè di stati che cadono dentro la coscienza, ma il cui collegamento corrisponde o deve corrispondere a quello delle cose [v. 1° *B*)]. Eliminata da Berkeley la sostanza materiale e da Hume ogni specie di sostanza, il collegamento tra le idee veniva ad esaurire la funzione dell'attività conoscitiva. Così Hume ritiene che ogni operazione conoscitiva sia un'operazione di *connessione* fra le idee: operazione di connessione è il ragionamento per il quale si mostra il legame che le idee hanno tra loro, indipendentemente dalla loro esistenza reale; operazione di connessione tra le idee è la C. della realtà di fatto. Nel primo caso la connessione è certa perchè non dipende da nessuna condizione di fatto; nel secondo caso si fonda sulla relazione di causalità. Ma questa stessa relazione non ha altro fondamento che la ripetizione di una certa successione di eventi e l'abitudine che tale ripetizione determina nell'uomo (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1).

Questo concetto della C. come operazione di connessione o di collegamento, che non ha più

niente a che fare con l'identificazione o l'assimilazione con l'oggetto, è detta da Kant operazione di *sintesi*. La sintesi è in generale « l'atto di riunire diverse rappresentazioni e comprendere la loro molteplicità in una C. » (*Crit. R. Pura*, § 10). Ma la sintesi conoscitiva non è solo, per Kant, una operazione di collegamento tra rappresentazioni: è anche un'operazione di collegamento con l'oggetto di queste rappresentazioni per il tramite dell'intuizione. « Se una C. deve avere una realtà oggettiva, dice Kant, cioè riferirsi a un oggetto e avere in esso significato e senso, l'oggetto deve, in un modo qualsiasi, poter essere dato. Senza di questo, i concetti sono vuoti, e se anche con essi si pensa, in fatto questo pensiero non conosce nulla ma soltanto gioca con le rappresentazioni. Dare un oggetto, se questo a sua volta non deve essere opinato indirettamente ma rappresentato immediatamente nell'intuizione, non è altro che connettere la sua rappresentazione con l'esperienza (sia questa reale o possibile) » (*Ibid.*, Analitica dei princìpi, cap. II, sez. II). Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non sono dunque la stessa cosa. « La C. comprende due punti: in primo luogo un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria) e in secondo luogo l'intuizione con cui esso è dato » (*Ibid.*, § 22). L'intuizione ha questo privilegio: che essa si riferisce immediatamente all'oggetto e che per mezzo di essa l'oggetto è dato (*Ibid.*, § 1). Sicchè non c'è dubbio che l'operazione del conoscere ténda a rendere presente l'oggetto nella sua realtà: un oggetto, s'intende, che è fenomeno, giacchè la « cosa in sè » è, per definizione, estranea a ogni rapporto conoscitivo.

Senza questa limitazione relativistica, che a Kant, come a tutta la filosofia illuministica, era suggerita dall'impostazione cartesiano-lockiana della analisi della C., il concetto della C. come dell'operazione del riferirsi o del rapportarsi con l'oggetto e perciò pure del processo per cui l'oggetto si offre o si presenta in persona, diventa, nella filosofia contemporanea, proprio della fenomenologia e delle correnti che ad essa fanno capo. « Ad ogni scienza, dice Husserl, corrisponde un campo oggettivo come dominio delle sue indagini e a tutte le sue C., cioè ai suoi corretti enunciati, corrispondono determinate intuizioni che ne costituiscono il fondamento di legittimità; in quanto in esse gli oggetti del campo si presentano in datità personale e, almeno parzialmente, in datità originaria » (*Ideen*, I, § 1). Così l'esperienza, che abbraccia tutta la C. naturale, è un'operazione intuitiva attraverso la quale un oggetto specifico, la cosa, è data nella sua realtà originaria. L'esperienza è in questo senso un *atto fondante*, non sostituibile da un semplice immaginare. Dall'altro lato, la C. geometrica, che non ricerca realtà ma possibilità ideali, ha come suo atto fondante la visione dell'essenza: tale visione, esattamente come la percezione empirica, rende attuale e presenta in persona un oggetto: che però non è la cosa dell'esperienza ma l'essenza (*Ibid.*, § 8). Considerando la C. da un punto di vista più generale si può dire che « ogni specie di essere ha per essenza i suoi modi di darsi e quindi il suo metodo di C. » (*Ibid.*, § 79); e la ricerca fenomenologica è, nel progetto di Husserl, l'analisi di questi modi d'essere come « modi di datità ». In modo analogo, per N. Hartmann la conoscenza è un processo di trascendenza che ha il suo termine nell'essere « in sé » (*Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, 4ª ediz., 1949, pag. 43 sgg.). In questa impostazione la contrapposizione tra *attività* e *passività* nella conoscenza (contrapposizione che, nata da Kant, era stata assunta come motivo polemico dal Romanticismo a cominciare da Fichte) ha perduto ogni significato. Non è più questione di distinguere nel conoscere l'aspetto attivo, che Kant chiamava « spontaneità intellettuale » dall'aspetto passivo che per Kant era quello della sensibilità. Non si tratta neppure di ridurre l'intera C. alla attività dell'io come ha fatto Fichte e con lui la intera filosofia romantica, che ha considerato come « infinita » cioè senza limiti e quindi creatrice questa attività e come tale l'ha esaltata. La prospettiva storica, che lo stesso Romanticismo ha fatto prevalere, del contrasto fra la concezione « classica » cioè antica e medievale per la quale l'operazione del conoscere sarebbe dominata dall'oggetto, di fronte a cui l'oggetto è passivo; e la concezione moderna o romantica per la quale la C. sarebbe attività del soggetto e manifestazione del suo potere creatore, questa prospettiva stessa appare ora fittizia. Si tratta infatti di una prospettiva interna al Romanticismo e di un contrasto che esso ha teorizzato come motivo polemico. Nè la filosofia antica nè le moderne concezioni oggettivistiche pretendono stabilire o presuppongono la « passività » del soggetto conoscente. Al soggetto conoscente appartiene certamente l'iniziativa del conoscere, anzi questa iniziativa definisce per l'appunto la sua soggettività. Ma questo non implica nè attività nè passività nel senso stabilito da Fichte. L'iniziativa del soggetto è invece diretta proprio a rendere presente o manifesto l'oggetto, a rendere evidente la realtà stessa, a far parlare i fatti. Ciò che si chiama, con termine abbreviativo, conoscere, è un insieme di operazioni, talora molto diverse tra loro, che, in campi diversi mirano a far emergere, nelle loro caratteristiche proprie, certi oggetti specifici. Da questo punto di vista lo stesso « problema della C. » come si è venuto configurando nella seconda metà dell'800, sulla base dell'impostazione romantica o della polemica contro di essa, come problema

dell'attività o della passività dello spirito o dei caratteri di quella sua « categoria eterna » che sarebbe l'attività teoretica, è un problema che si è dissolto sotto l'azione della fenomenologia da un lato e della filosofia della scienza e del pragmatismo dall'altro lato. Nell'àmbito della fenomenologia, Heidegger parla infatti di un annullamento del problema della conoscenza. Il conoscere non può essere inteso come ciò per cui l'Esserci (cioè l'uomo) « va da un *dentro* a un *fuori* della sua sfera interiore, sfera in cui sarebbe in un primo tempo incapsulato: al contrario l'Esserci, conformemente al suo modo d'essere fondamentale è già sempre *fuori*, presso l'ente che gli viene incontro in un mondo già sempre scoperto » (*Sein und Zeit*, § 13). Secondo Heidegger, il conoscere è un modo d'essere dell'essere-nel-mondo cioè del trascendere del soggetto verso il mondo. Esso non è mai soltanto un vedere o un contemplare. Dice Heidegger: « L'essere nel mondo, in quanto prendersi cura, è penetrato e stordito dal mondo di cui si prende cura » (*Ibid.*, § 13). Il conoscere è in primo luogo la sospensione del prendersi cura cioè delle attività comuni della vita di ogni giorno come il manipolare, il commerciare, ecc. Questa sospensione rende possibile il semplice « osservare che è di volta in volta il soffermarsi presso un ente, il cui essere è caratterizzato dal fatto che *è presente*, che è qui ». In questo fermarsi di ogni commercio e utilizzazione, si realizza la percezione della semplice presenza. Il percepire si concretizza nelle forme dell'interpellare e del discutere intorno a qualcosa in quanto qualcosa. Sul fondamento di questo interpretare in senso larghissimo, il percepire si fa un determinare. Il percepito o il determinato può essere espresso in proposizioni, nonchè ritenuto e conservato in quanto asserito. Questo ritenimento percettivo d'una asserzione intorno a... è una maniera di essere nel mondo e non può essere considerato come un procedimento in virtù del quale un soggetto riceverebbe immagini da qualche cosa, immagini che sarebbero di conseguenza sperimentate come « interne » sì da far sorgere il problema della loro concordanza con la realtà « esterna » (*Ibid.*, § 13). Il « problema della C. » e il « problema della realtà » (v. Realtà) come formulati dalla filosofia dell'800 sono quindi eliminati da Heidegger. Tutte le manifestazioni o i gradi del conoscere: l'osservare, il percepire, il determinare, l'interpretare, il discutere, il negare e l'asserire, presuppongono il rapporto dell'uomo con il mondo e sono possibili solo sulla base di questo rapporto.

Questa convinzione è oggi condivisa da filosofi di provenienza diversa, per quanto venga spesso rivestita da terminologie differenti. Il fondamento che la suggerisce è sempre lo stesso: l'abbandono del presupposto che gli « stati interni » (idee, rappresentazioni, ecc.) siano gli oggetti primari di conoscenza e che solo a partire da essi possano essere (se mai) inferiti oggetti di altra natura. La rinuncia a questo presupposto è, per es., esplicita nel pragmatismo di Dewey, per il quale la C. è semplicemente il risultato di un'operazione di ricerca o più precisamente è l'asserzione valida cui tale operazione mette capo. Da questo punto di vista, l'oggetto della C. non è un'entità esterna da raggiungere o da inferire ma è « quel gruppo di distinzioni o caratteristiche connesse che emerge come costituente definito di una situazione risolta ed è confermato nella continuità dell'indagine » (*Logic*, cap. XXV, II; trad. ital., pag. 666). Poichè frequentemente vengono usati, in una certa indagine, oggetti costituiti in indagini precedenti, questi ultimi sono talora intesi come oggetti esistenti o reali indipendentemente dall'indagine stessa. In realtà sono indipendenti dall'indagine in cui ora entrano, ma sono oggetti solo in virtù di un'altra indagine di cui sono il risultato. Eppure, questo semplice equivoco è, secondo Dewey, la base della concezione « rappresentativa » della conoscenza. « L'atto di riferirsi a un oggetto, che è un oggetto conosciuto solo in virtù di operazioni affatto indipendenti dall'atto stesso di riferimento, è considerato ai fini di una teoria della C. come costituente per se medesimo un caso di C. rappresentativa » (*Logic*, pag. 667).

Queste idee hanno agito e continuano ad agire potentemente nella filosofia contemporanea e sono alla base di quella dissoluzione del problema della C. che è una delle sue caratteristiche. La dissoluzione di questo problema si è operata in favore da un lato della logica, dall'altro della metodologia delle scienze. Quest'ultima specialmente è l'erede, nella filosofia contemporanea, di quanto rimane di valido in problemi che venivano solitamente trattati dalla teoria della conoscenza. Il tratto fondamentale che forma l'oggetto della metodologia delle scienze è oggi il carattere operativo e anticipatorio dei procedimenti della scienza. Accenneremo qui soltanto ai primi riconoscimenti storici di questi caratteri rinviando la loro trattazione più dettagliata alla voce Metodologia. Essi sono riconosciuti dalla scienza solo nella misura in cui si riconosce che lo scopo fondamentale di essa non è la descrizione ma la previsione. Questo fine aveva riconosciuto alla scienza già Francesco Bacone; e nella filosofia moderna esso viene riaffermato da Augusto Comte. Tuttavia solo più tardi gli scienziati stessi lo riconoscono ed assumono esplicitamente. Ciò cominciò a verificarsi quando Mach riprese la tesi che l'oggetto della C. è un gruppo di sensazioni. « Un colore, dice Mach, è un oggetto fisico

fintanto che noi consideriamo, per es., la sua dipendenza dalle fonti luminose (altri colori, calore, spazio, ecc.); ma se lo consideriamo nella sua dipendenza dalla retina, esso è un oggetto psicologico, una sensazione. Non la sostanza, ma la direzione della ricerca è diversa nei due campi » (*Analyse der Empfindungen*, 1900; 9ª ed. 1922, pag. 14). Da questo punto di vista non sono i corpi che generano le sensazioni ma piuttosto i complessi di sensazioni che formano i corpi: questi infatti non sono che *simboli* per indicare tali complessi. Con questo sembrerebbe che Mach inclini verso una teoria rappresentativa della conoscenza. Ma in realtà, nella sua teoria del concetto, il carattere operativo della C. viene chiaramente riconosciuto. Il concetto scientifico è difatti, secondo Mach, un segno riassuntivo delle reazioni possibili dell'organismo umano a un complesso di fatti. Una legge naturale è, per es., una restrizione delle possibilità di aspettazione cioè una determinazione della previsione (*Erkenntniss und Irrtum*, 1905, cap. XXIII). Gli stessi concetti erano stati presentati da Hertz nei suoi *Princìpi della meccanica* (1894), pur senza l'abbandono totale della concezione pittorica della conoscenza. « Il più diretto e in un certo senso il più importante problema che la nostra C. della natura deve renderci capace di risolvere, diceva Hertz, è l'anticipazione degli eventi futuri in modo che possiamo disporre le nostre faccende presenti in accordo con questa anticipazione. Come base per la soluzione di questo problema, noi facciamo uso della nostra C. degli eventi già accaduti, ottenuta attraverso l'osservazione causale e l'esperimento preordinato. Nell'effettuare così inferenze dal passato al futuro adottiamo costantemente il procedimento seguente: ci formiamo imagini o simboli degli oggetti esterni e la forma che diamo a tali simboli è che le necessarie conseguenze della immagine pensata sono sempre le immagini delle necessarie conseguenze nella natura delle cose rappresentate » (*Prinzipien der Mechanik*, Intr.). Lo sviluppo ulteriore della scienza ha eliminato il residuo di concezione rappresentativa che ancora rimaneva nelle dottrine di Mach e di Hertz. Già nel 1930 uno dei fondatori della meccanica quantistica, Dirac, poteva affermare: « Il solo oggetto della fisica teorica è di calcolare risultati che possono essere messi a confronto con l'esperimento ed è affatto inutile che sia data una descrizione soddisfacente dell'intero sviluppo del fenomeno » (*The Principles of Quantum Mechanics*, 1930, pag. 7). A questo punto la teoria della C. si è completamente risolta nella metodologia delle scienze. Questo significa che, mentre il problema della C. come problema di un oggetto « esterno » da raggiungere a partire da un qualche dato « interno » si è andato dissolvendo, si è proposto in sua vece il problema della validità delle procedure effettive dirette all'accertamento e al controllo degli oggetti nei campi diversi di indagine.

**CONOSCENZA DI SÈ.** Il sapere obiettivo, cioè non immediato nè privilegiato, che l'uomo può acquisire intorno a se stesso. Il termine ha quindi un significato diverso da *autocoscienza* (v.) che è la coscienza assoluta o infinita, e anche da *coscienza* (v.) che implica sempre un rapporto immediato e privilegiato dell'uomo con se stesso, perciò una C. diretta e infallibile, per quanto incomunicabile, di sè. Come invito a una tale C. di sè (e non alla coscienza) Platone interpreta il socratico motto « Conosci te stesso »: nel *Carmide* difatti, esso è interpretato come invito al « saper di sapere », cioè alla determinazione e all'inventario di ciò che si sa. « Nè noi stessi ci mettiamo a fare quello che non sappiamo, ma cerchiamo le persone competenti e ci affidiamo ad esse; nè permettiamo a quelli che dipendono da noi di far altro da quello che possono far bene e di cui abbiano scienza » (*Carm.*, 171 c). Kant affermò che noi possiamo conoscere noi stessi solo allo stesso titolo in cui conosciamo le altre cose, cioè solo come fenomeni; difatti la C. di sè richiede, secondo Kant, come ogni altra specie di C., due condizioni e cioè: 1° un elemento unificatore *a priori* che in questo caso è l'*io penso* o *appercezione pura* (v.); 2° un molteplice empirico dato che è quello del senso interno (*Crit. R. Pura*, § 24). Coloro che negano la realtà della coscienza riconoscono che la C. di sè non si diversifica per modalità e certezza dalla C. degli altri o delle altre cose (RYLE, *Concept of Mind*, cap. VI).

**CONOSCENZA, TEORIA DELLA** (inglese *Epistemology*, rar. *Gnoseology*; franc. *Gnoséologie*, rar. *Épistémologie*; ted. *Erkenntnistheorie*, rar. *Gnoseologie*). La teoria della C. è detta pure, in italiano, gnoseologia o, più raramente, epistemologia. In tedesco il termine *Gnoseologie*, coniato dal wolffiano Baumgarten ha avuto poca fortuna mentre il termine *Erkenntnistheorie* usato dal kantiano Reinhold (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789) fu comunemente accettato. In inglese il termine *Epistemology* fu introdotto da J. F. Ferrier (*Institutes of Metaphysics*, 1854) ed è il solo comunemente adoperato; *Gnoseology* è assai raro. In francese, si adopera comunemente *Gnoséologie*, più raramente *Épistémologie*. Tutti questi nomi hanno lo stesso significato: non indicano, come spesso ingenuamente si crede, una disciplina filosofica generale, come la logica o l'etica o l'estetica, ma piuttosto la trattazione di un problema che nasce da un presupposto filosofico specifico cioè nell'àmbito di un determinato indirizzo filosofico. Tale indirizzo è quello dell'idealismo (nel

senso 1°, v. IDEALISMO); e il problema la cui trattazione è il tema specifico della teoria della C. è quello della realtà delle cose o in generale del « mondo esterno ». La teoria della C. poggia su due presupposti: 1° che la C. sia una « categoria » dello spirito, una « forma » dell'attività umana o del « soggetto », che possa essere indagata in universale e in astratto cioè prescindendo dai particolari procedimenti conoscitivi di cui l'uomo dispone fuori e dentro la scienza; 2° che l'oggetto immediato del conoscere sia, come aveva ritenuto Cartesio, soltanto l'idea o rappresentazione; e che l'idea sia un'entità mentale, esista cioè solo « dentro » la coscienza o il soggetto che la pensa. Si tratta quindi di vedere: 1° se a questa idea corrisponde una qualsiasi cosa o entità « esterna » cioè esistente « al di fuori » della coscienza; 2° se, nel caso che a tale domanda si risponda negativamente, ci sia una differenza, e quale, tra idee irreali o fantastiche e idee reali. Sono i problemi che aveva già dibattuto Berkeley, che sono ripresi da Fichte nella *Dottrina della scienza* (1794) e che costituiscono il tema dominante di una ricca letteratura filosofica, specialmente tedesca, dalla seconda metà dell'800 ai primi decenni del '900. Per la sua stessa origine e impostazione, la teoria della C. è idealistica. Anche le soluzioni cosiddette « realistiche » sono in realtà forme di idealismo in quanto le entità che esse riconoscono come « reali » sono, assai spesso, coscienze o contenuti di coscienze. La cosiddetta Scuola di Marburgo (Ermanno Cohen, 1842-1918; Paolo Natorp, 1854-1924) identificava la teoria della C. con la logica e riduceva a tre le discipline filosofiche fondamentali: logica, etica, ed estetica. *Il Problema della C. nella filosofia e nella scienza dell'epoca moderna* (4 voll., 1906-50) di Ernesto Cassirer (1874-1945) è la più importante opera dedicata al problema della C. in questo significato tradizionale.

La teoria della C. ha perduto il suo primato e anche il suo significato dacchè si è cominciato a dubitare della validità di uno dei suoi presupposti: cioè che il dato primitivo della C. sia « interno » alla coscienza o al soggetto e che pertanto la coscienza o il soggetto debbano saltar fuori di sè (il che è per principio impossibile) per afferrare l'oggetto. Di questo presupposto Kant, nella « Confutazione dell'idealismo » aggiunta alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura* (1787) aveva già mostrato l'infondatezza. Gli analisti contemporanei, rigettano anche il primo presupposto della teoria della C. e cioè che la C. sia una forma o categoria universale che possa essere indagata come tale: essi infatti assumono come oggetto d'indagine i procedimenti effettivi o il linguaggio della scienza, non già la « C. » in generale. Pertanto la teoria della C. è venuta a perdere il suo significato nella filosofia contemporanea ed è stata sostituita da un'altra disciplina, la *metodologia* (v.), che è l'analisi delle condizioni e dei limiti di validità dei procedimenti di indagine e degli strumenti linguistici del sapere scientifico.

**CONSAPEVOLEZZA** (ingl. *Awareness*). In generale, la possibilità di fare attenzione ai propri modi d'essere e alle proprie operazioni e di esprimerli col linguaggio. Tale possibilità è la sola base di fatto su cui è stata edificata la nozione filosofica di coscienza. Nell'antichità Platone e Aristotele, che non ebbero il concetto di coscienza, conobbero e descrissero la C. (v. COSCIENZA).

**CONSEGUENTE** (ingl. *Consequent*; francese *Conséquent*; ted. *Konsequent*). In Logica, il secondo termine di una *conseguenza* (v.).

**CONSEGUENZA** (gr. ἀκολουθία; lat. *Consequentia*; ingl. *Consequence*; franc. *Conséquence*; ted. *Konsequenz*). Per quanto Aristotele si avvalga del verbo corrispondente a questo sostantivo per significare che la conclusione *segue dalle* premesse del *sillogismo* (v.), il termine stesso fu introdotto dagli Stoici per indicare la proposizione condizionale (v. CONDIZIONALE). Il latino *consequentia* fu introdotto da Boezio come sinonimo di « proposizione ipotetica » (condizionale). La C. può essere, secondo Boezio o *accidentale* come quando si dice « Quando il fuoco è caldo, il cielo è rotondo »; o *naturale*, come quando si dice « Quando c'è un uomo, c'è un animale » o « Se la Terra sarà dal lato opposto, ci sarà l'eclisse di Luna ». In quest'ultimo esempio, la C. poggia sulla « posizione dei termini » nel senso che l'essere la Terra all'opposizione è la *causa* dell'eclissi di Luna (*De Syllogismis Hypotheticis*, *P. L.*, 64°, 835 B). Abelardo riserva il termine C. alle connessioni necessarie che sono vere *ab aeterno* come « Se è uomo, è animale » (*Dialectica*, ed. De Rijk, 1970², pag. 160). Ockham distinse dalla C. intesa in questo senso, che egli chiamava *formale* e che esprime una connessione necessaria o *intrinseca* dalla C. *materiale* che connette estrinsecamente due proposizioni, come quando si dice « Un uomo corre, dunque Dio esiste », che è valida perchè il conseguente è necessario; o « Un uomo è un asino, quindi Dio non esiste », che è valida perchè l'antecedente è impossibile (*Summ. Log.*, III, III, 1).

Il termine venne usato in significati simili o analoghi a questi nei trattati dei logici nei secoli successivi; ma la sua trattazione è stata spesso intrecciata (o confusa) con quella di *proposizione ipotetica* (v.) o di *condizionale* (v.). Nella logica contemporanea l'ha usato Carnap (*Logical Syntax of Language*, § 14) per indicare una relazione più estesa di quella di derivabilità, della quale, in un secondo momento, l'ha considerato sinonimo (*In-

*troduction to Semantics*, § 37). Ma, come «condizionale», il termine è oggi confluito in quello di *implicazione* (v.).

**CONSENSO UNIVERSALE** (lat. *Consensus gentium*). Aristotele fa nella sua opera spesso riferimento all'«opinione di tutti» come prova o controprova della verità; e nell'*Etica Nicomachea* (X, 2, 1172b 36) esplicitamente dice «Ciò a cui tutti consentono, noi diciamo che è così: giacchè rigettare una credenza siffatta significa rinunziare a ciò che è più degno di fede». Gli Stoici a loro volta insistettero sul valore del C. universale: onde l'importanza che ebbero per loro le «nozioni comuni» appunto per il fatto che si formano ugualmente in tutti gli uomini, o naturalmente o per effetto dell'educazione (Diog. L., VII, 51). Tuttavia solo gli Eclettici fecero del C. comune il criterio della verità; e Cicerone esprimeva appunto il loro punto di vista quando affermava: «In ogni argomento, il C. di tutte le genti è da ritenersi come legge di natura» (*Tuscul.*, I, 13, 30). La filosofia moderna che prende le mosse da Cartesio ha inteso instaurare una critica radicale del sapere comune ed ha perciò smesso di vedere, nel comune C. che sorregge questo sapere, una garanzia o un valore di verità. Solo raramente pertanto essa fa appello al *consensus gentium*. Un appello ad esso, è tuttavia la scuola scozzese del Senso Comune che fa capo a Tommaso Reid (1710-96). Essa è soprattutto in polemica contro lo scetticismo di Hume, e per superarlo ricorre al C. universale che appoggerebbe le idee, criticate da Hume, di sostanza, causa, ecc. (*Ricerca sullo spirito umano secondo i princìpi del senso comune*, 1764) (v. Senso comune). L'appello al consenso comune ha spesso costituito una prova dell'esistenza di Dio (v. Dio, Prove di). Dall'altro lato esso è servito anche da fondamento alla nozione di diritto naturale (v. Diritto). Ma questi e altri usi eventuali non modificano la sostanza della nozione, che è il tentativo di mettere al riparo dalla critica conoscenze o pregiudizi che si ritengono assolutamente validi ma di cui sarebbe sempre oltremodo difficile provare l'effettiva universalità.

**CONSEQUENTIS (FALLACIA).** È la *fallacia* (v.), consistente nel supporre indebitamente che una *consequentia* (v.) o implicazione sia reciprocabile, il che normalmente non accade: «se da *A* segue *B*, allora da *B* segue *A*». (Aristotele, *El. Sof.*, 5, 167 b 1; Pietro Ispano, *Summul. Log.*, 7. 58; ecc.). G. P.

**CONSERVAZIONE.** V. Conato.

**CONSIGNIFICANTE** (lat. *Consignificans*). Lo stesso che *sincategorematico* (v.).

**CONSPECIE** (ingl. *Conspecies*). Termine adoperato da Hamilton per indicare le specie coordinate dello stesso genere che sono differenti ma non contraddittorie e quindi costituiscono nozioni *discrete* o *disgiunte* talvolta dette anche *disparate* (v.) (*Lectures on Logic*, I, pag. 209).

**CONSUETUDINE** (ingl. *Custom*; franc. *Coutume*; ted. *Gewohnheit*). 1. Lo stesso che *abitudine* (v.).

2. Nel senso sociologico, qualsiasi atteggiamento o schema o progetto di comportamento che sia partecipato da più membri di un gruppo. In questo senso adoperava la parola Vico: «È un detto degno di considerazione quello di Dion Cassio: che la C. è simile al re e la legge al tiranno; che deesi intendere della consuetudine ragionevole e della legge non animata da ragion naturale» (*Scienza Nuova*, 1744, degnità, 104). Nel linguaggio contemporaneo si intendono per C. le usanze (*folkways*), le convenzioni e i costumi (*mores*) che si differenziano tra di loro per la diversa intensità delle sanzioni che li rafforzano.

**CONSUSTANZIAZIONE** (lat. *Consubstantiatio*; ingl. *Consubstantiation*; franc. *Consubstantiation*; ted. *Konsubstantiation*). L'interpretazione del sacramento dell'altare che consiste nell'ammettere che la sostanza del pane e del vino rimane insieme con quella del corpo e del sangue di Cristo, come soggetto dei suoi accidenti. Tale dottrina, che fu sempre combattuta dalla Chiesa, fu difesa ai princìpi del sec. XIV da Ockham in due scritti intitolati *De Sacramento Altaris* e *De Corpore Christi* e veniva accettata da Lutero.

**CONTEMPLATIVA, VITA** (gr. θεωρητικὸς βίος; lat. *Vita contemplativa*; ingl. *Theoretical life*; franc. *Vie théorétique*; ted. *Theoretisches Leben*). L'ideale di una vita dedicata esclusivamente alla conoscenza. W. Jaeger (*Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, 1928, in *Aristotele*, trad. ital., pag. 363 sgg.) ha sostenuto che l'attribuzione di una vita puramente C. ai filosofi presocratici mediante aneddoti e fatterelli (come quello di Talete che camminando con gli occhi alle stelle cade nel pozzo mentre la servetta di Tracia ride di lui) è la proiezione nel passato del punto di vista platonico-aristotelico che esaltò la vita C. al disopra di quella pratica e la riconobbe come sola degna del filosofo, e in generale dell'uomo. Si può dubitare dell'esattezza di questa tesi per ciò che concerne la filosofia platonica: che difficilmente potrebbe dirsi una filosofia contemplativa, avendo un dichiarato intento politico. Ma essa è certamente esatta per ciò che riguarda Aristotele (v. Filosofia; Sapienza). Una conseguenza dell'ideale contemplativo della vita fu il disprezzo per la *banausia* (v.), cioè per il lavoro manuale; un'altra conseguenza fu la riconosciuta superiorità delle scienze cosiddette teoretiche su quelle cosiddette pratiche e in generale dell'attività teoretica. «Quest'attività, dice Aristotele, è di per se stessa la più alta: giacchè l'intelli-

genza è la cosa più alta che è in noi; e, fra le cose conoscibili, le più alte sono quelle di cui l'intelligenza si occupa ». Pertanto la vita teoretica è una vita superiore all'umana. « L'uomo non deve, come alcuni dicono, conoscere in quanto uomo le cose umane, in quanto mortale le cose mortali, ma deve rendersi, per quanto è possibile, immortale e far di tutto per vivere secondo quanto c'è in lui di più alto: se pure ciò è poco di quantità, supera per potenza e valore tutte le altre cose » (*Et. Nic.*, X, 7, 1177 b 31). Aristotele esplicitamente contrapponeva nel capitolo citato dell'*Etica* la vita teoretica e quella del politico e del guerriero che, tuttavia, secondo gli antichi, erano le più alte. Su questa nozione doveva imperniarsi l'intera filosofia post-aristotelica, dagli Epicurei ai Neo-platonici, intenta ad esaltare la figura del « saggio », cioè appunto dell'uomo la cui vita si compendia o si esaurisce nella contemplazione. La filosofia medievale continua questa tradizione. Se il *Misticismo* (v.) vede nella vita C. il fine dell'uomo e nella via per arrivarci l'unica attività che abbia un valore, l'intera Scolastica ritiene, con S. Tommaso (*S. Th.*, II, 1, q. 3, a. 5), che la vita C. è non solo la beatitudine ultima e perfetta che si otterrà nell'altra vita, ma anche la minore e imperfetta beatitudine che si può attingere in questa. Una delle caratteristiche dell'Umanesimo e del Rinascimento è la rottura di questa tradizione e il riconoscimento del valore della vita pratica o attiva, del lavoro e dell'attività mondana. E la Riforma, almeno su questo punto, coincide col Rinascimento. Bacone affermava, su questa linea, il carattere pratico e attivo della stessa conoscenza (*scire est posse*, *Nov. org.*, I, 3) nel senso che essa è diretta a stabilire il dominio dell'uomo sulla natura. Le analisi degli Empiristi inglesi nel '6-700 mostravano la connessione tra la conoscenza e l'esperienza vissuta dell'uomo e, con Hume, la subordinazione della prima alla seconda. Il '700, secolo dell'Illuminismo vede nella conoscenza essenzialmente uno strumento d'azione, un mezzo per agire sul mondo e per migliorarlo: l'ideale della vita C. sembra abbandonato. Esso tuttavia ritorna a prevalere nel Romanticismo; per il quale la conoscenza è il punto finale di arrivo; e la vita C. è perciò il culmine del processo cosmico, quello nel quale tale processo raggiunge, con la consapevolezza, la sua realtà ultima. Hegel chiudeva la sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche* con la frase: « L'Idea, eterna in sè e per sè, si attua, si produce e gode se stessa eternamente, come Spirito assoluto »; e aggiungeva, come suggello alla sua opera, il passo di Aristotele (*Met.*, XI, 7) in cui si parla della vita divina come « pensiero del pensiero ». Questa rinascita dello spirito C., che si è manifestato in tutte le direzioni in cui il Romanticismo ha agito, ha trovato tuttavia, dalla metà dell'800 ad oggi, dure smentite. Marx ha contrapposto alla filosofia C., la non-filosofia della prassi, impegnata a trasformare, più che a conoscere, la realtà stessa (*Tesi su Feuerbach*, 1845, § 3, 11). Nietzsche ha insistito sul carattere di rinunzia e di indebolimento vitale della vita C. e del disinteresse teoretico (*Die froeliche Wissenschaft*, § 345). Le filosofie dell'azione e il pragmatismo hanno insistito su la subordinazione della conoscenza stessa all'azione e alle sue esigenze. Infine l'esistenzialismo ha visto nelle stesse situazioni dette conoscitive, modi d'essere dell'uomo nel mondo, rendendo priva di senso la stessa distinzione tra vita C. e vita pratica. Il riconoscimento dell'illegittimità di questa distinzione è forse il tratto più caratteristico della filosofia contemporanea. Da un lato infatti il conoscere, in tutti i suoi gradi e forme, implica la messa in opera di metodi, tecniche o strumenti che sono inerenti alla situazione umana nel mondo e possono perciò dirsi di natura pratica. Dall'altro, la stessa vita C. non è che una delimitazione dei propri interessi alla sfera di certi problemi anzicchè a certi altri; ed è perciò un pratico, scelto e deliberato, indirizzo di vita. Da questo punto di vista, l'esaltazione della vita teoretica appare piuttosto come una deformazione professionale del filosofo, che privilegia la propria attività come più alta fra tutte.

**CONTENUTO.** V. COMPRENSIONE.

**CONTESTO** (ingl. *Context*; franc. *Contexte*; ted. *Kontext*). L'insieme degli elementi che condizionano, in un modo qualsiasi, il significato di un enunciato. Il C. è definito nel modo seguente da Ogden e Richards: « Un C. è l'insieme di entità (cose od eventi) correlate in un certo modo; queste entità hanno ciascuna un carattere tale che altri insiemi di entità possono avere gli stessi caratteri ed essere connessi dalla stessa relazione; ricorrono quasi uniformemente » (*The Meaning of Meaning*, 10ª ediz., 1952, pag. 58). Questa definizione sembra alquanto macchinosa ma è resa più chiara dalla spiegazione che segue: « Un C. *letterario* è un gruppo di parole, incidenti, idee, ecc., che in una data occasione accompagna o circonda ciò che si dice che abbia un C., laddove un C. *determinante* è un gruppo di questa specie che non solo ricorre ma è tale che uno almeno dei suoi membri è determinato, dati gli altri » (*Ibid.*, pag. 58, n. 1). Da altri autori C. è chiamato l'insieme delle presupposizioni che rendono possibile afferrare il senso di un enunciato. Dice S. K. Langer: « Il nome di una persona, come tutti sappiamo, porta alla mente un certo numero di eventi nei quali essa figura. In altri termini, una parola mnemonica stabilisce un C. nel quale essa si presenta a noi; e in uno stato di innocenza noi la usiamo aspettandoci che

sarà compresa con il suo C. » (*Philosophy in a New Key*, ed. Penguin Books, cap. V, pag. 110). In ogni caso, esso è l'insieme linguistico di cui l'enunciato fa parte e che condiziona (in modi e gradi che possono essere diversissimi) il suo significato.

**CONTESTUALISMO** (ingl. *Contextualism*). La corrente del pragmatismo che accentua la mobilità temporale degli eventi e li considera perciò in stretto rapporto con gli altri eventi che insieme appartengono allo stesso contesto. (Cfr. S. C. PEPPER, *Aesthetic Quality: A Contextualistic Theory of Beauty*, New York, 1938; L. E. HAHN, *A Contextualistic Theory of Perception*, Berkeley and Los Angeles, 1942).

**CONTIGUITÀ, ASSOCIAZIONE PER** (inglese *Association by Contiguity*; franc. *Association par contiguité*; ted. *Berührungs-Association*). Una delle forme dell'associazione delle idee, note già ad Aristotele (*De memoria*, 2, 451 b 20) (v. ASSOCIAZIONE DELLE IDEE).

**CONTINGENTE** (lat. *Contingens*; ingl. *Contingent*; franc. *Contingent*; ted. *Kontingent*). 1. Gli Scolastici latini tradussero con questo termine il termine aristotelico ἐνδεχόμενον (*De int.*, 12, 20 b 35). Boezio, al quale si deve la determinazione di buona parte della terminologia filosofica latina, già osservava che *possibile* e *contingens* significano la stessa cosa salvo forse per il fatto che non esiste il privativo di *contingens*, che dovrebbe essere *incontingens*, come invece esiste il privativo di *possibile* che è *impossibile* (*De interpretatione*, [II], V; *P. L.*, 64°, col. 582-83). Tuttavia nella tradizione scolastica, e soprattutto per influsso della filosofia araba, il termine C. è venuto ad assumere un significato specifico, diverso da ciò che si intende sotto possibile; e precisamente è venuto a significare ciò che pur essendo possibile « in sè », cioè nel suo concetto, può invece esser necessario *rispetto ad altro*, vale a dire a ciò che lo fa essere. Per es., un evento qualsiasi del mondo è C. nel senso che: 1° considerato di per sè, potrebbe verificarsi o non verificarsi; 2° si verifica necessariamente per la sua causa. Da questo punto di vista, mentre il possibile, non solo non è necessario in sè, ma neppure è necessariamente determinato ad essere, il C. è invece il possibile che può essere necessariamente determinato e perciò può essere necessario. La nozione di C. è pertanto ambigua e poco coerente: tuttavia l'uso di essa nella filosofia antica e moderna è abbastanza esteso. Questo uso è stato introdotto dal necessitarismo arabo e specialmente da Avicenna. « Se una cosa non è necessaria in rapporto a se stessa, diceva Avicenna, bisogna che sia possibile in rapporto a se stessa ma necessaria in rapporto a una cosa diversa » (*Met.*, II, 1, 2). Ciò che è possibile rimane sempre possibile in rapporto a se stesso, ma gli può accadere di essere in modo necessario in virtù di una cosa diversa da sè (*Ibid.*, II, 2, 3). In tal modo tutto ciò che è o esiste, da Dio all'infima cosa naturale, esiste necessariamente, secondo Avicenna. Ma mentre Dio e le realtà prime sono necessarie in sè, le cose finite sono necessarie « per altro », giacchè in se stesse sono possibili; e in questo senso sono contingenti. Questa nozione è rimasta sostanzialmente immutata in tutta la filosofia Scolastica e anche nella filosofia moderna che però si avvale di essa molto più limitatamente. S. Tommaso che definisce il C. come possibile, vale a dire come « ciò che può essere o non essere » riconosce che già in esso si possono trovare elementi di necessità (*S. Th.*, I, q. 86, a. 3). Duns Scoto riproduce la nozione di Avicenna del C. difendendola dalla accusa di contraddizione (*Op. Ox.*, 1, d. 8, q. 5, a. 2, n. 7). L'intera nozione ricompare con tutta la chiarezza desiderabile nella dottrina di Spinoza: secondo il quale una cosa non può dirsi C. se non per un difetto della nostra conoscenza (*Et.*, I, 33, scol. 1) giacchè in realtà non c'è nulla di C. e ogni cosa è determinata dalla natura divina ad essere e ad operare in un certo modo (*Ibid.*, I, 29). La Scolastica parlava anche di « verità C. » che sono quelle che si riferiscono a eventi C. (per es., OCKHAM, *In Sent.*, prol., q. 1, Z). Di tali verità C. Leibniz diceva che esse si distinguono dalle verità necessarie come i numeri incommensurabili dai commensurabili: cioè nel senso che come nei numeri incommensurabili si può ottenere la loro risoluzione alla comune misura, così nelle verità necessarie si può ottenere la loro riduzione a verità identiche. La cosa invece richiederebbe un progresso infinito per le verità C. (o di fatto), progresso che può essere solo effettuato da Dio (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 83). In un senso analogo si parla oggi di « contingenza logica », nel senso che le proposizioni empiriche non possono essere certificate vere o false da un qualsiasi carattere logico di esse: così fa C. I. Lewis (*Analysis of Knowledge and Valuation*, pag. 340). Nello stesso senso usa il termine Carnap (*Meaning and Necessity*, § 39) (v. MODALITÀ; POSSIBILE).

2. Nella filosofia contemporanea, soprattutto in quella francese a partire dall'opera di Boutroux, *La contingenza delle leggi di natura* (1874), il termine C. è diventato sinonimo di « non-determinato » cioè di libero e imprevedibile; e designa specialmente ciò che di libero in questo senso si trova o agisce nel mondo naturale. In questo senso adopera il termine Bergson. « La parte della contingenza, egli dice, è grande nell'evoluzione. C., il più delle volte, sono le forme adottate, o piuttosto inventate. C., relativamente ad ostacoli incontrati in tal luogo e in tal momento, la dissociazione della tendenza primordiale in diverse tendenze complementari che producono linee divergenti di evolu-

zione. C. gli arresti e i ritorni » (*Év. créatr.*, 11ª edizione, 1911, pag. 277). In questo senso contingenza si identifica con libertà ed entrambe si oppongono a necessità; mentre la possibilità è secondo Bergson soltanto l'immagine che la realtà, nella sua autocreazione C. cioè « imprevedibile e nuova, proietta di se stessa nel suo proprio passato » (*La Pensée et le Mouvant*, pag. 128). L'uso del termine « contingenza » in questo significato caratterizza le correnti del cosiddetto *indeterminismo* (v.) contemporaneo: le dottrine filosofiche che interpretano la natura in termini di libertà e di finalità cioè in termini di spirito. A questo significato si riconduce anche l'uso che del termine ha fatto Sartre, intendendo per contingenza il fatto che la libertà « non può non esistere ». La contingenza è perciò la libertà nel rapporto dell'uomo con il mondo (*L'être et le néant*, pag. 567).

**CONTINGENTISMO.** La parola non ha riferimento al significato tradizionale o classico di contingenza, ma al significato contemporaneo di questo termine in quanto è sinonimo di libertà (in senso infinito o incondizionato). Pertanto il termine si riferisce soprattutto alle varie forme dello *spiritualismo* (v.) che affermano la presenza e l'azione, nello stesso mondo della natura, di un Principio libero (divino).

**CONTINGENZA** (lat. *Contingentia*). Una delle prove dell'esistenza di Dio è quella detta *a contingentia mundi* (v. DIO, PROVE DI).

**CONTINUO** (gr. συνεχές; lat. *Continuum*; ingl. *Continuous*; franc. *Continu*; ted. *Stetig*). La nozione di C. è di natura schiettamente matematica, per quanto i filosofi abbiano contribuito ad elaborarla e se ne siano spesso serviti. La prima definizione esplicita del C. è quella data da Aristotele (che forse riprende un concetto di Anassagora, Fr. 3, Diels) secondo il quale esso è « ciò che è divisibile in parti sempre divisibili » (*Fis.*, VI, 2, 232 b 24) e che perciò non può risultare di elementi indivisibili, cioè di atomi (*Ibid.*, VI, 1, 231 a 24). Con questo concetto si alterna però in Aristotele l'altro, più intuitivo e meno matematico, secondo il quale il C. è una specie del « contiguo », nel senso che sono continue le cose i cui limiti si toccano e dal cui contatto scaturisce una certa unità (*Met.*, XI, 12, 1069 a 5 sgg.). Quest'ultimo concetto si trovava in Parmenide (*Fr.*, 8, 24, Diels): e non viene utilizzato dal pensiero moderno. L'unico a richiamarlo è Peirce che esplicitamente si rifà ad Aristotele dichiarando non del tutto soddisfacente la definizione del C. data da Cantor (*Chance, Love and Logic*, II, 3; *Coll. Pap.* 4, 121 sgg.).

La prima definizione è quella che ha dominato la tradizione della matematica sino a Leibniz. Leibniz ha sottolineato per primo l'importanza filosofica della « legge di continuità » e ha di nuovo definito il continuo. Secondo la legge di continuità, il riposo può essere considerato come un movimento che svanisce dopo essere stato continuamente diminuito. Analogamente l'eguaglianza come una ineguaglianza che svanisce, come accadrebbe nel caso di una diminuzione continua del maggiore di due corpi disuguali, di cui il minore conservasse la sua grandezza (*Théod.*, II, § 348). La legge di continuità consiglia inoltre di ammettere infiniti gradi nella costituzione e nell'azione delle sostanze che compongono l'universo. « Ciascuna di queste sostanze, dice Leibniz, contiene nella sua natura una legge di continuità della serie delle sue operazioni » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 107). La legge di continuità vale ugualmente nel mondo delle rappresentazioni, nel quale « le percezioni notevoli vengono per gradi da quelle che sono troppo piccole per essere notate » (*Nouv. Ess.*, Introduzione). Quanto al C. stesso, Leibniz lo definì nel senso che in esso « la differenza di due casi può essere diminuita al di sotto di ogni grandezza data » (*Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, VI, pagina 129). È questo il concetto a cui si rifà Kant: « La proprietà delle quantità, per la quale in esse non c'è parte che sia la più piccola possibile (cioè una parte semplice) si dice la continuità di esse » (*Crit. R. Pura*, Anticipazioni della percezione). Nella matematica moderna due tappe importanti nella definizione del C. sono quelle costituite dai postulati di Dedekind (*Continuità e numeri razionali*, 1872) e di Cantor (nei *Mathematische Annalen*, dal 1878 al 1883). Il postulato di Dedekind suona così: « Divisi tutti i punti di una retta in due classi, in modo tale che ogni punto della prima preceda ogni punto della seconda, esiste un punto e un punto solo che segna la divisione di tutti i punti in due classi e della retta in due segmenti ». Il postulato di Cantor è invece più ristretto: « Date su una retta $r$ due classi $C$ e $C'$ di punti tali che: 1° ogni punto di $C$ sia a sinistra di ogni punto di $C'$; 2° preso un qualsiasi segmento $y$, si possa trovare un segmento minore di $y$ di cui un estremo sia un punto di $C$ e l'altro un punto di $C'$; esiste allora sulla retta $r$ un punto di separazione delle due classi ». Russell ha espresso lo stesso concetto nei riguardi del movimento, affermando: « L'intervallo tra due istanti qualsiasi o due posizioni qualsiasi è sempre finito, ma la continuità del movimento nasce dal fatto che, per quanto vicine siano le due posizioni considerate, o i due istanti, c'è un'infinità di posizioni ancora più vicine, occupate a istanti che sono egualmente più vicini » (*Scientific Method in Philosophy*, 1926, V; trad. franc., pag. 111). Queste definizioni del C. hanno tuttavia un carattere paradossale in quanto sembra che vogliano far nascere il C. dall'imagine

stessa del discontinuo, cioè da un insieme di istanti o di punti o di posizioni. Negli ultimi tempi esso ha fatto nascere accese discussioni tra i matematici, alcuni dei quali sono propensi a ritornare ad una nozione « intuitiva » del C., assunto talora come concetto originario. Il Brouwer (1954), vede il C. in una « approssimazione che procede più o meno liberamente » (cfr. *From Frege to Gödel*, ed. by J. van Heijenoort, 1967, pag. 342).

L'uso filosofico della nozione di C. ha tuttavia poco o nulla a che fare con queste speculazioni matematiche. Tra i pensatori moderni, uno di quelli che più utilizza la nozione è Mach che la chiarisce nel modo seguente: « Se un intelletto investigante si è abituato a collegare nel pensiero due fatti, *a* e *b*, cercherà, per quanto è possibile, di tener ferma questa abitudine anche in circostanze alquanto diverse: in generale ogni volta che si presenti *a*, verrà pensato anche *b*. Questo principio che ha la sua radice nella tendenza all'economia e che si presenta particolarmente chiaro ai grandi pensatori, noi lo chiamiamo principio della continuità » (*Analyse der Empfindungen*, IV, § 1; trad. ital., pag. 71). Come si vede, la continuità è qui ricondotta al principio humiano dell'abitudine, non chiarita concettualmente. Dall'altro lato Dewey, che considera la legge di continuità come « il postulato fondamentale di una teoria naturalistica della logica » determina la nozione di continuità più negativamente e per immagini che in modo rigoroso. Dice infatti che essa « significa comunque esclusione della completa rottura da un lato e della semplice ripetizione o identità dall'altro; nega la riducibilità del ' più alto ' al ' più basso ', come nega le separazioni e gli spacchi netti. Il crescere e svilupparsi di una natura vivente dal seme alla maturità, illustra bene il significato della parola » (*Logic.*, cap. II; trad. ital., pag. 59). Qui, come si vede, oltre al ricorso all'imagine dell'organismo vivente, non ci sono che due determinazioni negative, cioè l'esclusione: 1° della divisione; 2° dell'unità, tra le parti del continuo. In senso ancora più impreciso la parola è usata quando si parla della continuità dell'evoluzione, dello sviluppo, del progresso, o della storia. A proposito di quest'ultima, in particolare, la continuità sembra assunta, il più delle volte, a significare la permanenza di certi elementi o motivi o fattori, e quindi una certa unità o somiglianza tra le varie fasi di essa. La « continuità della storia della filosofia », per es., viene intesa, il più delle volte, come la permanenza, attraverso di essa, di certe nozioni, o direttive, o princìpi generali. Dall'altro lato, se si riflette che quello che Dewey chiama « il postulato naturalistico della continuità » tra biologia e logica è l'azione condizionatrice che le situazioni biologiche esercitano sull'impostazione e lo sviluppo delle indagini, si vede sùbito come la nozione di permanenza non sia adatta a definire un concetto sufficientemente generalizzato della continuità. Sotto questo rispetto, e limitatamente all'uso che la parola ha nel linguaggio filosofico e comune odierno, si può dire che in generale *si parla di continuità tra due cose ogni qualvolta è possibile riconoscere tra queste due cose una relazione qualsiasi.* Pertanto relazioni di causalità o di condizionamento, di contiguità o di somiglianza possono essere assunte come segni o prove o manifestazioni di continuità; come dall'altro lato possono essere assunte come tali anche relazioni di opposizione o di contrarietà o di contrasto o di lotta, dal momento che neanche tali forme di relazione implicano un taglio netto tra le cose che oppongono, e cioè la mancanza di una relazione qualsiasi.

**CONTRADDIZIONE** (gr. ἀντίφασις; lat. *Contradictio*; ingl. *Contradiction*; franc. *Contradiction*; ted. *Widerspruch*). Aristotele (*Anal. Post.*, I, 2, 72 a 12-14) la definisce come un'« opposizione che di per sè esclude una via di mezzo »; in *Anal. Pr.*, I, 5, 27 a 29, detto rapporto è precisato come rapporto tra proposizione universale negativa e particolare affermativa, universale affermativa e particolare negativa. Queste infatti (*AO*, *EI*) sono le coppie delle *propositiones contradictoriae* nel cosiddetto « quadrato di Psello » dei testi medievali di Logica. Essenziale alle coppie di contraddittorie è che non possono essere nè entrambe vere (*principio di C.*) nè entrambe false (*principio di terzo escluso*). G. P.

**CONTRADDIZIONE, PRINCIPIO DI** (gr. ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως; lat. *Principium contradictionis*; ingl. *Principle of Contradiction*; francese *Principe de contradiction*; ted. *Satz der Widerspruchs*). Nato come principio ontologico, il principio di C. passò nel campo della logica solo nel sec. XVIII, per divenire, in questo stesso secolo, una delle « leggi fondamentali del pensiero ». Come principio ontologico, esso fu esplicitamente ammesso per la prima volta da Aristotele che lo assunse a fondamento della « filosofia prima » o metafisica. Secondo Aristotele, tale principio serve in primo luogo a delimitare il dominio proprio di questa scienza, permettendo di astrarre il suo oggetto, l'*essere come tale*, da tutte le determinazioni con le quali è congiunto, in modo analogo a quello in cui gli assiomi della matematica e della fisica consentono di astrarre i loro oggetti (rispettivamente la *quantità* e il *movimento*) dalle altre determinazioni con cui vanno congiunti (*Met.*, IV, 3). Aristotele tuttavia dà costantemente del principio una duplice formulazione. Una è quella strettamente ontologica che egli esprime dicendo: « Niente simultaneamente può essere e non essere » (*Ibid.*, III, 2, 996 b 30; IV, 2, 1005 b 24); l'altro è quello

che si potrebbe chiamare logica e che si esprime dicendo: « È impossibile per la stessa cosa e nello stesso tempo inerire e non inerire ad una stessa cosa nello stesso rispetto » (*Ibid.*, IV, 2, 1005 b 20); oppure dicendo: « È necessario che ogni asserzione sia o affermativa o negativa » (*Ibid.*, III, 2, 996 b 29). Aristotele ritiene che il principio sia indimostrabile, ma che esso possa essere difeso polemicamente contro i suoi negatori, tra i quali considera i Megarici, i Cinici, i Sofisti e gli Eraclitei, mostrando che, se essi affermano *qualcosa di determinato*, negano la negazione di questo qualcosa e così si avvalgono del principio (*Ibid.*, IV, 4). Il valore del principio pertanto è da Aristotele stabilito nei confronti di ciò che è determinato (*tóde ti*). « Se la verità, dice Aristotele, ha un significato, necessariamente chi dice *uomo* dice *animale bipede*: giacchè questo significa uomo. Ma se questo è necessario, non è possibile che l'uomo non sia animale bipede: la necessità significa infatti proprio questo, che è impossibile che l'essere non sia » (*Ibid.*, IV, 4, 1006 b 28). Così il principio di C., riferendosi all'essere determinato, consente di astrarre da questo essere ciò che c'è di necessario: la *sostanza* o l'essenza sostanziale: nell'esempio dell'uomo, l'*animale bipede* che è appunto la sostanza o l'essenza sostanziale o la definizione dell'uomo stesso. In tal modo, il principio di C. porta a fare della filosofia prima, che è la scienza dell'essere in quanto essere, la teoria della sostanza Dice Aristotele: « Ciò che da tempo e anche ora, e sempre abbiamo cercato, ciò che sempre sarà un problema per noi: che cosa è l'essere? significa questo: che cosa è la sostanza? » (*Ibid.*, VII, 1, 1028 b 2). Il significato che il principio di C. ha nella metafisica di Aristotele è perciò realizzato nelle nozioni fondamentali di questa metafisica, che sono quelle di *sostanza* (v.), di essenza necessaria (v. ESSENZA) e di causa (v. CAUSALITÀ). Ma il principio possiede anche, per lo stesso Aristotele una portata logica. Aristotele dice che, per quanto il principio di C. non sia assunto espressamente da nessuna dimostrazione, esso è a fondamento del sillogismo in quanto, sia che si ponga la nozione di uomo, sia che si ponga la nozione di non-uomo, purchè si ammetta che l'uomo è animale, risulterà sempre vero affermare che Callia è animale e non non-animale; e afferma pure che esso è a fondamento della riduzione all'assurdo (*An. Post.*, I, 11, 77 a 10). La struttura sillogistica è così sorretta, sia nella sua forma positiva sia in quella negativa, dal principio di C.: il che non fa meraviglia, dato che per Aristotele la struttura sillogistica riproduce la struttura sostanziale dell'essere (v. SILLOGISMO).

Nella forma datagli da Aristotele, il principio è rimasto lungamente a fondamento della metafisica classica. Le discussioni del sec. XIII intorno al modo di esprimerlo più semplice ed economico portarono alla formulazione della massima che in séguito si chiamò *principio di identità* (v.) ma non scossero la supremazia del principio di contraddizione. Cartesio (*Princ. Philos.*, I, 49) e Locke (*Saggio*, I, 1, 4) ancora lo ammettevano come verità indubitabile; ma già ignoravano completamente il suo valore ontologico, che per Aristotele era primario. Ma colui che fa passare definitivamente il principio di C. nella sfera della logica è Leibniz: che lo considerò esclusivamente come il fondamento delle verità di ragione, mentre riteneva che le verità di fatto fossero fondate sul principio di ragion sufficiente (*Monad.*, §§ 31-32). Questi due princìpi erano, secondo Leibniz, a fondamento di tutte le verità e quindi di tutto l'edificio della conoscenza umana (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1). Wolff ancora includeva il principio di C. nell'ontologia; ma lo considerava tuttavia come un principio naturale della mente umana (*Ont.*, § 27). E Baumgarten trovava per esso la formula classica: $A + \text{non-}A = O$ e lo chiamava il principio assolutamente primo, ponendolo a capo della sua ontologia (*Met.*, § 7). Kant preferiva esprimerlo, in uno dei suoi primi scritti, con la formula: « Ciò di cui l'opposto è falso, è vero » (*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, 1755, I, prop. II, scol.). Più tardi nella *Critica della Ragion Pura* lo esprimeva dicendo: « A nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica » e lo considerava come « principio generale pienamente sufficiente di ogni conoscenza analitica », eliminando tuttavia da esso la determinazione temporale che era contenuta nell'espressione aristotelica; perchè, egli diceva, « in quanto principio semplicemente logico non deve limitare le sue espressioni ai rapporti di tempo » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei Princìpi, cap. II, sez. I). Questo era sostanzialmente lo stesso punto di vista di Leibniz. Dopo di Kant il principio di C. fu considerato come una delle « leggi fondamentali del pensiero » (KRUG, *Logik*, 1832, pag. 45; FRIES, *System der Logik*, 1837, pag. 121; HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, pag. 72): una qualifica onorifica, con la quale i princìpi logici sono stati a lungo contrassegnati e che ancora viene talvolta adoperata.

Un ritorno all'uso metafisico del principio di C. fu dovuto a Fichte e a Hegel. Si trattava, ora, della metafisica soggettivistica dell'idealismo, per la quale nulla c'è fuori dell'Autocoscienza razionale. Fichte chiamava il principio di C. « principio dell'opposizione »; lo esprimeva con la formula « $-A$ non $= A$ » (che si legge « non-$A$ non uguale ad $A$ ») e riteneva che esprimesse l'atto con cui l'Io oppone a se stesso un non-Io cioè una realtà o una cosa (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 2). Hegel considerava il prin-

cipio di C., con quello di identità, « la legge dell'intelletto astratto » (*Enc.*, § 115). E contrapponeva ad esso la legge della « ragione speculativa » che sarebbe « Ogni cosa si contraddice in se stessa ». Questa legge sarebbe la radice di ogni movimento e di ogni vita e il fondamento stesso della dialettica (*Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, I, pag. 545-46). Ma dall'altro lato la *dialettica* (v.) è l'identità degli opposti: sicchè la C., se è la radice della dialettica (cioè del movimento e della vita) non è tutta la dialettica la quale anzi procede continuamente conciliando e risolvendo le C. e stabilendo al di là di esse ciò che Hegel stesso chiama *identità* o *unità* (cfr. *Wissenschaft der Logik*, I, pag. 100). Nello stesso senso Gentile parlava del principio di identità come della « legge fondamentale del pensiero » nel campo della « logica dell'astratto » (*Sistema di logica*, 1922, II, 1, § 6); mentre parlava della unità dello Spirito con se stesso o con la realtà. Queste e simili critiche del principio di C. (come degli altri princìpi logici) sono inconcludenti. Da un lato esse mirano a un uso assai più dogmatico e metafisico dei princìpi stessi, di quello che criticano: giacchè tendono ad avvalersi di essi per spiegare « il movimento e la vita » della realtà intera. Dall'altro, esse prendono a bersaglio mulini a vento; giacchè quando Leibniz e Kant affermavano che il principio di C. è il fondamento delle verità identiche o analitiche non intendevano dire che esso è il fondamento di verità del genere « un pianeta è un pianeta », « il magnetismo è il magnetismo », « lo spirito è lo spirito », come Hegel riteneva (*Enc.*, § 115), ma alludevano alle verità matematiche e logiche in quanto riducibili a tautologie.

La rinuncia a considerare i princìpi logici come princìpi della logica o addirittura come « leggi fondamentali del pensiero » si ha invece veramente nella logica matematica moderna. Già nell'opera di G. Boole (*Laws of Thought*, 1854), i princìpi logici sono spariti come assiomi della logica e sostituiti, in questa loro funzione, dalla definizione delle operazioni logiche fondamentali, modellate sulle operazioni dell'aritmetica. Lo stesso principio di C. era considerato da Boole come un teorema derivato da una più fondamentale espressione logica (*Ibid.*, cap. III, prop. IV, ed. Dover, pag. 49). Da Boole in poi i princìpi che si assumono a fondamento della logica sono semplicemente le definizioni delle funzioni, delle costanti e variabili logiche, dei connettivi e degli operatori. I cosiddetti princìpi logici che ancora sono onorati talvolta del nome di « leggi » sono ridotti o a tautologie nel calcolo delle proposizioni (cfr., per es., REICHENBACH, *The Theory of Probability*, § 4), o a teoremi dello stesso calcolo (cfr., per es., A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 26. 13).

Questo non vuol dire che la consistenza formale di un discorso, la compatibilità reciproca delle asserzioni che lo costituiscono, è diventata meno importante. Ma vuol dire soltanto che tale compatibilità è definita, per ogni sistema linguistico, dalle regole di trasformazione o di inferenza, di implicazione o di sinonimia che sono esplicitamente assunte nel sistema stesso o a cui esso fa tacito riferimento. Il principio di *tolleranza* (v.) nella forma che gli ha dato Carnap afferma: « Non è affar nostro stabilire proibizioni ma solo arrivare a convenzioni ». Questo significa che « in logica non c'è morale e che ognuno è libero di costruirsi la sua propria logica, cioè la sua forma di linguaggio, come desidera. Tutto ciò che deve fare, se egli vuol discuterne, è dichiarare chiaramente i suoi metodi e dare, invece di argomenti filosofici, le regole sintattiche del suo discorso » (CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, § 17).

**CONTRAPPASSO.** V. TAGLIONE.

**CONTRAPPOSIZIONE** (gr. ἀντίθεσις; latino *Contrapositio*; ingl. *Contraposition*; franc. *Contraposition*; ted. *Kontraposition*). Una delle forme della *conversione* (v.) delle proposizioni e precisamente quella che consiste nel negare il contrario della proposizione convertita sì da avere, ad es., da « ogni uomo è animale », « ogni non-animale è non-uomo » (cfr. ARIST., *Top.*, II, 8, 113 b sgg.).

**CONTRARIETÀ** (gr. ἐναντιότης; lat. *Contrarietas*; ingl. *Contrariety*; franc. *Contrariété*; tedesco *Kontrarietät*). 1. Una delle quattro forme dell'*opposizione* (v.) e precisamente quella che intercede tra « quei termini che dentro lo stesso genere distano massimamente tra loro » (ARIST., *Cat.*, 6, 6 a 17). Sono in opposizione contraria il vero e il falso, il bene e il male, il caldo e il freddo, ecc. Aristotele osserva che i contrari si escludono assolutamente e che non esiste tra essi nozione intermedia, quando almeno uno di essi deve appartenere all'oggetto: per es., non c'è termine intermedio tra malattia o sanità perchè l'organismo animale deve essere necessariamente o sano o malato. C'è invece termine intermedio tra il bianco e il nero tra ciò che eccelle e ciò che è dappoco, ecc., perchè nessuno di tali caratteri deve necessariamente appartenere ad un oggetto (*Ibid.*, 10, 11 b 32 sgg.). Cfr. PIETRO ISPANO, *Summul. Logic.*, 3.32.

2. In quanto distinta dalla *sub-contrarietà* (v.), la C. è la relazione tra la proposizione universale affermativa (« ogni uomo corre ») e la proposizione universale negativa (« nessun uomo corre »). Confronta ARISTOTELE, *De Int.*, 7, 17 b 4; PIETRO ISPANO, *Summul. Logic.*, 1.13.

**CONTRATTUALISMO** (ingl. *Contractualism*; franc. *Contractualisme*; ted. *Kontraktualismus*). La dottrina che riconosce come origine o fondamento

dello Stato (o in generale della comunità civile) una convenzione o stipulazione (contratto) fra i suoi membri. Questa dottrina è assai antica, e, molto probabilmente, i suoi primi sostenitori furono i Sofisti. Aristotele attribuisce al Sofista Licofrone (scolaro di Gorgia) la dottrina che « la legge è una mera convenzione (*syntheke*) e una garanzia dei mutui diritti »: alla quale dottrina Aristotele oppone che in questo caso essa « non sarebbe in grado di rendere buoni e giusti i cittadini » (*Pol.*, III, 9, 1280 b 12). Questa dottrina fu ripresa da Epicuro, secondo il quale lo Stato e la legge sono risultato di un contratto che ha il solo scopo di facilitare i rapporti fra gli uomini. « Tutto ciò che nella convenzione della legge si dimostra vantaggioso rispetto alle necessità che derivano dai rapporti reciproci, è giusto per sua natura, sia o non sia per tutto lo stesso. Nel caso che sia fatta una legge che si dimostri non rispondente ai bisogni dei rapporti reciproci, essa allora non è giusta » (*Mass. cap.*, 37). Ad una concezione simile si rifaceva Carneade nel famoso discorso sulla giustizia che tenne a Roma. « Per qual ragione si sarebbero costituiti svariati e differenti diritti secondo ogni popolo, se non per il fatto che ciascuna nazione sancì per se stessa ciò che ritenne vantaggioso per sè? » (CICER., *Rep.*, III, 20).

Eclissato nell'età medievale dalla dottrina della origine divina dello Stato e in generale della comunità civile, il C. risorge nell'età moderna e diventa, insieme col giusnaturalismo, un potente strumento di lotta per la rivendicazione dei diritti umani. Le *Vindiciae contra tyrannos* pubblicate dai Calvinisti a Ginevra nel 1579 riprendono la dottrina del contratto per rivendicare il diritto del popolo di ribellarsi al re, quando egli venga meno agli impegni del contratto originario. Nello stesso spirito Giovanni Altusio generalizzò la dottrina del contratto adoprandola a spiegare ogni forma di associazione umana. Il contratto non è soltanto contratto di governo che regola le relazioni fra un reggitore e il suo popolo, ma è anche contratto sociale in senso più ampio come tacito accordo che è a fondamento di ogni comunità (*consociatio*) e che fa che gli individui diventino conviventi, cioè partecipi dei beni, dei servizi, e delle leggi valide nella comunità (*Politica methodice digesta*, 1603). Alla difesa del potere assoluto fecero servire la dottrina del contratto Hobbes e Spinoza. Così Hobbes enunciava la formula base del contratto: « Io trasmetto il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo o a quest'assemblea, solo a patto che tu ceda il tuo diritto alla stessa maniera » (*Leviath.*, II, 17). Questa, dice Hobbes, è « l'origine di quel grande Leviathano o, per usare maggior rispetto, di quel Dio mortale al quale dobbiamo, dopo che al Dio immortale, la nostra pace e difesa: poichè, per quest'autorità conferitagli dai singoli componenti lo Stato ha tanta forza e potere, che può disciplinare la volontà di tutti per la conquista della pace interna e per l'aiuto scambievole contro i nemici esterni » (*Ibid.*, II, 17). A sua volta Spinoza ritiene che lo Stato costituito dal consenso comune abbia un diritto che è limitato soltanto dalla sua forza, la quale è la stessa « potenza della moltitudine » (*Tractatus politicus*, 2, 17).

Più frequentemente, tuttavia, il C. viene adoperato a dimostrare la tesi che il potere politico è necessariamente limitato. In questo senso l'intesero Grozio e Pufendorf, e specialmente Locke che l'usò a difendere la rivoluzione liberale inglese del 1688. Diceva Pufendorf: « Se prendiamo a considerare una moltitudine di individui che godono di libertà e di uguaglianza naturale e vogliono procedere alla istituzione di uno Stato, è necessario prima di tutto che questi futuri cittadini contraggano tra loro singolarmente un patto col quale manifestino la volontà di unirsi in associazione perpetua e di provvedere con deliberazioni e ordini comuni alla propria salvezza e sicurezza. Questo patto può essere o semplice o condizionato: il primo si ha quando uno si obbliga a partecipare all'associazione qualunque sia la forma di governo approvata dalla maggioranza; il secondo quando aggiunge la condizione che la forma di governo sia da lui stesso approvata » (*De iure naturae*, 1672, VII, 2, 6). A sua volta Locke parla del contratto come dell'accordo degli uomini « di unirsi in una società politica » e perciò lo definisce come « il patto che esiste o deve necessariamente esistere tra individui che si associano o fondano uno Stato » (*Two Treatises of Government*, 1690, II, § 99). Criticato da Hume il C. trovò in Rousseau un'interpretazione che equivalse sostanzialmente alla sua negazione. Difatti il C. presuppone che gli individui come tali abbiano « diritti naturali » a cui rinunziano, per acquistarne altri, col contratto sociale. Rousseau ritiene che gli individui come tali siano assolutamente privi di diritti e che essi abbiano diritti solo come cittadini di uno Stato. Gli uomini, dice Rousseau, diventano uguali « per convenzione e diritto legale »; perciò « il diritto di ciascun individuo al suo stato particolare è sempre subordinato al diritto supremo della comunità » (*Contrat social*, 1762 I, 9). Già a Rousseau il contratto originario appariva più come un mezzo per rendere « legittimo » il vincolo sociale che come una realtà (*Ibid.*, I, 1); la stessa cosa venne chiaramente affermata da Kant: « L'atto col quale il popolo stesso si costituisce in uno Stato o piuttosto la semplice idea di questo atto che sola permette di concepirne la legittimità è il contratto originario, secondo il quale tutti (*omnes et singuli*) nel popolo

depongono la loro libertà esterna per riprenderla di nuovo sùbito come membri di un corpo comune » (*Met. der Sitten*, I, § 47). Difficilmente, oggi l'idea fondamentale del C., così com'è stata elaborata dagli scrittori del '700, può essere assunta come un valido strumento per comprendere il fondamento dello Stato e in generale della comunità civile. Tuttavia, tra il XVII e il XVIII secolo l'idea contrattualistica ha avuto una forza di liberazione notevole nei confronti della consuetudine e della tradizione, nel campo politico. Solamente oggi, con l'uso che le scienze e la filosofia fanno di concetti come convenzione, stipulazione e impegno, la nozione di contratto potrebbe forse essere ripresa per un'analisi della struttura delle comunità umane imperniata sulla nozione delle reciprocità degli impegni e del carattere condizionale delle stipulazioni da cui traggono origine diritti e doveri.

**CONTRAZIONE** (lat. *Contractio*; ingl. *Contraction*; franc. *Contraction*; ted. *Kontraction*). Termine adoperato da Duns Scoto per indicare il determinarsi e il restringersi della « natura comune » (per es., la natura umana) a un individuo determinato, *ad esse hanc rem* (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 5, n. 1). Utilizzando nello stesso senso (cfr. *De docta ignor.*, II, 4: « La C. si dice rispetto a qualcosa, per es., ad essere questo o quello ») l'espressione scolastica, Cusano ha chiamato il mondo un « Dio contratto » nel senso che esso è, come Dio, il massimo, l'unità, l'infinità, ma *contratte* cioè determinate e individualizzate in un molteplice di cose singole (*Ibid.*, II, 4). Nella tarda Scolastica, certo per influenza dello scotismo, la parola fu talora adoperata ad indicare il determinarsi del genere nelle specie e della specie negli individui.

**CONVENIENZA.** V. ACCORDO.

**CONVENZIONALISMO** (ingl. *Conventionalism*; franc. *Conventionalisme*; ted. *Konventionalismus*). Ogni dottrina secondo la quale la verità di alcune proposizioni valide in uno o più campi è dovuta all'accordo comune o alla stipulazione (tacita o espressa) di coloro che si servono delle proposizioni stesse. L'antitesi tra ciò che è valido « per convenzione » e ciò che è valido « per natura » fu familiare ai Greci. Democrito dice: « Il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo, il colore, sono tali per convenzione; solo gli atomi e il vuoto sono tali in verità » (Fr. 125, Diels). E il contrasto stesso, limitato al campo politico, fu uno dei temi soliti dei Sofisti, soprattutto di quelli dell'ultima generazione, che trovano la loro voce nei *Dialoghi* di Platone. Polo nel *Gorgia*, Trasimaco nella *Repubblica*, sostengono che le leggi umane sono pure convenzioni dirette a impedire ai più forti di avvalersi del diritto naturale che è connesso alla loro forza. È secondo natura che il più forte domini il più debole; e questo accade di fatto quando un uomo dotato di natura idonea spezza le catene della convenzione e da servo diventa padrone (*Gorg.*, 484 A). Che la legge morale e giuridica fosse convenzione, fu dottrina sostenuta dagli Scettici (SESTO E., *Ipot. Pirr.*, I, 146). Il contrattualismo del XVII e XVIII secolo ha resa familiare l'idea che lo Stato, e in generale la comunità civile, come pure le norme e i valori che da essa traggono origine, sono i prodotti di una convenzione o stipulazione originaria. Accennando appunto a questa dottrina, Hume notava che la convenzione in questo senso deve essere intesa, non come una promessa formale, ma come « un sentimento dell'interesse comune, che ognuno trova nel suo cuore » (*Inq. Conc. Morals*, App. 3); e aggiungeva « Così due uomini muovono le vele di una barca con comune accordo per il comune interesse, senza alcuna promessa o contratto; così l'oro e l'argento sono fatti misure dello scambio; così il discorso, le parole, la lingua sono fissati dalle convenzioni e dall'accordo umano » (*Ibid.*, App. 3). Con queste parole, forse per la prima volta, il concetto di convenzione veniva adoperato fuori del campo politico.

Ma un'estensione del C. al dominio conoscitivo si verifica solo nella seconda metà dell'800 quando, con la scoperta delle geometrie non euclidee, il carattere di verità evidente degli assiomi geometrici è venuto a cadere. Dice Poincaré: « Gli assiomi geometrici non sono nè giudizi sintetici *a priori* nè fatti sperimentali. Sono convenzioni. La nostra scelta fra tutte le convenzioni possibili è guidata da fatti sperimentali; ma resta libera ed è limitata soltanto dalla necessità di evitare la contraddizione » (*La science et l'hypothèse*, II, cap. III). Lo stesso Poincaré si rifiutava tuttavia di riconoscere a tutta la scienza il carattere convenzionale e difese polemicamente, contro Le Roy, tale estensione del C. (*La valeur de la science*, 1905).

Lo sviluppo ulteriore della matematica ha tuttavia consentito di estendere il punto di vista di Poincaré a tutta la matematica. L'opera di Hilbert portava a vedere nelle matematiche sistemi ipotetico-deduttivi nei quali si deducono le conseguenze implicite in certe proposizioni originarie o assiomi, secondo regole che gli assiomi stessi implicitamente o esplicitamente definiscono. Poteva così essere formulata la tesi fondamentale del C. moderno: le proposizioni originarie, da cui muove qualsiasi sistema deduttivo, sono convenzioni. Il che vuol dire: 1° non possono dirsi nè vere nè false; 2° possono essere *scelte* in base a determinati criteri che lasciano tuttavia una certa latitudine alla scelta stessa. Per opera del *Circolo di Vienna* (v.) e dell'empirismo logico, il C. assumeva la forma, che

ha attualmente, di una tesi generale sulla struttura logica del linguaggio. La *Costruzione logica del mondo* (1928) di Rudolf Carnap costituisce la prima presentazione di questa tesi che era stata tuttavia preparata dal *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein. « La logica, dice Carnap, compresa in essa la matematica, consiste di stipulazioni convenzionali sull'uso dei segni e di tautologie che si fondano su queste stipulazioni » (*Logische Aufbau der Welt*, § 107). A questa tesi Carnap ha dato successivamente il nome di « principio di tolleranza delle sintassi » perchè si tratta di un principio che, mentre rende inoperanti tutti i divieti, consiglia di stabilire distinzioni convenzionali. « In logica, dice Carnap, non c'è morale. Ciascuno può costruire come vuole la sua logica, cioè la sua forma di linguaggio. Se vuol discutere con noi deve solo indicare come lo vuol fare, dare determinazioni sintattiche invece di argomenti filosofici » (*Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 17). Questa tesi si può dire oggi largamente accettata, anche fuori dell'empirismo logico. La seconda opera di Wittgenstein, *Investigazioni filosofiche* (1953) l'ha portato all'estremo, affermando che ogni linguaggio è una specie di « giuoco » che parte da determinati presupposti di natura convenzionale; e riconoscendo la fondamentale equivalenza dei giochi linguistici. Prescindendo da quest'ultima tesi e assumendo il C. nella limitazione in cui viene solitamente mantenuto, cioè relativa al campo della struttura logica del linguaggio, occorre sottolineare il fatto che esso non implica per niente, come talora si crede, la perfetta arbitrarietà delle convenzioni linguistiche. Si possono riassumere come segue i capisaldi del C. contemporaneo:

1° la scelta delle proposizioni iniziali di un sistema deduttivo (*assiomi* [v.] o *postulati* [v.]) deve ubbidire a criteri limitativi, che hanno lo scopo di garantire la *riproponibilità* della scelta stessa ai fini dello sviluppo deduttivo;

2° la determinazione delle regole di deduzione, delle operazioni, delle procedure è egualmente soggetta ad una scelta limitata, sempre in vista della *riproponibilità* di tali regole, procedure od operazioni;

3° le scelte di cui ai n. 1° e 2° costituiscono: *a*) *oggettivamente*, il campo d'indagine comune su cui i ricercatori si possono muovere; *b*) *soggettivamente*, l'impegno comune degli stessi ricercatori.

**CONVENZIONE.** V. CONVENZIONALISMO.

**CONVERGENZA, LEGGE DI** (ingl. *Convergency law*). Così Whitehead ha chiamato il criterio usato dal senso comune e dalla scienza per ottenere generalizzazioni fondate sull'osservazione. « Se *A* e *B* sono due eventi ed *A'* è parte di *A*, *B'* è parte di *B*, allora sotto molti aspetti le relazioni tra le parti *A'* e *B'* saranno più semplici che le relazioni fra *A* e *B*. Questo principio regola tutti gli sforzi per raggiungere un'esatta osservazione » (*Organization of Thought*, 1917, pag. 146 seguenti; *The Concept of Nature*, 1920; trad. ital., pag. 73).

**CONVERSIONE** (gr. ἀντιστροφή; lat. *Conversio*; ingl. *Conversion*; franc. *Conversion*; tedesco *Umkehrüng*). In Aristotele (*Anal. Pr.*, I, 1, 2) e nei trattati successivi di Logica classica (aristotelica), è l'operazione con la quale da un enunciato se ne ricava un altro (considerato equivalente, ma la cosa è assai problematica) mediante scambio delle posizioni rispettive dei termini (soggetto e predicato). Naturalmente ciò non è sempre possibile, e a volte si può fare solo introducendo un mutamento nel quantificatore (« tutto » e « qualche »). Precisamente: la proposizione universale affermativa (per es., « tutti gli uomini sono mortali ») si converte, *per accidens*, in una particolare affermativa (« qualche mortale è uomo »); la particolare affermativa e l'universale negativa si convertono *simpliciter*, ossia mediante semplice scambio dei termini; la particolare negativa non può convertirsi. G. P.

**CONVINZIONE** (ingl. *Conviction*; francese *Conviction*; ted. *Ueberzeugung*). Termine di origine giuridica che designa un insieme di prove sufficiente a « convincere » il reo, cioè a farlo riconoscere come tale. Nell'uso comune il termine significa una credenza che ha sufficiente base oggettiva per essere ammessa da chiunque. In questo senso è definita da Kant: « Quando una credenza è valida per ognuno, solo a patto che sia dotato di ragione, il fondamento di questa credenza è oggettivamente sufficiente ed essa si chiama C. » (*Crit. R. Pura*, Canone della R. Pura, sez. III). Il carattere oggettivo della C. contrasta col carattere soggettivo della *persuasione* (v.). Cfr. PERELMANN e OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, 1958, § 6.

**COORDINAZIONE** (ingl. *Coordination*; francese *Coordination*; ted. *Koordination*). Il rapporto tra oggetti che sono situati nello stesso ordine o rango in un sistema di classificazione; per es., due generi o due specie sono tra loro coordinati ma non sono coordinati un genere e una specie.

*Coordinate* si dicono gli insiemi ordinati di numeri che servono a designare entità geometriche (punti, linee, ecc.): oppure le caratteristiche che si utilizzano per distinguere od ordinare varie classi di oggetti.

**COPERNICANA, RIVOLUZIONE** (inglese *Copernican Revolution*; franc. *Révolution copernicienne*; ted. *Kopernikanische Revolution*). Si suole chiamare con questo nome il mutamento di pro-

spettiva realizzato da Kant: il quale invece di supporre che le strutture mentali dell'uomo si modellino sulla natura, suppose che l'ordine della natura si modella sulle strutture mentali. Il riferimento a Copernico fu fatto da Kant stesso nella Prefazione alla seconda edizione (1787) della *Critica della Ragion Pura*. Dewey ha osservato a questo proposito che quella di Kant è stata piuttosto una rivoluzione tolemaica perchè ha fatto della conoscenza umana la misura della realtà. La rivoluzione C. dovrebbe consistere nel riconoscere che lo scopo della filosofia non è quello di essere o di descrivere la totalità del reale, ma quello più modesto di ricercare i valori che possono essere assicurati e divisi da tutti, perchè connessi con i fondamenti della vita sociale (*The Quest for Certainty*, 1930, pag. 295).

**COPULA** (ingl. *Copula*; franc. *Copule*; ted. *Kopula*). L'uso predicativo dell'*essere* (v.).

**CORAGGIO** (gr. ἀνδρεία; lat. *Fortitudo*; inglese *Courage*; franc. *Courage*; ted. *Muth*). Una delle quattro virtù enumerate da Platone e che furono poi dette *cardinali* (v.) e una delle virtù *etiche* (v.) di Aristotele. Platone la definisce come «l'opinione retta e conforme alla legge su ciò che si deve e su ciò che non si deve temere» (*Rep.*, IV, 430 b). Aristotele la definisce come il giusto mezzo tra la paura e la temerarietà (*Et. Nic.*, III, 6, 1115 a 4). Ma come virtù che costituisce la saldezza della deliberazione, il C. viene in qualche modo privilegiato e considerato una delle virtù principali. Così fece Aristotele (*Ibid.*, III, 7). Cicerone affermava: «Virtù deriva da *vir* (uomo) ed è soprattutto virile, cioè proprio dell'uomo, il coraggio, di cui due sono i principali attributi: disprezzo della morte e disprezzo del dolore» (*Tusc.*, II, 18, 43). La stessa cosa è ripetuta da S. Tommaso (*S. Th.*, II, II, q. 123, a. 2). In senso biologico-filosofico il coraggio è stato definito da K. Goldstein: «Il C., nella sua forma più profonda è un sì detto alla lacerazione dell'esistenza accettata come una necessità affinchè si possa portare a compimento la realizzazione dell'essere che ci è proprio». In questo senso il C. è il contrario dell'*angoscia* (v.) ed è un atteggiamento orientato verso il possibile non ancora realizzato nel presente (*Der Aufbau des Organismus*, 1934, pag. 198).

**CORNUTO, ARGOMENTO** (gr. κερατίνης; lat. *Cornutus*). Così è chiamato il sofisma di Eubulide: «Ciò che non hai perduto, lo hai: ma non hai perduto le corna, dunque le hai» (Diog. L., VII, 187).

**COROLLARIO** (gr. πόρισμα; lat. *Corollarium*; ingl. *Corollary*; franc. *Corollaire*; ted. *Korollar*). Ciò che si deduce da una dimostrazione precedente, come una specie di sovrappiù o guadagno extra (Euclide, *El.*, III, 1); oppure una specie di proposizione intermediaria tra il teorema e il problema (Pappo, 648, 18 sgg.; Proclo, *In Eucl.*, pag. 301 F). Il termine fu esteso al linguaggio filosofico da Boezio (*Phil. Cons.*, III, 10). Nel primo senso il C. fu talora chiamato *consectarium* (Jungius, *Logica hamburgensis*, IV, 11, 13). La differenza tra teorema e C. è trascurata dalla logica contemporanea.

**CORPO** (gr. σῶμα; lat. *Corpus*; ingl. *Body*; franc. *Corps*; ted. *Körper*). L'oggetto naturale in generale, cioè: qualsiasi oggetto possibile della scienza naturale. Come già notava Aristotele (*De cael.*, I, 1, 268 a 1) tutto ciò che appartiene alla natura è costituito da C. e grandezze o da cose che hanno C. e grandezza o dai princìpi delle cose che li hanno. La più antica e famosa definizione di C. è quella data dallo stesso Aristotele: «C. è ciò che ha estensione in ogni direzione» (*Fis.*, III, 5, 204 b 20); e che «in ogni direzione è divisibile» (*De cael.*, I, 1, 268 a 7). Per «ogni direzione» Aristotele intende l'altezza, la larghezza e la profondità: il C. che possiede tutte e tre queste dimensioni è *perfetto* nell'ordine delle grandezze (*Ibid.*, I, 1, 268 a 20).

Questa definizione è rimasta costante per molti secoli. Essa venne accettata dagli Stoici (Diog. L., VII, 1, 135) che aggiungevano ad essa la solidità; e da Epicuro che aggiungeva ad essa l'impenetrabilità (Sesto E., *Ipot. Pirr.*, III, 39 sgg.). La tradizione scolastica la riproduce egualmente (per es., S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 18, a. 2). E Cartesio non fa che riassumere questa tradizione con la sua definizione del C. come sostanza estesa. Egli dice: «La natura della materia o del C. in generale non consiste nell'essere dura o pesante o colorata o qualsiasi altra cosa che affetti i nostri sensi ma soltanto nell'essere una sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità» (*Princ. Phil.*, II, 4). Questa definizione non contiene nulla di nuovo rispetto a quella tradizionale; e non contengono nulla di nuovo la definizione spinoziana che la riproduce (Spinoza, *Et.*, I, 15, schol.), nè quella di Hobbes (*De Corp.*, VIII, § 1).

Un'innovazione al concetto di C. è apportata solo da Leibniz. Questi distingue il «C. matematico» che è lo spazio e che contiene solo le tre dimensioni, dal «C. fisico» che è la materia e che contiene, oltre l'estensione, «la resistenza, la densità, la capacità di riempire lo spazio e l'impenetrabilità: la quale ultima consiste in ciò che un C. è costretto, da un altro C. sopravveniente, a cedere o a fermarsi» (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 53). Da questa nozione di C. Leibniz è portato a negare che il C. sia «sostanza»: ciò che in esso c'è di reale è soltanto la capacità (*vis*) di agire e di subire un'azione (*Ibid.*, ed. Erdmann, pag. 445). Quest'ultima è forse la ripresa di una vecchia defini-

zione (Sesto Empirico l'attribuisce a Pitagora, *Adv. Math.*, IX, 366). Ma, nel significato che Leibniz le conferisce, essa aprì la via all'elaborazione del concetto scientifico di C. come « massa », quale si ebbe nella fisica newtoniana: la massa essendo il rapporto tra la forza e l'accelerazione impressa, è interamente esprimibile in termini di « capacità di agire e di subire un'azione », secondo la definizione di Leibniz. Lungo questa linea di sviluppo che da Leibniz muove alla fisica classica e dalla fisica classica alla fisica della relatività, la nozione di C., attraverso quella di massa, conduce alla nozione di *campo* (v.). Per la fisica contemporanea un C. è soltanto una « certa intensità del campo » (EINSTEIN-INFELD, *The Evolution of Physics*, III; traduzione ital., pag. 253).

La filosofia, tuttavia, non ha seguito da vicino questo sviluppo che la nozione ha subito nel dominio della fisica. Nel mondo moderno e contemporaneo, essa ci offre, a proposito della nozione di C., le alternative seguenti: 1° L'alternativa idealistica per la quale i C. sono « rappresentazioni », o « percezioni », o « idee », o complessi di tali cose. Quest'alternativa introdotta da Berkeley e accettata da Hume, è stata la più diffusa nella filosofia moderna e domina tuttora la filosofia contemporanea. Per quanto grande sia la sua importanza in tali filosofie, quest'alternativa non è importante dal punto di vista della nozione di C. perchè essa implica, semplicemente, che i C. non esistono e perciò ne elimina il problema. 2° L'alternativa che consiste nel ritenere i C. come *utensili* o strumenti o mezzi di cui si avvale l'uomo nel mondo e perciò nel caratterizzarli mediante le possibilità di azione e reazione che essi offrono all'uomo. Quest'alternativa è propria della filosofia contemporanea, nella quale essa è stata introdotta dall'esistenzialismo e dallo strumentalismo americano. In questo significato però la nozione di C. si identifica con quella di cosa, sotto il qual termine essa viene più comunemente designata. Per esso si può quindi vedere la voce COSA.

**CORPO** (gr. σῶμα; lat. *Corpus*; ingl. *Body*; franc. *Corps*; ted. *Leib*). La più antica e diffusa concezione del C. è quella che lo considera lo strumento dell'anima. Ora, ogni strumento può essere o positivamente apprezzato per la funzione che compie e perciò elogiato od esaltato; o criticato perchè non risponde bene al suo scopo o perchè implica limitazioni e condizioni. L'una e l'altra vicenda è toccata al C. nella storia della filosofia; la quale ci offre sia la condanna totale del C. come tomba o prigione dell'anima, secondo la dottrina degli Orfici e di Platone (*Fed.*, 66 b seguenti), sia l'esaltazione del C. fatta da Nietzsche (« Colui che è desto e cosciente, dice: sono tutto C. e nulla all'infuori di esso », *Also sprach Zarathustra*, I, *Gli odiatori del C.*). Nella prima direzione, il mito, esposto nel *Fedro* platonico, della caduta dell'anima nel C., viene ripreso dalla Patristica orientale e specialmente da Origene (*De princ.*, II, 9, 2). Scoto Eriugena, ai princìpi della Scolastica, lo riproduceva (*De divis. nat.*, II, 25). Anche questa concezione presuppone la nozione della strumentalità del C.: nello stato di caduta, dovuto al peccato, l'anima ha bisogno del C. e le è indispensabile valersi dei suoi servizi. Ma ovviamente la più compiuta e tipica formulazione della dottrina della strumentalità è quella di Aristotele, per il quale il C. è « un certo strumento naturale » dell'anima come la scure lo è del tagliare; sebbene il C. non sia simile alla scure in quanto « ha in se stesso il principio del movimento e della quiete » (*De an.*, II, 1, 412 b 16). Il materialismo, come non implica necessariamente la negazione della sostanzialità dell'*anima* (v.), così non implica neppure la negazione della strumentalità del C.; anche se l'anima è corporea, il C. può avere, rispetto ad essa, una funzione strumentale. Così riteneva Epicuro che attribuiva al C. la funzione di preparare l'anima ad esser causa della sensazione (*Ep. a Erod.*, 63 seguenti); e così ritenevano gli Stoici per i quali l'anima è ciò che *domina* o in vari modi utilizza l'organismo corporeo (AEZIO, *Plac.*, IV, 21). Nè è diversa la concezione del C. nel materialismo di Hobbes, il quale affermando che « lo spirito non è altro che un movimento in certe parti del C. organico » (*III Objections contre les Méd. cartésiennes*, 4) riconosce con ciò stesso la strumentalità del C. rispetto a quel « movimento » che è l'anima. Nè il più grossolano materialismo dell'800 per cui l'anima sarebbe un prodotto del cervello come la bile del fegato o l'urina dei reni, obbedisce a uno schema interpretativo diverso: il cervello, come il fegato e i reni, è pur sempre uno strumento per la produzione di qualcosa. Dall'altro lato lo spiritualismo, quello, per es., dei Neoplatonici, ammette ugualmente la dottrina della strumentalità: « Se l'anima è sostanza, dice Plotino, essa sarà una forma separata dal C. o, come meglio si direbbe, *ciò che si serve* del C. » (*Enn.*, I, 1, 4). La dottrina della strumentalità domina l'intera filosofia medievale. Dice S. Tommaso: « Il fine prossimo del C. umano è l'anima razionale e le operazioni di essa. Ma la materia c'è in vista della forma e gli strumenti ci sono in vista delle azioni dell'agente » (*S. Th.*, I, q. 91, a. 3). Un'eccezione a questa dottrina è costituita dalla teoria della « forma di corporeità » che fu propria dell'*agostinismo* (v.) medievale e che consisteva nel riconoscere al C. organico una sua forma o sostanza indipendente. Ma l'abbandono definitivo del concetto della strumentalità

del C. si ha soltanto con il dualismo cartesiano. Si crede comunemente che la separazione istituita da Cartesio tra anima e C. come tra due sostanze diverse abbia avuto come conseguenza di stabilire l'indipendenza dell'anima rispetto al corpo. In realtà, la sua prima conseguenza è stata quella di stabilire l'indipendenza del C. rispetto all'anima: un punto di vista che, prima di Cartesio, non si era mai presentato. Difatti la strumentalità del C. suppone che il C. non possa far nulla senza l'anima, al modo in cui la scure non serve a nulla se non è impugnata da qualcuno. Ma il riconoscimento che l'anima e il C. sono due sostanze indipendenti, implica, come dice Cartesio, che « tutto il calore e tutti i movimenti che sono in noi appartengono solo al C., in quanto non dipendono dal pensiero affatto » (*Passions de l'âme*, I, 4). Da questo nuovo punto di vista, il C. appare come una macchina, una macchina che cammina da sè. « Il C. di un uomo vivente, dice Cartesio, differisce da quello di un morto proprio come un orologio o un altro automa (per es., una macchina che si muove da sè) quando è caricato e contiene in se stesso il principio corporeo dei movimenti per i quali è stato progettato insieme con tutti i requisiti per agire, differisce dallo stesso orologio o dalla stessa macchina quando è rotta o quando il principio del suo movimento cessa di agire » (*Ibid.*, § 6). Quest'affermazione della realtà indipendente del C. come automa non è tanto una tesi metafisica, quanto una tesi metodologica che prescrive la direzione e gli strumenti delle indagini dirette alla realtà del « C. ». E proprio in questo senso ha agito storicamente la tesi cartesiana, che ha fornito per lungo tempo il presupposto teorico delle indagini scientifiche sui corpi viventi. Dal punto di vista filosofico, tuttavia, il dualismo cartesiano aveva lo svantaggio di dar luogo ad un problema che era sconosciuto alla classica concezione del C. come strumento: cioè al problema del rapporto tra anima e corpo. La concezione classica, infatti, già con la definizione del C. come strumento dell'anima e dell'anima come forma o ragion d'essere del corpo, risolveva a suo modo tale problema giacchè in realtà queste definizioni non sono che soluzioni postulate del problema stesso. Ma col dualismo di anima e C. il problema emergeva alla luce in tutta la sua crudezza. Come e perchè le due sostanze indipendenti si combinano a formare l'uomo? E come l'uomo che è, sotto un certo aspetto, una realtà unica, può risultare dalla combinazione di due realtà indipendenti? La filosofia moderna e contemporanea ha apprestato quattro soluzioni di questo problema.

1ª La prima di esse consiste nel negare la diversità delle sostanze e nel ridurre la sostanza corporea alla sostanza spirituale. Così ha fatto Leibniz che ha concepito il C. vivente come un insieme di monadi, cioè di sostanze spirituali, raggruppate intorno ad una « entelechia dominante » che è l'anima dell'animale (*Monad.*, § 70). Da questo punto di vista « Il C. è un aggregato di sostanze e non è una sostanza esso stesso » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 107). Sostanza è soltanto l'anima. Questa soluzione di Leibniz è il modello di numerose altre che sono state date nel corso della filosofia moderna e contemporanea, soprattutto dalle correnti dello *spiritualismo* (v.). L'espressione classica di questo punto di vista si può trovare nel *Microcosmo* di Lotze.

Varianti di questa stessa soluzione possono essere considerate le dottrine di Schopenhauer e Bergson. Schopenhauer identifica il C. con la volontà cioè con quella che egli ritiene il noumeno o la sostanza del mondo, di cui la rappresentazione è il fenomeno. Egli dice: « Il mio C. e la mia volontà sono tutt'uno. Oppure: ciò che io chiamo mio C. come rappresentazione intuitiva, lo chiamo mia volontà in quanto ne sono conscio in maniera del tutto diversa, non paragonabile ad alcun'altra. Oppure: il mio C. è l'oggettività della mia volontà. Oppure: prescindendo dal fatto che il mio C. è rappresentazione, esso non è altro che volontà » (*Die Welt*, I, § 18). A sua volta Bergson, riprendendo parzialmente la vecchia tesi, afferma che « il nostro C. è uno strumento d'azione e di azione solamente ». Esso non contribuisce direttamente alla rappresentazione e in generale alla vita della coscienza: serve solo a selezionare imagini in vista dell'azione, cioè a rendere possibile la percezione che consiste appunto in tale selezione. Ma la coscienza, che è memoria, è indipendente da esso (*Matière et Mémoire*, spec. Résumé et Conclusion; ed. di Genève, pag. 232 sgg.). Ovviamente l'ultimo risultato di quest'analisi di Bergson è la riduzione del C. alla percezione (come della coscienza alla memoria): cioè la negazione di ogni realtà propria del C. stesso.

2ª La seconda soluzione, assai prossima alla prima, considera il C. come un *segno* dell'anima. Questa è veramente dottrina assai antica che Platone (*Crat.*, 400 b) attribuisce agli Orfici: ma la sua prevalenza si ha nel Romanticismo. Dice Hegel: « L'anima nella sua corporalità, del tutto formata e resa sua propria, sta come soggetto singolo per sè; e la corporalità è per tal modo l'esteriorità in quanto predicato nel quale il soggetto si riconosce solo a sè. Questa esteriorità non rappresenta sè ma l'anima; ed è il *segno* di questa » (*Enc.*, § 411). Da questo punto di vista il C. è la « manifestazione esterna » o la « realizzazione esterna » dell'anima: esprime cioè l'anima nella forma di un'esteriorità

che non è come tale reale ma soltanto « simbolica ». Residui di questa concezione si possono trovare in tutte le dottrine le quali vedono nel C. un complesso di fenomeni espressivi.

3ª La terza soluzione consiste nel negare la diversità delle sostanze ma non quella tra anima e C. e perciò nel considerare l'anima e il C. come due manifestazioni di una stessa sostanza. Spinoza ha dato a questa soluzione la sua forma tipica considerando l'anima e il C. come modi o manifestazioni dei due attributi fondamentali dell'unica Sostanza divina, il pensiero e l'estensione. « Intendo per C., egli ha detto, un modo che in una certa, determinata guisa esprime l'essenza di Dio in quanto è considerato come cosa estesa » (*Et.*, II, def. 1). Pertanto « l'idea del C. e il C., ossia la mente e il C., formano un solo e medesimo individuo che viene concepito ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto l'attributo dell'estensione » (*Ibid.*, II, 21, schol.). Questa dottrina ovviamente implica che l'ordine e la connessione dei fenomeni corporei corrispondano perfettamente all'ordine e alla connessione dei fenomeni mentali e che pertanto si possa, ricostruendo l'ordine e la connessione degli uni, rendersi conto dell'ordine e della connessione degli altri. Per questo vantaggio che l'ipotesi spinoziana sembra offrire nonchè per il fatto che essa esclude la possibilità di mescolare e confondere le due serie di fenomeni assumendo per es., come causa di un fenomeno corporeo un fenomeno mentale o viceversa, la dottrina di Spinoza ha fornito il modello di quella dottrina del *parallelismo psico-fisico* (v.) che ha presieduto alla formazione della psicologia scientifica moderna ed è servita come ipotesi di lavoro per la psicologia stessa sino ad alcuni decenni fa.

4ª La quarta soluzione consiste nel considerare il C. come una forma di esperienza o come un modo d'essere vissuto, che abbia tuttavia un carattere specifico accanto ad altre esperienze/o modi d'essere. I precedenti di questa soluzione sono le dottrine, cui si è accennato a proposito della soluzione 1ª, di Schopenhauer e Bergson. Ma mentre tali dottrine hanno ancora risonanze idealistiche e implicano la riduzione del C. a spirito, l'ipotesi di cui ora ci occupiamo non ha significato idealistico ed evita tale riduzione. Questa soluzione ha trovato la sua forma tipica nella fenomenologia di Husserl; secondo il quale il C. è l'esperienza che viene isolata o individuata dopo successivi atti di riduzione fenomenologica. « Nella sfera di *ciò che mi appartiene* (dalla quale si è eliminato tutto ciò che rinvia ad una soggettività estranea) ciò che chiamiamo *natura* pura e semplice, non possiede più il carattere di essere oggettivo e perciò non dev'essere confuso con uno strato astratto dal mondo stesso o dal suo significato immanente. Fra i C. di questa natura ridotta a ' ciò che mi appartiene ' io trovo il mio proprio C. che si distingue da tutti gli altri per una particolarità unica: è il solo C. che non è soltanto un C. ma il mio C.; è il solo C. all'interno dello strato astratto, ritagliato da me nel mondo al quale, conformemente all'esperienza, io coordino, in modi diversi, campi di sensazione; è il solo C. di cui dispongo in modo immediato come dispongo dei suoi organi » (*Méd. Cart.*, § 44). In tal modo il C. viene considerato come un'esperienza vivente, connesso con possibilità umane ben determinate. In modo analogo il fisiologo Kurt Goldstein ha distinto spirito, anima e C. come processi diversi ma connessi, i quali prendono significato e rilievo solo nella loro connessione. Tali processi sono in realtà comportamenti diversi dell'organismo vivente. In particolare il C. è « un'imagine fisica determinata e multiforme » che si può descrivere come un fenomeno di espressione o come un insieme di atteggiamenti o come fenomeni che fanno capo a tutti gli organi possibili. Se lo spirito è l'*essere* dell'organismo e precisamente il suo essere nel mondo, il complesso degli atteggiamenti vissuti, l'anima è il suo *avere*, cioè la sua capacità conoscitiva; e il C. è il *divenire*, che non abbiamo e non siamo, ma che accade in noi. Questo divenire è sostanzialmente un « dibattito col mondo » attraverso il quale l'uomo accumula le sue esperienze e forma le sue capacità (*Der Aufbau des Organismus*, 1927, pag. 206 sgg.). Da questo punto di vista il C. non è che un comportamento o meglio un elemento o una condizione del comportamento umano. Affine a questa concezione è la dottrina di Sartre per la quale il C. è l'esperienza di ciò che è « oltrepassato » e « passato ». « In ciascun progetto del *Per-sè* [cioè della coscienza], in ciascuna percezione, il C. è là: esso è il passato immediato in quanto affiora ancora nel presente che lo fugge. Questo significa che esso è, ad un tempo, punto di vista e punto di partenza: un punto di vista, un punto di partenza che io *sono* e che insieme *oltrepasso* verso ciò che ho da essere » (*L'être et le néant*, 1945, pag. 391-92). Merleau-Ponty ha messo in luce con tutta chiarezza le tesi implicite in questo punto di vista. Il C. non è un oggetto, una cosa. « Sia che si tratti del C. altrui, sia che si tratti del mio, non ho altro modo di conoscere il C. umano che viverlo, cioè assumere sul mio conto il dramma che mi attraversa e confondermi con esso ». Ma quest'esperienza vissuta dal proprio C. non ha nulla a che fare col « pensiero del C. » o con « l'idea del C. » che ci formiamo per riflessione attraverso la distinzione del soggetto e dell'oggetto. Quell'esperienza ci rivela un modo di

esistenza «ambiguo»: se cerchiamo di pensare il C. come un fascio di processi in terza persona (per es., come «visione», «mobilità», «sessualità») ci accorgiamo che queste funzioni non sono legate fra loro e col mondo esterno da un rapporto di causalità, ma sono tutte fuse e confuse in un unico dramma. Descartes, d'altronde, nota Merleau-Ponty, aveva già distinto il C. quale è concepito per gli usi della vita dal C. che è concepito dall'intelletto (*Phénoménologie de la perception*, pag. 231; cfr. CARTESIO, *Opera*, III, pag. 690). È da osservare che questa riduzione, così caratteristica della filosofia contemporanea, del C. a un comportamento, o a un modo d'essere vissuto, non ha alcun significato idealistico: non implica la negazione della realtà oggettiva del C. stesso o la sua riduzione a spirito, o a idea, o a rappresentazione. Al contrario, questa interpretazione della nozione di C. ha accentuato l'oggettività della sfera di fenomeni in cui il C. consiste: sfera di fenomeni che essa ha cercato di definire in termini di possibilità di esperienza o di accertamento, secondo un orientamento fondamentale della filosofia contemporanea nei confronti della realtà in generale (v. REALTÀ).

**CORPOREITÀ, FORMA DI** (lat. *Forma corporeitatis*). Secondo la tradizione agostiniana della Scolastica (v. AGOSTINISMO), è quella realtà che il corpo possiede come corpo organico, indipendentemente dalla sua unione con l'anima e che lo predispone a tale unione. Così la nozione è definita da Duns Scoto (*Op. Ox.*, IV, d. 11, q. 3; *Rep. Par.*, IV, d. 11, q. 3). Si tratta di una nozione caratteristica dell'agostinismo e usata come arma polemica contro l'aristotelismo per il quale il corpo, come materia, è potenza e pertanto non ha sostanzialità o forma.

**CORRELAZIONE** (gr. τὰ πρός τι ἀντικείμενα; lat. *Korrelatio*; ingl. *Correlation*; franc. *Corrélation*; ted. *Correlation*). Una delle quattro forme di opposizione enumerate da Aristotele e precisamente quella che intercorre tra termini correlativi, come la metà e il doppio. Gli opposti correlativi non si escludono a vicenda perchè anzi si richiamano l'uno con l'altro nel senso che il doppio si dice della metà e la metà del doppio. Sono termini correlativi anche lo scibile e la scienza che si dicono l'uno in rapporto all'altro (*Cat.*, 10, 11 b 23 sgg.). Nella logica scolastica questo rapporto fu espresso dicendo che in esso il soggetto e il termine possono scambiarsi: sicchè, ad es., Davide è il *soggetto* della relazione di paternità mentre è il *termine* della relazione di filiazione, che ha in Salomone il suo soggetto; e reciprocamente Salomone è il termine della paternità che è in Davide (cfr., ad es., JUNGIUS, *Logica*, I, 8, 6). Hamelin, intendeva sostituire, nella dialettica hegeliana, la C. alla contraddizione: gli opposti di questa dialettica sono per lui opposti correlativi, non opposti contradditori (*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, 1907, pag. 35).

**CORRETTIVA, GIUSTIZIA.** V. COMMUTATIVO.

**CORRISPONDENZA** (lat. *Adaequatio*; inglese *Correspondence*; franc. *Correspondance*; ted. *Übereinstimmung* o *Korrespondenz*). La dottrina secondo la quale la verità consiste nell'adeguazione o nell'accordo o nella C. di termine a termine, tra il pensiero o la conoscenza o le proposizioni linguistiche da un lato, la realtà o i fatti dall'altra. È questo il criterio di verità presupposto dalla filosofia classica ed espresso dalla definizione scolastica di verità come adeguazione dell'intelletto e della cosa (v. VERITÀ).

**CORRUZIONE** (gr. φθορά; lat. *Corruptio*; ingl. *Corruption*; franc. *Corruption*; ted. *Vergehen*). Secondo Aristotele costituisce, insieme col suo opposto, la generazione, l'attualità di una delle quattro specie di movimento e precisamente del movimento sostanziale, in virtù del quale la sostanza si genera o si distrugge. «La corruzione, dice Aristotele, è un mutamento che va da qualcosa al non essere di questo qualcosa, ed è assoluta quando va dalla sostanza al non essere della sostanza, specifica quando va verso la specificazione opposta» (*Fis.*, V, 1, 225 a 17).

Per la dottrina della C. dell'uomo v. CADUTA; PECCATO ORIGINALE.

**CORSO DELLE NAZIONI.** Così chiamò Vico la «costante uniformità» dimostrata, pur nella varietà dei costumi, dalla storia dei diversi popoli in quanto si lascia dividere nelle «tre età che dicevano gli Egizi essere scorse innanzi nel loro mondo, degli dèi, degli eroi e degli uomini» (*Scienza nuova*, IV) (v. RICORSI).

**COSA** (gr. πρᾶγμα; lat. *Res*; ingl. *Thing*; francese *Chose*; ted. *Ding*). Questo termine ha, nel discorso comune, come in quello filosofico, due significati fondamentali: 1° quello generico per cui designa qualsiasi oggetto o termine, reale o irreale, mentale o fisico, ecc., con cui, in un modo qualsiasi, si abbia a che fare; 2° quello specifico per cui denota gli oggetti naturali in quanto tali.

1° Nel primo significato, la parola è uno dei termini più frequenti del linguaggio comune e viene anche abbondantemente adoperata dai filosofi. «C.» può essere il termine di un atto di pensiero o di conoscenza oppure d'imaginazione o di volontà; di costruzione o di distruzione, ecc. Si può parlare di una C. che è nella realtà come pure di una C. che è nell'imaginazione, o nel cuore, o nei sensi, ecc. Sicchè si può dire che in

questo significato C. significa un termine qualsiasi di un qualsiasi atto umano o, più esattamente, un qualsiasi oggetto con cui in un modo qualunque si abbia a che fare. Questo è il significato racchiuso nella parola greca *pragma*.

2° Nel suo più ristretto significato, la C. è l'oggetto naturale che è detto anche «corpo» o «sostanza corporea». L'uso del termine in questo secondo significato è piuttosto recente. Si può forse far risalire a Cartesio che però accanto all'espressione «C. corporee» (*choses corporelles*) adopera anche «C. che pensa» (*chose qui pense*) mostrando così d'intendere la parola nel significato che è tradizionalmente proprio di sostanza (*Méd.*, II, *passim*). Locke preferì la parola «sostanza» («Le idee delle sostanze sono quelle combinazioni di idee semplici di cui si assume che rappresentino *C.* particolari e distinte, sussistenti di per se stesse», *Saggio*, II, 12, § 6). E solo con Berkeley si può dire che il termine C. ha soppiantato definitivamente quello di sostanza: «Le idee impresse nei sensi dall'autore della natura, egli dice, sono chiamate *C. reali* e quelle eccitate dall'imaginazione, essendo meno regolari, vivide e costanti, sono più propriamente chiamate *idee* o imagini delle C. che esse copiano o rappresentano» (*Principles*, I, § 33). Da questo punto in poi il termine C. diviene assai frequente per indicare il corpo o l'oggetto naturale in generale. Kant lo estende ancora di più, distinguendo le cose quali appariscono a noi, cioè sottoposte alle condizioni della nostra sensibilità (spazio e tempo), e le C. in generale o *C. in sè* (v.) (*Critica R. Pura*, § 8). Ma egli fissa anche il significato del termine nella sua trattazione dello schematismo trascendentale, dove fa della cosalità o realtà (*Sachheit, Realität*) lo schema fondamentale della categoria di qualità, nel senso che «C. in generale è ciò che corrisponde ad una sensazione in generale» (*Ibid.*, Schematismo dei concetti puri). Da questo punto in poi, la storia della nozione di C. si può dividere in due filoni fondamentali a seconda che a tale nozione venga riconosciuto o negato un suo significato specifico. Possiamo perciò distinguere:

*a*) L'indirizzo per il quale l'essere della C. viene risolto nell'essere in generale. Così, per l'idealismo empirico per il quale l'essere è rappresentazione o idea, la C. è rappresentazione o idea o un complesso di rappresentazioni o di idee. Questa dottrina, che è quella di Berkeley, è stata innumerevoli volte riprodotta nella filosofia moderna e contemporanea. Per l'idealismo assoluto o romantico, per il quale la realtà è la ragione stessa, la C. è un concetto della ragione; e infatti Hegel la considera come una categoria logica (*Enc.*, § 125 sgg.; *Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, I, pag. 602 sgg.). Il significato autonomo della nozione non è salvato dalla modificazione, proposta da Stuart Mill, della tesi dell'empirismo classico. Secondo Stuart Mill, le C. sono «possibilità di sensazioni» (*Examination of Hamilton's Phil.*, pag. 190 sgg.); ma ciò non delimita specificamente il modo d'essere delle cose. Nè lo delimità la concezione di Mach, che definisce le C. come complessi di sensazioni (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ediz., 1922, pag. 14); anche se le «sensazioni» di cui parla Mach non sono determinazioni soggettive, ma elementi neutri che entrano a comporre sia le C. sia la mente. Questo punto di vista è stato riprodotto da Russell secondo il quale «una C. è un séguito determinato di apparenze, in un legame continuo le une con le altre secondo certe leggi causali» (*Scientific Method in Phil.*, 1926, IV; trad. franc. pag. 86).

La connessione del modo d'essere delle C. con l'azione umana, connessione sulla quale, come vedremo sùbito, si fonda la nozione positiva di C., è messa in luce da Bergson, ma è utilizzata da lui solo allo scopo di negare la realtà delle cose. «Non ci sono C., ci sono soltanto azioni», egli ha detto (*Év. créatr.*, 11ª ediz., 1911, pag. 270). Le C. sono creazioni dell'intelligenza in quanto funzione pratica, che solidifica il divenire sostituendo la stabilità fittizia di «C.» o di «stati» alla continuità e fluidità della coscienza (*Ibid.*, pag. 269 sgg.; 296). In questa dottrina le C. si riducono ad azioni e l'azione alla durata reale della coscienza; si ha cioè, sia pure con una certa consapevolezza dei problemi inerenti, la solita riduzione della C. ad uno stato soggettivo. E il significato di tale riduzione della C. a elementi soggettivi comunque qualificati (sensazioni, rappresentazioni, idee, azioni, ecc.) è semplicemente questo: che non esistono cose.

*b*) L'indirizzo per il quale l'essere della C. ha un significato specifico. Su tale significato ha insistito, dal punto di vista fenomenologico, Husserl affermando che esiste «una diversità fondamentale tra l'essere come esperienza vissuta e l'essere come C.»; e che pertanto «una C. non può essere data in nessuna possibile percezione o altra modalità di coscienza in generale» (*Ideen*, I, § 42). Il modo d'essere specifico della C., consiste nel fatto che essa è data in un numero indefinito di apparizioni ma rimane *trascendente* come un'unità che è al di là di queste apparizioni, e che tuttavia si manifesta in un nòcciolo di elementi ben determinati, circondati da un orizzonte di altri elementi più indeterminati (*Ibid.*, § 44). L'essere della C. si contrappone così a quello delle esperienze vissute o della *coscienza* (v.). Questa contrapposizione è presupposta da tutti i tentativi della filosofia contemporanea di determinare in modo specifico l'essere della cosa. Ed è significativo che tali tentativi siano partiti

da due punti di vista indipendenti e apparentemente contrastanti, quello del naturalismo strumentalistico da un lato, e quello della filosofia esistenziale dall'altro.

Mead ha mostrato il collegamento della nozione di C. col « mondo dell'azione ». Le C. s'inseriscono in una fase ben determinata di tale mondo cioè in quella che intercede tra l'inizio di un'azione e la sua consumazione finale. In altri termini è nella fase della *manipolazione* che compare o si costituisce la C. fisica; la quale tuttavia è universale nel senso che appartiene all'esperienza di tutti (*Mind, Self and Society*, pag. 184-85). Dewey a sua volta ha mostrato la stretta connessione del modo d'essere delle C. con l'indagine. « Le C., egli ha detto, esistono come oggetti per noi soltanto in quanto siano state preliminarmente determinate quali risultati d'indagini. Quando vengono usate nell'avviare nuove ricerche su nuove situazioni problematiche, esse sono conosciute come oggetti solo in virtù di indagini anteriori che giustificano la loro asseribilità. Nella nuova situazione gli oggetti sono mezzi per attingere la conoscenza di qualche altra C. » (*Logic*, VI; trad. ital., pag. 175). Dewey ha affermato recisamente il carattere strumentale delle C. ed in generale di tutti gli oggetti di conoscenza. Sia le « C. immediate » sia gli oggetti della scienza fisica « costituiti da un ordine matematico-meccanico » sono « mezzi per assicurarci o per evitare determinati oggetti immediati » (*Experience and Nature*, pag. 141). Queste determinazioni di Mead e Dewey sono presentate come risultati di analisi empiriche. Heidegger presenta le sue determinazioni come risultati di un'analisi esistenziale: la nozione di C. viene da lui chiarita come un elemento dell'esistenza umana in quanto « essere-nel-mondo ». Essere nel mondo significa prendersi cura di qualche C. e la C. è sempre un *utensile* (*Zeug*), un *mezzo per...* In quanto tale, il modo d'essere della C. è quello dell'*utilizzabilità*; e « l'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è *in sè* ». Il che vuol dire che l'utilizzabilità non si aggiunge come una qualità secondaria o estrinseca alla realtà della C., ma la costituisce, *è* questa stessa realtà. Il modo d'essere della C. è quello dell'utilizzabilità, dell'essere utensile o strumento per... Da questo punto di vista « la natura non può essere intesa come semplice presenza e neppure come forza naturale. La foresta è piantagione; la montagna è cava di pietra; la corrente è forza d'acqua; il vento è vento in poppa. In uno con la scoperta del mondo ambiente avviene anche la scoperta della natura ». Si può certamente cercare di vedere che C. sia la natura a prescindere dall'utilizzabilità delle cose. Ma in questo caso la natura rimane incomprensibile « come ciò che muove e ténde, ciò che ci assale e ci imprigiona » (*Sein und Zeit*, § 15). Indubbiamente Heidegger è riuscito a determinare anche meglio dello strumentalismo americano il modo d'essere strumentale delle cose, la categoria dell'utilizzabilità che lo definisce. A sua volta Lewis ha messo in luce le implicazioni logiche che un simile concetto della C. porta con sè. « Ascrivere una qualità oggettiva a una C., egli ha detto, significa implicitamente la predizione che se agisco in certi modi, una certa esperienza specificabile avrà luogo: se io addento questa mela, il suo gusto sarà dolce; se la mangio, sarà digerita e non mi avvelenerà, ecc. Queste e altrettali proposizioni ipotetiche costituiscono la mia conoscenza della mela che ho in mano » (*Mind and the World-Order*, cap. V, ed. Dover, pag. 140). Le espressioni della forma *Se... allora* si riferiscono a possibilità che trascendono l'esperienza attuale e che sono proprie dell'uomo come essere attivo. « Il significato della conoscenza, ha detto ancora Lewis a questo proposito, dipende dal significato di una possibilità che non è attuale. Possibilità e impossibilità, quindi necessità e contingenza, compatibilità e incompatibilità, e varie altre nozioni fondamentali, richiedono che vi devono essere proposizioni ' Se... allora ', proposizioni la cui verità o falsità è indipendente dalla condizione affermata nella loro clausola antecedente » (*Ibid.*, pag. 142 n) (v. IMPLICAZIONE). L'orizzonte logico del concetto di C. elaborato dalla filosofia contemporanea è pertanto quello della possibilità, che è espresso dalle proposizioni condizionali. Ciò è confermato dai risultati delle ricerche sperimentali effettuate dalla psicologia transazionale, che conducono a vedere nella C. una certa « classe di possibilità » che costituisce una prognosi generalizzata, sulla base dell'esperienza passata, degli usi o dei comportamenti possibili di un oggetto (*Explorations in Transactional Psychology*, a cura di F. P. Kilpatrick, 1961, cap. 21; trad. ital., pag. 495-96).

**COSA IN SÈ** (ingl. *Thing in itself*; franc. *Chose en soi*; ted. *Ding an sich*). Ciò che la C. è indipendentemente dal suo rapporto con l'uomo, per il quale è un oggetto di conoscenza. Nè l'espressione nè la nozione sono proprie ed originarie di Kant come comunemente si crede; ma rappresentano « la convinzione dominante di tutta la filosofia del sec. XVIII » (CASSIRER, *Erkenntnissproblem*, VII, 3; trad. ital., II, pag. 470 sgg.). L'origine della nozione può tuttavia esser fatta risalire a Cartesio che nei *Principi di filosofia* (II, 3) così si esprime: « Sarà sufficiente osservare che le percezioni dei sensi si riferiscono soltanto all'unione del corpo umano con lo spirito e che mentre ordinariamente ci mostrano quello che dei corpi esterni ci possa

nuocere o giovare, non ci insegnano affatto, se non occasionalmente e accidentalmente, che C. tali corpi siano in se stessi ». Questa distinzione tra le « C. in se stesse » e le « C. rispetto a noi », cioè come oggetti delle nostre facoltà sensibili, diventa un luogo comune nella filosofia dell'Illuminismo. D'Alembert (*Élém. de Phil.*, § 19), Condillac (*Logique*, 5), Bonnet (*Essai analytique*, § 242), la ripetono quasi con le stesse parole, e Maupertuis (*Lettres*, IV) la esprime in termini che a Schopenhauer dettero l'idea che Kant lo avesse plagiato. « Una volta che si è convinti, dice Maupertuis, che tra le nostre percezioni e gli oggetti esterni non sussiste alcuna somiglianza nè alcuna relazione necessaria, si dovrà concedere anche che tali percezioni non sono altro che semplice apparenza. L'estensione, che siamo soliti considerare come il fondamento di tutte le altre proprietà, e che pare costituire la loro intima verità, è in se stessa null'altro che fenomeno ». (Cfr. SCHOPENHAUER, *Die Welt*, II, pag. 57).

Su questo punto, come su molti altri, Kant non ha fatto che ispirarsi all'indirizzo generale dell'Illuminismo. Tuttavia il suo concetto della C. in sè non rimane nella sua dottrina, com'è nel resto dell'Illuminismo, un semplice *memento* della limitazione della conoscenza umana e un monito per distogliere l'uomo dalle indagini metafisiche. Si chiarisce invece, più precisamente, come uno strumento tecnico per circoscrivere i limiti della conoscenza umana. Da un capo all'altro della *Critica della Ragion Pura* Kant ripete che la conoscenza umana è conoscenza di fenomeni, non di C. in sè, giacchè essa si fonda non già su di una *intuizione intellettuale* (per la quale *aver presenti* le C. significherebbe *crearle*) ma su una *intuizione sensibile*, alla quale le C. sono *date* sotto certe condizioni (spazio e tempo). In accordo con questo indirizzo fondamentale, Kant, dopo aver stabilito la possibilità del concetto di C. in sè (o noumeno), passa a distinguere una dottrina positiva e una dottrina negativa dei noumeni. « Il concetto di un noumeno, egli dice, cioè di una C. che dev'essere pensata non come oggetto dei sensi ma come cosa in sè (unicamente per l'intelletto puro), non è per niente contraddittorio; giacchè non si può, della sensibilità, asserire che sia l'unico modo di intuizione ». Posto ciò, se s'intende per noumeno « l'oggetto di una intuizione non sensibile », cioè creatrice o divina, si ha il concetto di noumeno in senso *positivo*. Ma in realtà questo concetto rimane vuoto; perchè il nostro intelletto non può estendersi al di là dell'esperienza se non problematicamente, cioè non con l'intuizione nè col concetto di una intuizione possibile. Pertanto, « il concetto di noumeno è solo un concetto *limite* (*Grenzbegriff*) per circoscrivere le pretese della sensibilità e di uso perciò puramente negativo » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei princìpi, cap. III). Questa funzione puramente negativa della C. in sè è rimasta un caposaldo della dottrina kantiana della conoscenza: perchè è rimasta a garantire, in tale dottrina, il carattere finito (cioè non creativo) della conoscenza umana.

Tuttavia la filosofia post-kantiana segna una rapida liquidazione di questo concetto. Già le *Lettere sulla filosofia kantiana* (1786-87) di Reinhold, che davano del criticismo un'esposizione sulla quale si è per lungo tempo modellata l'interpretazione del criticismo stesso, riducendo il fenomeno a rappresentazione, rendevano dubbia o problematica la funzione della C. in sè; la quale veniva poi recisamente negata, in base alla sua inconoscibilità, da Schulze e Maimon. Ma colui che cominciò a trarre le conseguenze di questa negazione fu Fichte: il quale vide che, eliminata la condizione limitativa costituita dalla C. in sè, la conoscenza umana diveniva creatrice non solo della forma ma anche del contenuto della realtà che ne costituisce l'oggetto; e si trasformava in quella « intuizione intellettuale » che Kant attribuiva solamente a Dio, facendo del soggetto di essa, cioè dell'Io, un principio infinito (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4). Queste trasformazioni segnano il passaggio dal criticismo, che è filosofia di stampo illuministico, al *romanticismo* (v.) che è una filosofia dell'infinito. Il romanticismo segnava il tramonto definitivo della dottrina della C. in sè, che era stata l'insegna dell'illuminismo perchè ad esso era servita ad esprimere la limitazione fondamentale della conoscenza umana. La nozione di *Inconoscibile* (v.) che il positivismo evoluzionistico paragonò talvolta alla C. in sè, è in realtà completamente diversa. In primo luogo, difatti, ha una funzione opposta a quella della C. in sè: serve a offrire alla metafisica e alla religione un loro dominio di competenza specifica piuttosto che a restringere le pretese della conoscenza scientifica. In secondo luogo, conseguentemente, l'Inconoscibile viene definito *positivamente* dalla sfera di quei problemi che la scienza lascia insoluti, più che negativamente dai limiti intrinseci della scienza stessa. Quanto alla filosofia contemporanea che ha ripristinato o viene ripristinando la dottrina del limite della conoscenza, questo limite è inteso da essa come garantito dalla portata dei metodi o dei criteri che presiedono alla validità della conoscenza; essa perciò non ha più bisogno dell'illuministica « C. in sè » per imporre moderazione alle pretese conoscitive dell'uomo.

**COSALE, ENUNCIATO** (ingl. *Thing-sentence*). Nella semiotica contemporanea, un enunciato che non designa segni ma cose. *Lingua C.*:

una lingua costituita interamente di enunciati C. (Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938, § 5). *Predicati C.*: termini che designano proprietà osservabili cioè tali che possono essere determinate dalla osservazione diretta (Carnap, *Testability and Meaning*, 1936-37, in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pag. 69 sgg.).

**COSCIENTE** (lat. *Conscius*; ingl. *Conscious*; franc. *Conscient*; ted. *Bewusst*). Questo aggettivo viene comunemente adoperato nel senso della *consapevolezza* (v.); l'uso filosofico di esso corrisponde tuttavia a quello del termine «coscienza»: onde, per es., «spirito cosciente» significherà l'atteggiamento dell'autoriflessione o della ricerca interiore.

**COSCIENZA** (gr. συνείδησις; lat. *Conscientia*; ingl. *Conscioussness* = C. teorica, *Conscience* = C. morale; franc. *Conscience*; ted. *Bewusstsein* = C. teorica, *Gewissen* = C. morale). L'uso filosofico di questo termine ha poco o nulla a che fare col significato comune di esso come *consapevolezza* (v.) che l'uomo ha dei propri stati, percezioni, idee, sentimenti, volizioni, ecc., consapevolezza per la quale diciamo che un uomo «è cosciente» o «ha C.» quando non è addormentato nè svenuto, nè distratto da altri eventi dalla considerazione dei suoi modi d'essere e delle sue azioni. Il significato che questo termine ha nella filosofia moderna e contemporanea, pur presupponendo, genericamente, questa accezione comune, è molto più complesso: è quello di un rapporto dell'anima con se stessa, di una relazione intrinseca all'uomo «interiore» o «spirituale», per il quale egli può *conoscersi* in modo immediato e privilegiato e perciò *giudicarsi* in modo sicuro e infallibile. Si tratta perciò di una nozione in cui l'aspetto *morale* — la possibilità di auto-giudicarsi — si connette strettamente con l'aspetto *teoretico*, la possibilità di conoscersi in modo diretto e infallibile. Anche storicamente, i due aspetti di questo significato sono venuti determinandosi parallelamente. Cristianesimo e neo-platonismo elaborarono di pari passo la nozione del rapporto puramente privato dell'uomo con se stesso, cioè di un rapporto nel quale l'uomo si distoglie dalle cose e dagli altri e «ritorna a se stesso», testimoniando di sè a sè e dando luogo a un'indagine puramente «interiore» nella quale egli possa conoscersi con assoluta verità e certezza. La determinazione storica del concetto di C. è così correlativa con quella di una *sfera dell'interiorità* come un campo specifico nel quale sia possibile effettuare indagini o ricerche che concernono l'ultima realtà dell'uomo e, assai spesso, ciò che in quest'ultima realtà si rivela, cioè Dio stesso o un principio divino. Il termine C. in questo senso significa perciò non semplicemente la qualità di consapevolezza posseduta dai contenuti psichici (siano essi percezioni esterne o atti autonomi dello spirito) ma l'atteggiamento del «ritorno a se stesso», dell'indagine diretta alla sfera dell'interiorità. L'uso filosofico della nozione di C. suppone il riconoscimento della realtà di questa sfera, e della sua natura privilegiata. Solo perchè vi è una sfera dell'interiorità, che è una realtà privilegiata, cioè di natura superiore, o comunque più accessibile o più certa per l'uomo, la C. è uno strumento importante di conoscenza e di orientazione pratica.

Ora non pare che la filosofia greca classica abbia riconosciuto la realtà privilegiata dell'interiorità spirituale. La nozione che nella filosofia di Platone più si avvicina a quella di un rapporto dell'anima con se stessa è la definizione che Platone dà dell'opinione (o pensiero in generale) come «il dialogo interno dell'anima con se stessa» (*Teet.*, 189 e; *Sof.*, 263 e); ma quello che veramente è notevole in questa definizione è che essa si avvale del linguaggio per definire il pensiero e precisamente del linguaggio come domandare e rispondere, cioè come dialogo o comunicazione. Il fatto originario e privilegiato è qui dunque il linguaggio, non l'interiorità dell'anima. D'altronde quando Platone vuol confutare nel *Filebo* la tesi che il bene consista nel piacere, facendo vedere come questa tesi ridurrebbe la vita umana a quella di un mollusco rinchiuso nel guscio, egli enumera gli elementi o gli aspetti della vita che in quel caso mancherebbero all'uomo, e cioè: il *ricordo* del piacere goduto, l'*opinione vera* che è il saper di godere mentre si gode e il *ragionamento* che permette la previsione del godimento futuro (*Phil.*, 21 c). E così ciò che secondo Platone costituisce quel che noi chiamiamo C. (nel senso della consapevolezza dei nostri stati) non è che ricordo, opinione e ragionamento, cioè l'insieme delle attività conoscitive in generale. Ed è appena necessario osservare che quando Platone insiste sul fatto che alcuni procedimenti, e in primo luogo il giudizio in quanto si avvale dell'«è» o del «non è», non possono essere attribuiti ad altro organo che all'anima stessa la quale indaghi di per sè sola su ciò che c'è di comune nelle sensazioni (*Teet.*, 185 e sgg.), non fa riferimento ad una sfera dell'interiorità ma intende insistere sulla indipendenza dei procedimenti razionali dai dati sensibili. «L'anima sola di per sè» viene contrapposta all'anima che subisce le impressioni sensibili e dipende da esse. Nè una nozione qualsiasi di interiorità spirituale si trova in Aristotele. Da un lato infatti Aristotele attribuisce la C., come consapevolezza delle percezioni sensibili, ai sensi stessi, sicchè, per es., sentir di vedere appartiene al senso della vista come sentire di udire, al senso dell'udito. Non può essere che la consapevolezza di vedere appartenga ad un senso diverso dalla vista giacchè

in questo caso ci sarebbe un'infinita serie di organi sensibili: il sentire di sentire di sentire... di vedere (*De An.*, III, 2, 425 b 12). Dall'altro lato, la nozione di «pensiero del pensiero» mediante la quale egli definisce la vita di Dio, non ha niente a che fare con l'interiorità di coscienza: essa esprime soltanto l'esigenza che il pensiero, il quale per l'uomo può avere per oggetto anche le cose peggiori, non abbia per oggetto, in Dio, che la cosa più eccellente, che è lo stesso pensiero (*Met.*, XII, 9, 1074 b 30 sgg.).

Il riconoscimento di una realtà interiore privilegiata si ha soltanto nelle filosofie che assumono a loro tema il contrasto tra «interiorità» ed «esteriorità»: cioè che si assumono il còmpito di distogliere l'uomo dai suoi rapporti con le cose e con gli altri uomini (cioè con la natura e col mondo storico-sociale) e di farne un «saggio» al quale tale rapporto risulti indifferente. Ciò avviene nella filosofia post-aristotelica a cominciare dallo Stoicismo. Sappiamo che già Crisippo insisteva sulla distinzione tra il pensiero e la C. (συνείδησις) del pensiero (GALENO, *Hipp. et Plat. dogm.*, V, 215). Questa distinzione, con la quale comincia pure l'uso della parola C. in senso specifico, diventa un luogo comune della predicazione morale-stoica e in sèguito il tema dominante e centrale della filosofia neo-platonica; la quale accentuò il distacco dell'uomo dal mondo ed elaborò pertanto, come parallelamente faceva il Cristianesimo, la nozione di una testimonianza interiore privilegiata. Filone fa uso in senso morale della nozione di C. (*De virtutibus*, 124; *De special. legibus*, II, 49); la quale compare, nello stesso senso, nel libro dell'*Ecclesiaste* (10, 20) e nelle *Epistole* di S. Paolo (*Rom.*, 2, 15; 13, 15; *II Cor.*, 4, 2; 5, 11). In queste ultime essa significa una testimonianza morale autonoma, una manifestazione diretta della legge o di una qualche verità all'uomo. Ma l'elaborazione decisiva della nozione di C. è opera di Plotino. In lui appare chiaramente la diversità e qualche volta l'opposizione tra la consapevolezza, come una certa qualità dei contenuti psichici, qualità che Plotino chiama con-sensazione (συναίσθησις) o con-seguenza (παρακολούθητις), dal «ritorno a se stesso» o dal «ritorno all'interiorità» o dalla «riflessione su di sè» che costituiscono la C. vera e propria (*Enn.* V, 3, 1; IV, 7, 10). Per quanto lo stesso termine (σὐνεσις), sia talora adoperato per le due cose (*Enn.*, V, 8, 11, 23), Plotino stabilisce un'opposizione tra consapevolezza e C.: tra l'avvertimento di ciò che si sente o si fa e l'accesso alla realtà interiore dell'uomo. Egli afferma difatti che vi sono molte attività, visioni e azioni bellissime che non sono accompagnate dalla consapevolezza; per es., chi legge non è necessariamente consapevole di leggere, soprattutto se legge con attenzione; chi agisce con coraggio non ha consapevolezza di agire coraggiosamente mentre compie la sua azione; e così via. La consapevolezza rischia anzi di indebolire le attività che accompagna: «Di per sè sole queste attività hanno più purezza, più forza e più vita; sicchè nello stato d'inconsapevolezza coloro che sono giunti alla saggezza hanno una vita più intensa, che non si disperde nelle sensazioni ma si raccoglie interamente in se stessa» (*Ibid.*, I, 4, 10). Precisamente questo «raccogliersi in se stesso» è la C. come atteggiamento o condizione del saggio che prescinde dall'esterno (dalle cose e dagli altri uomini) e guarda solo all'*interno*. Contro gli Stoici che consigliano bensì di raccogliersi in se stessi (EPITTETO, *Diss.*, III, 22, 38; I, 4, 18, ecc.) ma prendono le cose esterne come oggetto di volontà, Plotino dice che, dopo aver diretta a se stesso la sua volontà, il saggio non può cercare la felicità nelle manifestazioni esterne nè cercare nelle cose esterne l'oggetto della sua volontà (*Enn.*, I, 4, 11). Ciò che egli deve fare è «guardare dentro», e che cos'è questo guardare dentro? Plotino lo dice a proposito della ricerca del Bello, s'intende del Bello intellegibile, dietro il quale c'è il Bene stesso, cioè Dio. Bisogna «ritornare a se stessi» e diventare ciò che si vuol guardare. «Mai un occhio vedrà il sole senza essere divenuto simile al sole, nè un'anima vedrà il Bello senza essere bella. Dapprima perciò divenga simile a Dio e bello chi vuol contemplare Dio e il Bello» (*Ibid.*, I, 6, 9). La coscienza in questo caso s'identifica con la condizione stessa del saggio, «il quale trae da se stesso ciò che rivela agli altri e guarda a se stesso giacchè non solamente ténde a unificarsi e a isolarsi dalle cose esterne, ma è rivolto a se stesso e trova in sè tutte le cose» (*Ibid.*, III, 8, 6).

Quest'atteggiamento di auto-auscultazione interiore che per la filosofia pagana era privilegio del saggio, è invece, nella filosofia cristiana, accessibile ad ogni uomo come tale. S. Agostino è colui che opera questa conversione in termini cristiani, cioè universalistici, dell'atteggiamento aristocratico del saggio. L'*uomo spirituale* di cui parlava S. Paolo (*I Cor.*, II, 16) era il vero protagonista della sua filosofia, il cui tema fondamentale fu espresso dalle celebri parole: «Non uscire da te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso» (*De vera rel.*, 39). S. Agostino insiste per l'appunto su questa trascendenza; trascendenza diretta non verso l'esterno (le cose e gli uomini) ma verso Dio in quanto è il principio, la norma e la misura della stessa realtà interiore dell'uomo. Dio infatti si riflette nel carattere autoriflessivo dell'anima umana che nelle tre facoltà, la memoria, l'intelligenza e la volontà, rispecchia la Trinità divina. «Io, dice Agostino (*De Trin.*, X, 18), *ricordo*

di aver memoria, intelligenza e volontà; *intendo* di intendere, volere e ricordare e *voglio* volere, ricordare e intendere ». Sicchè non solo l'anima nel suo complesso ma ogni aspetto o facoltà dell'anima guarda a se stessa e si definisce nel suo rapporto puramente intrinseco con se stessa. Un rapporto interiore dell'anima con se stessa è, per il suo carattere immediato e privilegiato, anche la conoscenza più certa. « Niente infatti la mente conosce così bene come ciò che le è più accessibile (*praesto*) e niente è alla mente così vicino come essa a se stessa » (*Ibid.*, XIV, 7). Questo era destinato a diventare uno dei temi più ripetuti della filosofia medievale e moderna: la certezza che l'anima, il pensiero, la ragione, attinge della propria esistenza nella C. di sè, stante la struttura della C. stessa come rapporto intrinseco, diretto e privilegiato che non può essere disturbato, distrutto o falsificato da nulla. Nel Medioevo il tema ricorre soprattutto nella tradizione agostiniana: lo ripetono Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, IV, 9), S. Anselmo (*Mon.*, § 33) e altri. Minor rilievo il tema ha tuttavia nella corrente aristotelica, stante il carattere oggettivistico di essa. L'analisi che S. Tommaso fa del termine C. è diretta a chiarire soprattutto il suo aspetto morale, in relazione al concetto di *sinteresi* (v.); fuori di questo significato la C. è per S. Tommaso la semplice consapevolezza. « Il nome C., egli dice, significa l'applicazione della scienza a qualche cosa; onde *conscire* è quasi un *simul scire*. Qualsiasi scienza si può applicare a qualche cosa, perciò la C. non ìndica un abito o una potenza speciale ma l'atto stesso che applica un abito o una nozione a qualche atto particolare. Ora una nozione si può applicare ad un atto in due modi: in primo luogo, per considerare se l'atto c'è o c'è stato, e in secondo luogo per considerare se l'atto è retto o non lo è. Nel primo modo diciamo di aver C. di un atto in quanto sappiamo che quell'atto è stato fatto o non è stato fatto; così nel comune uso linguistico si dice « Non avevo C. di questo fatto » nel senso che non so se esso è accaduto o no... Nel secondo modo, la scienza si applica ad un atto o per dirigerlo come quando si dice che la C. ci spinge o ci induce o ci obbliga; o per esaminare l'atto che ha fatto, come quando si dice che la C. ci accusa o ci rimorde, in quanto si trova che ciò che è stato fatto è in disaccordo con la scienza con la quale viene esaminato, oppure che la C. ci difende o ci scusa in quanto si trova che l'azione è conforme alla scienza stessa » (*De ver.*, q. 17, a. 1). Quel che c'è di notevole in quest'analisi di S. Tommaso è che qui l'intera nozione di C., sia nel significato teorico di consapevolezza, sia nel significato pratico di sinteresi o C. morale, viene ridotta all'applicazione di conoscenze oggettive (« scienza »). Il carattere privilegiato del rapporto intrinseco della mente con se stessa viene tuttavia riconosciuto da S. Tommaso: « La nostra mente conosce se stessa di per se stessa in quanto conosce la sua propria esistenza: infatti, in quanto percepisce la sua propria attività, percepisce la sua propria esistenza » (*Contra Gent.*, III, 46). Questa certezza privilegiata è tuttavia limitata al semplice fatto dell'esistenza dell'anima, mentre invece nessuna conoscenza privilegiata l'anima ha di se stessa quanto alla sua essenza e ai suoi modi d'essere.

Che il rapporto dell'anima con se stessa sia la condizione del rapporto dell'anima con le cose o, in altri termini, che la C. immediata di sè condizioni la C. delle altre cose, è dottrina che si trova difesa, ai primordi dell'età moderna, da Telesio e Campanella. Telesio dice: « Il senso è la *percezione* delle azioni o delle cose, degli impulsi dell'aria, nonchè delle proprie affezioni, delle proprie modificazioni e dei propri movimenti; e soprattutto di questi. Il senso infatti percepisce quelle azioni, solo in quanto percepisce di essere influenzato, modificato e commosso da esse » (*De rer. nat.*, VII, 3). Campanella chiama « conoscenza innata di se stessa » (*Met.*, VI, 8, a. 1) o « sapienza innata » (*Teol.*, I, 11, a. 1) la conoscenza di sè originaria che tutte le cose posseggono e che fa da tramite o condizione delle conoscenze che esse acquisiscono delle altre cose. Ma soltanto con Cartesio la nozione di C. viene chiarita nei caratteri coi quali doveva poi essere universalmente accettata per lungo tempo nella filosofia occidentale. Il *cogito ergo sum* è infatti l'auto-evidenza esistenziale del pensiero, cioè la garanzia che il pensiero (come C.) ha della sua propria esistenza. Dice Cartesio: « Col nome di pensiero intendo tutte quelle cose che avvengono in noi con C., in quanto ne abbiamo coscienza. Così non solo intendere, volere, imaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare. Giacchè se dico: *io vedo o io cammino perciò sono* e intendo parlare della visione o del camminare che si fa col corpo, la conclusione non è assolutamente certa; perchè, come spesso avviene nei sogni, posso credere di vedere o di camminare sebbene non apra gli occhi nè mi muova dal posto e forse anche senza che abbia alcun corpo. Ma se intendo parlare dello stesso senso, cioè della C. di vedere o di camminare, la conclusione è certa perchè allora si riferisce alla mente, che solo sente o pensa di vedere o di camminare » (*Princ. phil.*, I, 9). Le caratteristiche fondamentali della dottrina cartesiana possono essere ricapitolate come segue: 1° la C. non è un evento o un gruppo di eventi particolari, nè un particolare aspetto o una particolare attività dell'anima, ma è l'intera vita spirituale dell'uomo

in tutte le sue manifestazioni dal sentire, al ragionare, al volere; 2° la sua sfera è pertanto quella stessa dell'*io* come soggetto o sostanza pensante; 3° essa è l'auto-evidenza esistenziale dell'io o, se si preferisce, l'io è, per essa, l'evidenza della sua propria esistenza; 4° l'auto-evidenza esistenziale dell'io è il modello e il fondamento di ogni altra evidenza, cioè di ogni conoscenza valida; 5° l'auto-evidenza dell'io rende problematica ogni altra evidenza, anche se da ultimo riesce a fondarla. Questi capisaldi servirono da punto di partenza alla filosofia moderna; e di essi quello che, in un certo modo riassume tutti gli altri, cioè il 2°, determinò l'indirizzo soggettivistico di questa filosofia. Non bisogna tuttavia dimenticare che la fecondità della filosofia cartesiana consistè non tanto nell'unica certezza che dava, cioè nel *Cogito*, ma nelle molte certezze che toglieva; cioè nel fatto che, dal punto di vista del *Cogito*, molte realtà rimaste fino allora indiscusse (a partire da quella del « mondo esterno ») acquistarono un carattere problematico e dettero inizio a nuovi tipi o indirizzi di ricerca. E difatti lo stesso concetto di *esperienza* elaborato da Locke coincide *grosso modo* con quello di C. (« Ogni uomo essendo in sè consapevole di pensare e ciò che si trova nel suo spirito quando egli pensa essendo le idee che la occupano in quel momento, è fuori dubbio che gli uomini hanno molte idee nel loro spirito, ecc. », *Saggio*, II, 1, 1). È ben vero che Locke restringe l'uso della parola C. ad indicare la certezza assoluta che l'uomo ha della sua propria esistenza (« In ogni atto di sensazione, di ragionamento e di pensiero, siamo consapevoli di fronte a noi stessi del nostro essere, e su questo punto non manchiamo di attingere il più alto grado di certezza », *Ibid.*, IV, 9, 3); e che il rapporto tra l'anima e le sue proprie operazioni è quello che egli chiama « riflessione » (*Ibid.*, II, 1, 4); ma è anche vero che ciò che egli chiama in generale esperienza non è altro che la C. in senso cartesiano, giacchè lo stesso rapporto con l'oggetto esterno cade interamente nella sfera della C., la quale perciò non attinge altro che « idee ». Da questa impostazione nasce il problema del IV libro del *Saggio*: cioè quello di giustificare la « realtà » della conoscenza dopo averla definita come nient'altro che la percezione dell'accordo o del disaccordo fra le idee. « È evidente, dice Locke, che lo spirito non conosce le cose immediatamente ma solo mediante l'intervento delle idee che esso ne ha. La nostra conoscenza perciò è reale solo in quanto vi sia una *conformità* tra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma quale sarà il criterio? Come potrà la mente, dal momento che non percepisce altro che le proprie idee, sapere che esse concordano con le cose stesse? » (*Ibid.*, IV, 4, 3). Il presentarsi stesso di questo problema (comunque poi venga risolto) rivela con tutta chiarezza il fondamento coscienzialistico della filosofia di Locke: fondamento per il quale la filosofia non è che l'analisi della C. e non può fare un passo al di là di essa. Proprio questa espressione è adoperata da Hume per negare ogni « esistenza esterna ». Dice Hume: « Siccome nulla è mai presente alla mente se non le percezioni e siccome le idee sono derivate da ciò che fu prima presente alla mente, ne segue che è impossibile per noi rappresentarci o formarci l'idea di un qualche cosa che sia specificamente diverso dalle idee e dalle impressioni. Fissiamo pure quanto possiamo la nostra attenzione al di fuori di noi; spingiamo la nostra imaginazione fino ai cieli o fino agli estremi limiti dell'universo: non avanzeremo veramente mai neppure di un passo al di là di noi stessi, nè potremo mai rappresentarci una specie di esistenza che non sia quella delle percezioni che si presentano nella nostra breve cerchia » (*Treatise*, I, 2, 6). Questa impossibilità di oltrepassare la cerchia della C. è la prima e più importante conseguenza dell'uso della nozione di C. per delimitare la sfera d'indagine della filosofia.

Nè le cose sono diverse per il razionalismo post-cartesiano. Leibniz distingue bensì la C., che egli identifica con la *appercezione* (v.), dalla percezione di cui si può anche non essere chiaramente coscienti (*Monad.*, § 14); ma considera l'intera vita della monade, cioè della sostanza spirituale, come puramente interna alla monade stessa e accessibile solo dall'interno. Le monadi infatti non hanno finestre attraverso le quali alcunchè possa entrare e uscire (*Ibid.*, § 7); perciò « i mutamenti naturali delle monadi vengono da un principio interno perchè una causa esterna non potrebbe influire nella loro interiorità » (*Ibid.*, § 11). Nella vasta sfera delle percezioni della monade, la riflessione ritaglia la sfera più ristretta delle *appercezioni* che costituiscono l'io. « Con la conoscenza delle verità necessarie e con le loro astrazioni noi siamo sollevati agli atti riflessivi che ci fanno pensare a ciò che si chiama io e a considerare che questo o quello è in noi; ed è così che, pensando a noi, pensiamo all'essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all'immaterialità e a Dio stesso, concependo che ciò che è limitato in noi è senza limite in Lui. Questi atti riflessivi forniscono gli oggetti principali dei nostri ragionamenti » (*Ibid.*, § 31). Queste parole di Leibniz esprimono il còmpito che ogni filosofia spiritualistica si è assunto da Leibniz ad oggi.

Kant distinse la C. discorsiva e la C. intuitiva che sono due altri nomi per indicare rispettivamente l'appercezione pura e l'appercezione empirica (v. APPERCEZIONE). La C. discorsiva è « l'io

della riflessione », che non contiene in sè alcun molteplice ed è sempre il medesimo in tutti i giudizi perchè implica solo il lato formale della coscienza. La C. intuitiva è invece l'esperienza interna, che include il materiale molteplice della intuizione empirica interna (*Antr.*, I, § 7, Annotazione). Ma per quanto C. pura o discorsiva e C. empirica comprendano tutto ciò che l'uomo è o può attingere, Kant ha fatto lo sforzo più riuscito per rompere quello che, nella filosofia moderna, si può chiamare il cerchio magico della C., e per giustificare un rapporto dell'uomo col mondo. All'osservazione che « Io ho soltanto C. immediata di ciò che è in me, cioè della mia rappresentazione delle cose esterne » e che perciò « resta sempre a dimostrare che ci sia o no qualcosa di corrispondente fuori di me ». Kant risponde che « aver C. della mia rappresentazione » significa « aver C. empirica della mia esistenza » e questo significa « poter essere determinato solo in rapporto a qualcosa che, pur essendo legato con la mia esistenza, è fuori di me ». Pertanto « la C. della mia esistenza nel tempo » è la « C. di un rapporto con qualcosa fuori di me » (*Crit. R. Pura*, Pref. alla 2ª ediz., Nota sulla confutazione dell'idealismo). Paradossalmente in Kant il termine C. sta a indicare un rapporto che non è interno o intimo all'uomo ma è tra l'uomo e qualcosa di esterno. L'appercezione pura o trascendentale (l'Io penso) non è che la *possibilità* del rapporto, costitutivo della C. empirica, tra l'io empirico e l'oggetto: possibilità che, come C., altro non è che l'intelligenza come spontaneità (*Ibid.*, § 25, nota 1).

È chiaro che affinchè il rapporto tra l'io e ciò che non è l'io sia effettivo ed operante, tale rapporto non deve cadere esclusivamente nell'io stesso cioè nella « C. » perchè in tal caso sarebbe un rapporto interno all'io o alla C. e non già un rapporto con una realtà diversa. In altri termini, affinchè tale rapporto sussista, la C. stessa non deve essere considerata come un rapporto interno a se stessa, cioè come un rapporto tra la C. e la C. stessa (o qualche suo fatto, operazione o affezione) ma come un rapporto della C. con qualcosa che C. non è: cioè, secondo la terminologia in uso nella filosofia contemporanea, dev'essere un rapporto di *trascendenza* (v.). Questo si può forse vedere almeno implicito nella dottrina di Kant; diviene però esplicito soltanto in qualche corrente della filosofia contemporanea. La filosofia post-kantiana, specialmente l'Idealismo romantico, s'impernia sull'immanenza totale della realtà della coscienza. Hegel ritiene che la C. costituisca il punto di partenza della filosofia e fornisca ad essa l'intero suo contenuto: il còmpito della filosofia è l'elaborazione *concettuale* di questo contenuto, elaborazione per la quale il contenuto stesso acquista assoluta verità e realtà, diventa « Spirito » o « Concetto ». La *Fenomenologia dello Spirito* è infatti il percorso dalla C. allo spirito. « L'esperienza, che la C. ha di sè non può, secondo il concetto dell'esperienza stessa, comprendere in sè meno dell'intero sistema della C. ossia dell'intero regno dello spirito... Sospingendo la C. se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto dove si libera dall'apparenza di essere inficiata da qualcosa di estraneo che sia soltanto per lei come un altro: un punto in cui l'apparenza diviene uguale all'essenza » (*Phänom. des Geistes*, I, Intr., in fine). Alla filosofia kantiana e anche a quella di Fichte, Hegel rimprovera di essere rimaste « filosofie della C. » cioè di non aver trasformato la C. stessa in scienza oggettiva e assoluta. « La filosofia kantiana può essere considerata più determinante come quella che ha concepito lo spirito come C. e che contiene soltanto determinazioni della fenomenologia, non della filosofia dello spirito. Essa considera l'io come in relazione a qualcosa che sta al di là, qualcosa che nella sua determinazione astratta si chiama la cosa in sè e concepisce sia l'intelligenza che la volontà secondo questa finitudine... È perciò da considerare come una giusta interpretazione di questa filosofia quella di Reinhold che la concepisce come una teoria della C. sotto il nome di facoltà rappresentativa. La filosofia fichtiana ha lo stesso punto di vista e il non-io è determinato solo come oggetto dell'io, solo nella coscienza... Entrambe le filosofie mostrano così di non essere pervenute nè al concetto nè allo spirito, com'esso è in sè e per sè; ma solo allo spirito com'esso è in relazione con altro » (*Enc.*, § 415). Hegel intende dire che la nozione di C. implica il rapporto della C. con un oggetto che, almeno a prima vista, non è esso stesso C. ma qualcosa d'altro; e che la nozione di concetto o di spirito (Autocoscienza) elimina questa alterità. Ma egli ha torto nell'equiparare il punto di vista di Kant a quello di Fichte. Per Fichte il non-io cade nell'interno dell'io, perciò il rapporto con esso è intrinseco all'io (cioè alla C.). Per Kant, invece, il rapporto è tra l'io e qualcosa di diverso dall'io. Piuttosto Fichte e Hegel sono accomunati dal concetto dell'*Autocoscienza* (v.) cioè di un Principio assoluto che, auto-creandosi, crea con ciò la realtà stessa nella sua totalità. Ciò che Hegel intende per spirito o concetto, è per l'appunto un'Autocoscienza infinita di questo tipo.

La C. e l'Autocoscienza diventano le protagoniste di buona parte della filosofia dell'800 e dei primi decenni del '900. L'alternativa tra queste due nozioni è l'alternativa tra Spiritualismo e Idealismo, cioè tra l'indirizzo di chi nella C., considerata come finita e propria dell'uomo, cerca e crede di trovare

la manifestazione, la rivelazione o almeno il segno dell'Infinito e di chi considera la C. stessa come infinita perchè identica, mediatamente o immediatamente, con l'Infinito. L'intero movimento romantico del « ritorno alla tradizione » fa appello, come a suo unico testo e fondamento, alla C. intesa come manifestazione o rivelazione immediata e infallibile della Verità all'uomo. Maine de Biran come Lamennais, Galluppi come Cousin, Martineau come Rosmini e Gioberti assumono tutti la C. come punto di partenza e fondamento della filosofia; e la concepiscono come la manifestazione o rivelazione immediata all'uomo della verità e della volontà di Dio. Questo principio rimane sostanzialmente immutato nelle varie forme dello Spiritualismo contemporaneo e si può assumere anzi come la sua definizione. Nella più importante di queste forme, la dottrina di Bergson, la C., come atteggiamento di introspezione o auscultazione interiore, di ricerca dei « dati immediati », è la filosofia stessa; ed è anche la realtà, l'unica e sola realtà. « In tutta l'estensione del regno animale, dice Bergson, la C. appare come proporzionale alla potenza di scelta di cui l'essere vivente dispone. Essa illumina la zona delle virtualità che circondano l'atto: misura lo scarto tra ciò che si fa e ciò che si potrebbe fare. A guardarla dall'esterno, si potrebbe prenderla per un semplice ausiliario dell'azione, per una luce che illumina l'azione, scintilla fuggevole che scaturirebbe dalla frizione tra l'azione reale e le azioni possibili. Ma bisogna notare che le cose andrebbero ugualmente nella stessa maniera se la C., invece di essere effetto, fosse causa » (*Év. créatr.*, 11ª ediz., 1911, pag. 194-95). E questa è in realtà, secondo Bergson, l'ipotesi vera. « La vita, cioè la *C.* lanciata attraverso la materia, fissa la sua attenzione o sul suo proprio movimento o sulla materia che traversa; e s'orienta così o nel senso dell'intuizione o nel senso dell'intelligenza ». Nella prima direzione la C. si è trovata compressa dal suo involucro e si è ristretta da intuizione ad istinto. Nella seconda direzione, invece, determinandosi come intelligenza, essa si esteriorizza rispetto a se stessa; ma proprio perchè s'adatta agli oggetti esterni, arriva a circolare fra di essi, ad aggirare le barriere che essi le oppongono e ad estendere indefinitamente il suo dominio. « Una volta liberata, essa può d'altronde ripiegarsi all'interno e risvegliare le virtualità di intuizione che ancora sonnecchiano in essa » (*Ibid.*, pag. 197). La C. è quindi il principio creativo della realtà e al tempo stesso manifesta e rivela immediatamente tale realtà all'interno dell'uomo.

Notazioni simili a queste sono così frequenti e ripetute nella filosofia contemporanea, che è inutile richiamarle. Interessa qui fissare le tappe salienti dello sviluppo della nozione in esame; e nella filosofia contemporanea la tappa più importante è costituita dalla fenomenologia di Husserl. Il punto di partenza e il punto di arrivo di tale fenomenologia sono quelli dello spiritualismo, si identificano, cioè, con la C. tradizionalmente intesa come atteggiamento di auto-auscultazione. Husserl parte infatti dal *cogito* cartesiano, cioè dalla considerazione delle esperienze vissute (*Erlebnisse*) « in tutta la pienezza concreta con cui si presentano nella loro concreta connessione — la corrente della C. — e nella quale si unificano grazie alla loro propria essenza » (*Ideen*, I, § 34). Ma per chiarire la natura delle esperienze vissute, cioè della C. in generale, Husserl si avvale della nozione di intenzionalità, di cui già si era servito Brentano per definire il carattere dei fenomeni psichici (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874). L'intenzionalità è il riferirsi o il rapportarsi dell'atto di C. ad *altro*, a qualcosa cioè che non è lo stesso atto di coscienza. Questa nozione (v. INTENZIONALITÀ) definisce, secondo Husserl, la natura stessa della C. in generale, la quale perciò è un *trascendere* che costituisce un rapporto con l'oggetto stesso « in persona » e non già con una sua imagine o rappresentazione. In questo senso il rapporto con l'oggetto non è « psicologico »: non cade dentro la cerchia di una realtà specifica, l'anima, ma è di natura logico-trascendentale, è una possibilità che definisce il modo d'essere della coscienza. La C. in questo senso è, per Husserl, quello che era per Kant: un rapporto con l'oggetto e precisamente un rapporto nel quale l'oggetto stesso *si dà* come tale. Tuttavia per Husserl l'intenzionalità non esaurisce l'essenza della coscienza: la quale è una «corrente di esperienze vissute» (*Erlebnisse*) e coglie se stessa in modo diretto e privilegiato che non ha più nulla da fare con l'intenzionalità. Husserl distingue a questo proposito la percezione immanente e la percezione trascendente. La *percezione trascendente* è quella della cosa nello spazio, che non è mai presente alla coscienza nella sua piena attualità. Da ciò deriva il carattere *in sè* dell'oggetto trascendente: carattere che esprime la possibilità della C. di ritornare sull'oggetto stesso e di identificarlo. Ma appunto perchè legata a questa semplice possibilità, l'esistenza della cosa non è mai necessaria bensì contingente; tutto ciò che della cosa è dato alla percezione trascendente può anche non essere; la percezione trascendente è sempre dubbia (*Ideen*, I, § 46). La *percezione immanente* è invece quella del *cogito* cartesiano, che ha per oggetto le stesse esperienze vissute (ricordare, imaginare, desiderare, ecc.). Queste non sono date alla C. nel modo in cui la cosa è data ai fenomeni soggettivi, cioè attraverso apparizioni, adombramenti, avvicinamenti,

che accennano all'unità trascendente dell'oggetto: è invece caratterizzata dalla sua immediatezza e assolutezza. « La percezione dell'esperienza vissuta, dice Husserl (*Ibid.*, § 44), è la visione diretta di qualche cosa che si dà o che può darsi nella percezione come *assoluta* e non già come l'identità delle apparenze che l'adombrano... Un sentimento non apparisce per adombramenti. Se getto il mio sguardo su di esso ho qualcosa di assoluto, privo di aspetti che potrebbero presentarsi tanto in un modo che in un altro ». La percezione immanente è perciò la sfera della posizione assoluta: implica l'impossibilità di negarne l'esistenza. « Per quanto la mia corrente di C. non venga afferrata che in ristretta misura, per quanto sia sconosciuta nelle parti già scorse o ancora a venire, tuttavia, gettando lo sguardo sul suo effettivo presente e cogliendo me stesso quale puro soggetto di questa vita, necessariamente affermo: io sono, questo vivere è, io vivo: cogito » (*Ibid.*, § 46). Da ciò deriva che mentre l'essere immanente (cioè l'essere della C. riflessa) è *assoluto* nel senso che per esistere non ha bisogno di nulla, l'essere trascendente (cioè il mondo delle cose) è relativo alla coscienza. « L'intero mondo spazio-temporale al quale l'uomo e l'io umano appartengono come singole realtà subordinate è, secondo il suo senso, un essere puramente intenzionale, in quanto ha il senso meramente secondario e relativo di un essere *per* una coscienza. È un essere che la C. pone nelle sue esperienze, che è visibile e determinabile soltanto in quanto rimane identico nella molteplicità delle apparizioni, ma, all'infuori di questo, è un nulla » (*Ibid.*, § 49). Di qui deriva il carattere assoluto o « apodittico » della soggettività, cioè dell'io trascendentale: il quale è autosufficiente nel senso che « alla sua essenza appartiene la possibilità di un'autoprensione, di un'autopercezione » (*Ideen*, II, § 22); e di qui deriva pure la superiorità metafisica dello spirito: « Lo spirito e soltanto lo spirito esiste in se stesso e per se stesso; lo spirito è autonomo e soltanto in questa autonomia può essere trattato in modo veramente razionale e radicalmente scientifico » (*Krisis*, § 345).

Le concezioni della C. che dipendono dalla fenomenologia si possono ordinare in due indirizzi opposti: quello oggettivistico e quello spiritualistico. L'indirizzo spiritualistico assume ancora e sempre come suo tema il *cogito* cartesiano e accentua l'immanenza della coscienza. L'indirizzo oggettivistico accentua il carattere oggettivo del rapporto intenzionale e perciò considera l'oggetto stesso come autenticamente trascendente: al limite, questo indirizzo ténde a fare a meno della stessa nozione di coscienza. All'indirizzo spiritualistico si collegano le dottrine di Jaspers e Sartre. L'analisi esistenziale è per Jaspers l'analisi della coscienza. « L'esserci è la C., dice Jaspers: io ci sono come C. e solo come oggetti di C. le cose sono per me. Tutto ciò che è per me deve entrare nella C. » (*Phil.*, I, pag. 7). E della C. Jaspers ha il concetto proprio della fenomenologia: « La C. non è un essere come quello della cosa, ma è un essere la cui essenza è *di essere diretto a significare l'oggetto*. Questo fenomeno originario, miracoloso quanto in se stesso comprensibile, è stato chiamato intenzionalità ». Ma la C. non è solo diretta all'oggetto, essa si riflette su se stessa ed è quindi anche Autocoscienza. « L'io penso e l'io penso che io penso vanno insieme, sicchè l'uno non sta senza l'altro. Ciò che appare logicamente contraddittorio è qui reale: cioè che l'uno non è come uno ma come due, e tuttavia non diviene due ma grazie alla sua singolarità rimane uno. Questo è il concetto dell'io formale in generale » (*Ibid.*, pag. 8). Jaspers ha così sottolineato il carattere intrascendibile e quasi mistico della C., la quale perciò costituisce l'intero campo della sua speculazione. Analogamente Sartre esplicitamente dichiara che lo studio della realtà umana deve cominciare dal *cogito* (*L'être et le néant*, pag. 127). La C. è in primo luogo *C. di qualche cosa* e di qualche cosa che non è coscienza. Sartre chiama questo qualche cosa l'*in sè*. L'essere in sè non può essere designato che analiticamente, come « l'essere che è ciò che è », espressione che designa la sua opacità, il suo carattere massiccio e statico per cui non è nè possibile nè necessario: *è* semplicemente (*Ibid.*, pag. 33-34). Di fronte a questo essere in sè, la C. è il *per sè* cioè presenza a se stessa (*Ibid.*, pag. 119). La presenza a se stessa implica una scissione, una separazione interna. Una credenza, per es., è come tale sempre C. della credenza; ma per attingerla come credenza occorre separarla dalla C. alla quale è presente. Ma *nulla* c'è o ci può essere che separi il soggetto da se stesso. « La scissione intra-coscienziale è nulla al di fuori di ciò che essa nega e non può aver l'essere che in quanto non la si vede. Questo negativo, che è il nulla d'essere, è insieme un potere nullificante, è il *nulla*. In nessun posto potremmo attingerlo in una simile purezza. Dappertutto, altrove, bisogna in un modo o nell'altro conferirgli l'essere in sè in quanto nulla » (*Ibid.*, pag. 120). Condizionando la struttura della C., il nulla è condizione della totalità dell'essere che è tale solo per la C. e nella coscienza. Ma esso definisce l'essere della C. che è espresso da Sartre dicendo: « L'essere per cui il nulla viene al mondo, dev'essere il suo proprio nulla » (*Ibid.*, pag. 59): il che significa che la C. è il suo proprio nulla in quanto si determina a *non essere* l'in sè a cui si riferisce. Paradossalmente, partendo dalla stessa premessa di Husserl, Sartre giunge alla

conclusione simmetrica e opposta. Per lui come per Husserl la C. nella sua percezione immanente, cioè nel suo atto di auto-riflessione, è tutto, è l'assoluto. Ma per la sua scissione interna come negazione dell'in sè, essa è il nulla stesso. Questa conclusione è così poco adatta ad esprimere o a comprendere i fenomeni relativi alla C. come quella di Husserl.

Dall'altro lato Hartmann e Heidegger presentano l'alternativa oggettivistica dell'interpretazione della C. come intenzionalità. Hartmann ritiene che la nozione di una « C. aperta » che penetri senza limiti nel mondo delle cose è falsa. La C. è essenzialmente chiusura, le cose non entrano mai in essa, ma ne rimangono al di là, anche se sono conosciute. « La C. non *ha* cose ma rappresentazioni, concezioni, imagini delle cose; e queste possono coincidere o no con le cose, cioè esser vere o non vere. Da ciò consegue che la conoscenza non è un semplice atto di C., come il rappresentare o il pensare, ma un *atto trascendente*. Un atto simile s'attacca al soggetto soltanto con una sua parte, con l'altra ne sporge fuori; con quest'ultima s'attacca all'esistente che, per il suo tramite, diviene oggetto. La conoscenza è relazione tra un soggetto e un oggetto esistente. In questa relazione l'atto trascende la C. » (*Systematische Philosophie*, § 11). In tal modo la C. perde la sua supremazia e il suo carattere di cerchio incantato dal quale non si possa saltar fuori. La conoscenza è, per Hartmann, a tutti gli effetti, il trascendimento della C. verso un oggetto che esiste indipendentemente da essa. La C. perde anche il suo carattere d'infallibilità e lo perde la C. storica, la C. collettiva. Questa non è mai adeguata a se stessa, come sarebbe se fosse quella di uno Spirito assoluto. Lo spirito storico il più delle volte rivela la propria natura quando è già passato. « Esso non appare più alla sua propria C. ma ad un'altra. Alla sua si nasconde dietro a ciò che essa sa di lui » (*Ibid.*, § 19). Sulla stessa linea, ma più radicalmente, Heidegger ha realizzato un'analisi dell'esistenza umana che prescinde completamente dal termine e dalla nozione tradizionale di C. (*Bewusstsein*). Dall'altro, ha utilizzato e interpretato la nozione di C. morale (*Gewissen*), cioè della « voce della C. ». L'eliminazione della nozione tradizionale di C. è dovuta all'uso che Heidegger ha fatto della nozione di *trascendenza* nell'analisi del rapporto dell'uomo col mondo. La trascendenza non è per l'uomo un comportamento tra gli altri possibili, è piuttosto l'essenza stessa della sua soggettività; e il termine verso cui l'uomo trascende è il mondo, che in questo caso designa non già la totalità delle cose naturali o la comunità degli uomini, ma piuttosto la struttura relazionale che caratterizza l'esistenza umana come trascendenza. Trascendere verso il mondo significa fare del mondo stesso il *progetto* dei possibili atteggiamenti e delle possibili azioni dell'uomo; ma in quanto è tale progetto, il mondo ricomprende in sè l'uomo che si trova « gettato » in esso e sottoposto alle sue limitazioni. « La trascendenza, dice Heidegger, esprime il progetto del mondo in tal maniera che *Ciò-che-progetta* è dominato dalla realtà che esso trascende ed è già accordato con essa » (*Vom Wesen des Grundes*, III). Contemporaneamente la trascendenza costituisce anche il *se stesso* proprio dell'uomo, cioè l'identità del singolo uomo esistente. « Nella trascendenza e attraverso di essa è possibile distinguere nell'interno dell'esistente e decidere chi e come uno è Stesso e ciò che non lo è » (*Ibid.*, II). Il rapporto dell'uomo con se stesso e col mondo, descritto in termini di trascendenza, cessa di avere i caratteri tradizionali della C. (chiusura in se stessa, immediatezza, auto-riflessione, ecc.): sicchè Heidegger può fare a meno perfino del termine di coscienza. In un senso più tradizionale è adoperata invece da lui la nozione di « voce della C. ». Questa è intesa come un rapporto intrinseco dell'Esserci dell'uomo; e precisamente come un rapporto per cui l'uomo è richiamato indietro dall'esistenza anonima e banale del « si dice », « si fa », ecc., al suo proprio e autentico « poter essere », cioè alla sua possibilità costitutiva ultima, l'essere-per-la-morte. « A che l'essere viene richiamato? al suo proprio se Stesso. Non quindi a qualcosa cui l'Esserci, nell'essere-assieme pubblico, conferisca valore e urgenza di possibilità o di fuga e neppure a ciò che esso ha afferrato, a cui si è dedicato, di cui si è reso padrone. L'Esserci rapportato a se stesso e agli altri nel quadro della mondità viene *oltrepassato* in questo richiamo » (*Sein und Zeit*, § 56). Perciò l'esserci che comprende questo richiamo « ubbidisce alla più propria possibilità della sua esistenza. Egli ha scelto se stesso » (*Ibid.*, § 58). Anche qui dunque dove dovremmo trovare un rapporto inter-coscienziale c'è un rapporto di trascendenza.

L'analisi esistenziale di Heidegger è stato un grave colpo al primato metafisico della C., così tenacemente affermato dalla filosofia moderna e contemporanea. Non solo quest'analisi non fa uso del termine o della nozione di C., ma anche la distinzione fra « interno » ed « esterno », tra ciò che è « nella » e ciò che è « fuori » della C., diventa priva di senso. Tuttavia il caso di Heidegger non è isolato nella filosofia contemporanea. Il naturalismo strumentalistico e il positivismo logico giungono alla stessa negazione del concetto tradizionale di coscienza. Dewey ignora perfino questo significato che, come si è visto, non è quello di una qualità psichica ma piuttosto quello di un atteggiamento riflesso, l'atteggiamento del ritorno a se stesso o

della riflessione su di sè. Egli intende per C. la semplice consapevolezza: « l'essere sveglio, vigile e attento al significato degli eventi presenti, passati o futuri ». Questa consapevolezza non è, come vuole il realismo, una specie di luce che illumina ora questa ora quella parte di un campo dato, nè, come vuole l'idealismo, una forza che modifica gli eventi. È piuttosto « quella fase di un sistema di significati che, ad un dato tempo, subisce un raddrizzamento di direzione, una trasformazione transitiva ». Il sistema dei significati è quello che Dewey chiama *spirito* (v.) ed è una formazione sociale. La C. è il punto focale in cui tale sistema entra in crisi o subisce una trasformazione. « Lo spirito è contestuale perchè esistente; la C. è focale e transitiva. Lo spirito è per così dire strutturale e sostanziale, è lo sfondo o il primo piano costante; la C. è percettiva, è un processo, una serie di *qui* ed *ora*. Lo spirito è una costante luminosità; la C. è intermittente, una serie di sprazzi di varia intensità » (*Experience and Nature*, pag. 260 seguenti). La condizione della C. è il dubbio, cioè il senso di una situazione indeterminata, sospesa, che urge verso la determinazione e il riadattamento. L'idea, che costituisce l'oggetto della C., che anzi è la C. stessa nella sua chiarezza e vivacità, non è che la previsione e l'annuncio della direzione in cui il mutamento o il riadattamento è possibile; perciò Dewey dice che in un mondo che non avesse instabilità ed incertezza, la vacillante fiamma della C. si spegnerebbe per sempre (*Ibid.*, pag. 351 sgg.). La C. è così ridotta ad una consapevolezza funzionale, cioè all'insorgenza di idee e direttive che servono a rettificare una situazione determinata. In questo modo essa non è legata all'introspezione o ad una particolare auscultazione interna o comunque a un atteggiamento di « ritorno a se stesso ». Ma il fato della C. nella filosofia contemporanea sembra compiersi con l'analisi che Ryle ha istituito di essa o per meglio dire delle espressioni linguistiche in cui il concetto ricorre (*The Concept of Mind*, 1949). La tesi di Ryle è che nessuno degli usi che i termini « C. » e « cosciente » hanno nel linguaggio corrente autorizza a considerare la C. stessa come una specie di auto-luminosità o fosforescenza che accompagni certe operazioni dell'uomo; e che pertanto la C. intesa in questo senso è un mito. Tutto ciò che si può dire è che « di solito sappiamo ciò di cui ci stiamo occupando senza che però sia necessario ricorrere alla storia della fosforescenza per spiegare come; che questo sapere non implica un incessante atto di censura o esame del fare e del sentire, ma solo una propensione *inter alia* a esprimerli, se e quando ci va di farlo; che questo sapere non richiede che ci si debba imbattere in alcun evento di natura spettrale » (*Ibid.*; trad. ital., pag. 164) cioè in quella realtà « anima » che si suppone immanente al meccanismo corporeo (v. ANIMA). La C. non è un accesso privilegiato alla conoscenza dell'anima o alla conoscenza di sè. « Di me stesso posso scoprire le stesse cose che del prossimo e con metodi non dissimili. Le differenze che sussistono nella fornitura dei dati richiesti rendono diverso il grado delle mie conoscenze ma non sempre in favore di quella di sè. Per certi importanti rispetti, mi è più facile accertare le medesime cose di te che di me stesso; per certi altri avviene l'opposto. Ma ciò solo in pratica, chè in linea di principio Tizio viene a sapere di sè come di Caio. Con la speranza in un accesso privilegiato, se ne va anche l'isolazionismo teoretico-conoscitivo; perdiamo insieme il dolce e l'amaro del solipsismo » (*Ibid.*; trad. ital., pag. 157-58). Il fatto principale addotto a sostegno di questa tesi è che gli errori sono frequenti nel giudizio sui propri stati mentali: il che sarebbe ovviamente impossibile se la C. fosse quell'immediato e infallibile rapporto con sè, che si pretende che sia. La conclusione è evidentemente la negazione della C. in favore di una « conoscenza di sè » che è così poco privilegiata, diretta e infallibile come la conoscenza di qualsiasi altra cosa.

Il declino della nozione di C. nella filosofia contemporanea è uno dei segni più evidenti di una nuova impostazione del problema dell'uomo. Elaborata dalla filosofia alessandrina, questa nozione servì dapprima ad esprimere l'orgoglioso isolamento del sapiente il quale, come dice Plotino, trae tutto da se stesso e così non ha bisogno delle cose nè degli altri uomini per conoscere e vivere. I rapporti col mondo sono per il sapiente dell'età alessandrina, accidentali e secondari: la verità e la realtà, egli le trova in se stesso. Il Cristianesimo si è avvalso dello stesso concetto per sottolineare l'indipendenza del giudizio morale da ogni circostanza esterna e la sua dipendenza solo da un principio o realtà che nulla mutua dalle cose e dagli uomini, perchè è Dio stesso. La filosofia moderna si è avvalsa dello stesso principio da Cartesio in poi come strumento di dubbio e di liberazione. Essa vi ha attinto anche « testimonianze » di verità prime o assolute o inderivabili; e di « dati ultimi » od originari: se ne è servito, cioè, per erigere pesanti edifici dogmatici, poggianti sulla base fragilissima di una nozione storicamente derivata ma assunta come struttura reale od originaria. Questo tuttavia è stato solo il lato più appariscente dell'uso della nozione di coscienza. Non bisogna dimenticare che, da Cartesio in poi, questa nozione è servita a introdurre dubbi, a impostare problemi, a suscitare opposizioni o ribellioni a credenze o sistemi di credenze istituzionalmente stabiliti. L'ap-

pello alla C. è servito molto spesso a presentare ideali o regole morali non ancora accettate dalla morale corrente e tuttavia destinate a soppiantarla; a sostenere l'insurrezione e la lotta contro l'autorità costituita; a mostrare il carattere incerto e problematico di molte credenze e costruzioni metafisiche. Già a Cartesio servì per mettere in discussione alcune certezze tradizionali, per es., quella dell'esistenza di un «mondo esterno» e a iniziare ricerche scientifiche e filosofiche di grande importanza. Lo stesso scetticismo di Hume è uno dei risultati cui condusse la nozione di C., giacchè nacque dal presupposto che l'uomo non disponga di altro se non di impressioni e idee, cioè di oggetti immediati di C., e che, per quanto si slanci col pensiero, «non farà mai un passo al di là di se stesso» (*Treatise*, I, 2, 6). Posto ciò, il declino della nozione di C. nella filosofia contemporanea è dovuto alle seguenti condizioni: 1° la formazione, in vari campi di ricerca, di *tecniche di accertamento e di controllo*, alle quali, più che alla testimonianza intima, sono oggi affidate le istanze negative e limitative della critica; 2° la conseguente diffidenza contro certezze che si pretendono infallibili e dirette, ma che sono private e incomunicabili e si manifestano spesso contrastanti l'una con l'altra; 3° l'abbandono definitivo dell'ideale dell'isolamento dell'uomo dal mondo e della credenza nella struttura solitaria della realtà umana: cioè la rinunzia a comprendere l'uomo nei suoi modi d'essere e nei suoi comportamenti effettivi facendo astrazione dai suoi rapporti con le cose naturali e con gli altri uomini e considerandolo chiuso in se stesso dal cerchio insorpassabile della coscienza.

**COSCIENZA INFELICE** (ted. *Unglückliches Bewusstsein*). Una delle più famose figure della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Essa rappresenta l'interpretazione che Hegel dà della filosofia dell'età medievale. In questa, Hegel vede lo sbocco dello Scetticismo e dello Stoicismo in quanto tali correnti rimangono impigliate in una contraddizione: la contraddizione tra l'affermare e il negare, che vogliono mantenere come due termini esterni riuscendo soltanto ad «un litigio da ragazzi testardi, dei quali l'uno dice *a* quando l'altro dice *b*, per dire *b* quando l'altro dice *a*». La contraddizione propria dello scetticismo diventa drammatica nell'età medievale come contrasto tra due C., una *immutabile* che è quella divina, l'altra *mutevole* che è quella umana. Questo contrasto costituisce la C. infelice che è «la C. di sè come dell'essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione». L'infelicità della C. consiste quindi nel fatto che la C. non riconosce se stessa come unità di queste due C. e perciò non si identifica con la C. immutabile. La *devozione* è un primo tentativo di superare la contraddizione subordinando la C. mutevole alla C. immutabile, dalla quale la prima pretende di ricevere ogni cosa come un dono gratuito. Il culmine della devozione è l'*ascetismo* in virtù del quale la C. riconosce l'infelicità e la miseria della carne e ténde a liberarsene, unificandosi con la C. immutabile (cioè con Dio). Ma con questa unificazione finisce il ciclo della C. infelice perchè riconoscendosi come C. immutabile, la C. stessa si è riconosciuta per quella che è, cioè come Spirito o «Soggetto assoluto» (*Phänom. des Geistes*, I, IV, B; trad. ital., pag. 185 sgg.). Questa figura esprime bene il principio stesso della filosofia hegeliana secondo il quale la realtà è la C. come sostanza razionale infinita, onde C. «pacificata» o «felice» è soltanto quella che si è riconosciuta come totalità della realtà.

**COSCIENZA IN GENERALE** (ted. *Bewusstsein überhaupt*). Termine adoperato per la prima volta da Kant per indicare il complesso delle «funzioni logiche» che sono comuni a tutte le coscienze empiriche, nonostante le diversità individuali di tali coscienze (*Crit. R. Pura*, § 20). La C. in generale è perciò identica con quella che Kant altrove chiama appercezione pura o semplicemente C. e nella *Antropologia* (I, § 7, Annotazione) anche «C. discorsiva o riflessa». Il termine ricorre più frequentemente nei *Prolegomeni*. «A fondamento del giudizio di esperienza sta l'intuizione della quale ho C., cioè la percezione (*perceptio*) che è tutta cosa del senso. Ma in secondo luogo vi concorre anche il giudizio (che è cosa del solo intelletto). Ora questo giudizio può essere di due specie, secondo che io confronto semplicemente le percezioni e le collego in una C., nella C. del mio stato, oppure le collego in una *C. in generale*» (*Prol.*, § 20). Nella filosofia contemporanea il termine è usato per indicare la C. nel suo significato più generale, cioè in quanto distinta dal significato ristretto e specifico di C. come C. chiara e distinta o C. riflessa. Così per Husserl la C. in generale è l'esperienza vissuta (*Erlebnis*) (*Ideen*, I, § 42). Per Jaspers, è la soggettività come condizione di ogni possibile oggetto. «Come C. in generale, io sono la soggettività, per la quale gli oggetti sussistono come la realtà degli oggetti e come universalmente validi» (*Phil.*, I, pag. 13).

**COSCIENZIALISMO** (ingl. *Conscientialism*; franc. *Conscientialisme*; ted. *Konscientialismus*). Il termine fu probabilmente creato da Külpe (*Die Realisierung*, 1912) per indicare la dottrina che riduce la realtà ad oggetto di coscienza. In questo senso il termine equivarrebbe a idealismo. Più comunemente si parla oggi di C. a proposito di dottrine che facciano della coscienza il punto di partenza della filosofia: cioè che considerino come còmpito della filosofia o metodo di essa l'intro-

spezione o la riflessione su di sè o la riflessione interna o l'esperienza interna: tutte cose che dicono lo stesso che coscienza.

**COSMICO, CONCETTO** (ted. *Weltbegriff*). Kant ha chiamato con questo nome «il concetto che verte su ciò che interessa necessariamente ognuno» come, ad es., quello della filosofia come guida della vita; in contrapposto al «concetto scolastico» (*Schulbegriff*) che interessa solo chi mira all'acquisto di speciali abilità (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, III, nota).

**COSMO** (gr. κόσμος). Il mondo in quanto ordine (cfr. PLAT., *Gorg.*, 508 a; ARIST., *Met.*, I, 3, 984 b 16). Secondo Diogene Laerzio, furono i Pitagorici per primi a chiamare C. il mondo; ma egli stesso nota che Teofrasto attribuiva a Parmenide e Zenone ad Esiodo la stessa cosa (DIOG. L., VIII, 48). La parola viene usata indifferentemente in luogo di mondo e la nozione relativa costituisce una delle interpretazioni fondamentali della nozione di mondo. Jaspers soltanto ha stabilito una distinzione tra mondo e C.: il C. è l'imagine del mondo che ciascun io si forma, ma per ciò stesso non è il mondo come somma totale di tutte le cose e gli io esistenti, cioè come totalità onnicomprendente (*Phil.*, I, pag. 79-80) (v. MONDO).

**COSMOGONIA** (gr. κοσμογονία; ingl. *Cosmogony*; franc. *Cosmogonie*; ted. *Kosmogonie*). Il mito o la dottrina concernente l'origine del mondo. (v. COSMOLOGIA; TEOGONIA).

**COSMOLOGIA** (lat. *Cosmologia*; ingl. *Cosmology*; franc. *Cosmologie*; ted. *Kosmologie*). Così Wolff e con lui la filosofia tedesca del '700 chiamò la filosofia della natura. Wolff definì la C. come «la scienza del mondo o dell'universo in genere, in quanto è un ente composto e modificabile»; e la divise in una parte scientifica e in una parte sperimentale (*C. generalis*, 1731, § 1, 4); parti che Baumgarten a sua volta chiamò C. razionale e C. empirica (*Met.*, § 351). Questa terminologia fu accettata da Kant che intese per «idea cosmologica» l'idea del mondo come «totalità assoluta delle cose esistenti» (*Crit. R. Pura*, Dial., cap. II, sez. I). Da Kant in poi s'intende quindi per C. non già la scienza della natura e neppure l'intera filosofia della natura, ma soltanto quella parte della filosofia o della scienza della natura che ha per oggetto l'idea del mondo o cerca di determinare le caratteristiche generali dell'universo nella sua totalità. Si possono distinguere quattro fasi della C. a partire dal momento in cui furono abbandonati i tentativi schiettamente mitici delle *teogonie* (cfr. M. K. MUNITZ, *Theories of the Universe*, Glencoe, Ill., 1957) e precisamente: 1° la fase di passaggio dal mito alla speculazione; 2° la fase classica della C. geocentrica e finitistica; 3° la C. moderna eliocentrica; 4° la fase contemporanea caratterizzata da varie alternative di interpretazione.

1° La prima fase è caratterizzata dall'abbandono del mito e dal tentativo di trovare una spiegazione razionale o naturale del mondo. È la fase rappresentata dalla filosofia presocratica. I Pitagorici ebbero in questo campo i maggiori meriti perchè: *a*) intesero l'universo come un *cosmos* (v.), cioè come un ordine oggettivo, esprimibile nel linguaggio della matematica cioè in termini di figura e di numero; *b*) con Filolao (v secolo a. C.) rigettarono per primi la concezione geocentrica, ritenendo che la Terra stessa e tutti gli altri corpi celesti si muovano intorno a un fuoco centrale detto *Hestia* e presentando così la prima dottrina eliocentrica, che fu più tardi difesa da Eraclide Pontico e Aristarco di Samo (sec. III a. C.).

2° La seconda fase è quella dell'astronomia classica e della filosofia della natura di Platone e Aristotele. Essa è caratterizzata dal consolidarsi della concezione geocentrica del mondo attraverso l'opera di Eudosso (sec. IV a. C.), Ipparco (secolo II a. C.) e Tolomeo (sec. II d. C.) e dalla concezione finitista e qualitativa della natura propria di Aristotele. Aristotele infatti ritenne che il mondo è necessariamente finito perchè perfetto; e stabilì come tratto fondamentale di esso la divisione in due parti qualitativamente diverse: il cielo composto di etere, sostanza ingenerabile e incorruttibile che si muove solo di movimento circolare (v. CIELO); e i corpi sublunari composti dai quattro elementi che si muovono dal centro o verso il centro della Terra (v. FISICA). Questa concezione rimase dominante nel Medioevo.

3° La terza fase s'inizia sul finire del Medioevo, quando la concezione classica fu messa in dubbio da Ockham che riconosceva la possibilità dell'infinità del mondo e dell'esistenza di più mondi (*In Sent.*, I, d. 44, q. 1); e nel contempo negava la diversità tra la sostanza celeste e la sostanza sublunare (*Ibid.*, II, q. 22). Le possibilità lasciate aperte da Ockham venivano trasformate in affermazioni risolute nel secolo successivo, per opera di Cusano (*De Docta Ignorantia*, 1440) e si univano (come il finitismo aristotelico si era unito con l'astronomia geocentrica) con l'astronomia eliocentrica di Copernico e di Keplero nella nuova concezione del mondo che veniva esposta e difesa da Galilei (sec. XVII). Giordano Bruno ribadiva, da un punto di vista filosofico, la connessione più stretta tra l'infinità del mondo e la nuova astronomia eliocentrica. La fisica di Newton rappresenta l'espressione della struttura matematica di un mondo così concepito; e proprio sulla base di questa fisica Kant tentò, per primo, nella sua *Teoria dei cieli* (1755) una cosmogonia scientifica che presentava

l'ipotesi di una formazione dell'intero universo a partire da una nebulosa primitiva e sulla base delle leggi della fisica newtoniana. Laplace più tardi presentava in forma più rigorosa la stessa ipotesi limitata al sistema solare (*Esposizione del sistema del mondo*, 1796) e riteneva di aver dimostrato che il mondo non è che una gigantesca macchina, retta da rigorose leggi matematiche. Questa fase cosmologica culmina quindi col trionfo del meccanismo, di cui i cieli sembrano rappresentare il più cospicuo esempio.

4º La quarta fase della C. è cominciata nella seconda decade di questo secolo ed è dovuta all'uso dei nuovi strumenti ottici e concettuali di cui si comincia a disporre in questo periodo. L'uso dei grandi telescopi e la teoria della relatività di Einstein sono stati i fattori fondamentali di questa trasformazione. In uno scritto del 1917, *Considerazioni sull'universo come un tutto*, Einstein proponeva per la prima volta una radicale riforma della concezione del mondo che si era venuta formando a partire dal Rinascimento e che sembrava oramai stabilita: proponeva cioè di considerare l'universo non più come infinito ma come finito e tuttavia *non limitato* (come non è limitato un anello senza castone, che si può far girare illimitatamente). Einstein considerava perciò lo spazio dell'universo come uno spazio curvo e precisamente ellittico, nel quale una linea retta, sufficientemente prolungata, ritornerebbe su se stessa e finirebbe per chiudersi. Le proprietà geometriche dello spazio sarebbero in questo caso determinate dalla materia, giacchè dalla densità della materia dipenderebbe il grado di curvatura dello spazio. Dall'altro lato, le osservazioni di Hubble, rese possibili dall'uso del telescopio di cento pollici, consentivano di risolvere il problema della natura delle nebulose permettendo di riconoscerle come sistemi galattici indipendenti e non come parti della nostra propria galassia. Hubble stabilì due fatti di grande importanza. Il primo è che le nebulose extra-galattiche sono distribuite attraverso lo spazio in maniera uniforme e omogenea. Il secondo è che gli spettri di queste galassie mostrano uno spostamento verso il rosso, spostamento tanto maggiore quanto le galassie sono più lontane. Questo secondo fatto è comunemente interpretato nel senso che le galassie si allontanino da noi e nello stesso tempo l'una dall'altra con una velocità tanto maggiore quanto più lontane esse sono (EDWIN HUBBLE, *The Realm of the Nebulae*, 1936). Questo fatto o meglio questa interpretazione del fatto dello spostamento verso il rosso dello spettro delle galassie ha condotto ad abbandonare i modelli *statici* dell'universo, come quello di Einstein cui si è accennato e di De Sitter (cfr. di quest'ultimo *Kosmos*, 1932) in favore di modelli dinamici, fondati sulla nozione di « espansione » dello spazio. Eddington e Lemaitre hanno contribuito in misura eminente allo sviluppo e alla diffusione del modello dell'*universo in espansione* (A. S. EDDINGTON, *The Expanding Universe*, 1933; G. LEMAITRE, *The Primeval Atom: An Essay on Cosmogony*; trad. ingl., 1950). La differenza tra i vari modelli dell'universo è espressa dallo stesso Eddington in questi termini: « A un estremo abbiamo l'universo di Einstein senza movimento e perciò in equilibrio. Poi a misura che procediamo lungo la serie, abbiamo modelli d'universo che mostrano una sempre più rapida espansione finchè, all'altro estremo della serie, giungiamo all'universo di De Sitter. La proporzione dell'espansione cresce lungo la serie mentre la densità diminuisce; l'universo di De Sitter è il limite in cui la densità media della materia celeste si avvicina a zero. La serie degli universi in espansione allora finisce, non perchè l'espansione diventi troppo rapida ma perchè non c'è più niente che possa espandersi » (*The Expanding Universe*, 2, § 4). Ma il modello di Einstein non combaciava del tutto con le osservazioni astronomiche: esso era troppo piccolo per rappresentare l'universo reale. Il modello di De Sitter soddisfaceva le equazioni solo in base all'assunzione che lo spazio fosse vuoto e che non vi fosse materia affatto. Perciò il modello di Lemaitre è rimasto per alcuni anni quello a cui si è fatto più frequente riferimento.

Dopo la seconda guerra mondiale, la C. ha subito una nuova svolta. I matematici inglesi Herman Bondi e Thomas Gold proposero nel 1949 un nuovo modello dell'universo assumendo il loro punto di partenza dal paradosso su cui si era fermato più di un secolo prima l'astronomo tedesco Olbers. Il paradosso è questo: se le stelle sono distribuite uniformemente nello spazio e se lo spazio è infinito, perchè non siamo accecati dalla loro luce? Non dovrebbe ogni punto di un universo infinito ricevere un'infinita somma di luce? Nel formulare questo paradosso Olbers partiva dall'assunzione che il carattere generale dell'universo è lo stesso non solo in tutti i luoghi ma anche in tutti i tempi. Proprio da questa assunzione partono Bondi e Gold. Essa implica che l'apparenza di una qualsiasi regione dell'universo è stata nel passato e sarà sempre nel futuro quella che è al presente. Ora il solo modo di conciliare questo postulato col movimento di recessione delle galassie (dimostrato dallo spostamento del loro spettro verso il rosso) è di ammettere che nuove galassie si formano continuamente per compensare la dispersione delle vecchie. Ma se nuove galassie si formano continuamente, ciò vuol dire che continuamente nuova materia si crea nello spazio. Bondi e Gold calcolarono che la creazione di

nuova materia deve procedere nella proporzione di un atomo di idrogeno per ogni litro dello spazio intergalattico ogni miliardo di anni (di BONDI vedi ora « Theories of cosmology », in *The Advancement of Science*, 1955, n. 45). Queste idee furono sùbito riprese dall'astronomo inglese Fred Hoyle che modificò le equazioni di Einstein della relatività generale in modo che esse permettano la continua creazione della materia nello spazio (*The Nature of the Universe*, 1950).

Al momento in cui fu formulata, questa dottrina aveva il vantaggio di togliere ogni importanza al disaccordo degli astronomi sull'*età* dell'universo, eliminando il problema stesso cui la determinazione dell'età risponde. Difatti se la creazione è continua e se le nuove galassie nascono continuamente nell'universo, questo dev'essere popolato da galassie di tutte le età. L'uso di telescopi ancora più potenti ha ultimamente eliminate le discrepanze circa la valutazione dell'età dell'universo, che è stata fissata a circa cinque bilioni di anni. Ciò ha persuaso alcuni astronomi ad ammettere un modello dell'universo non statico come quello di Bondi e Hoyle, ma « evoluzionistico » per il quale si ammette che l'universo si sia evoluto dallo stato primitivo di gas altamente compresso e caldissimo allo stato attuale che presenta stelle, galassie e materia. Questa teoria ammette all'origine dell'universo un evento catastrofico, unico per le condizioni in cui si svolse (G. GAMOW, « Modern Cosmology », in *Scientific American*, 1954, n. 3; D. W. SCIAMA, « Evolutionary Processes in Cosmology », in *The Advancement of Science*, 1955, n. 54).

Per quanto queste concezioni pretendano di essere puramente scientifiche, non intendano affatto di essere un ritorno alla vecchia C. finalistica e trattino la creazione come un semplice « fatto » di cui si può stabilire matematicamente l'entità media, è chiaro che esse si fondano su alcuni presupposti poco giustificabili. Lasciando da parte che l'espansione dell'universo viene ammessa interpretando lo spostamento verso il rosso dello spettro delle galassie come la recessione delle galassie stesse (non si può escludere che quel fatto possa avere altre interpretazioni), il postulato dell'uniformità dell'universo nel tempo, oltre che nello spazio, non è che una espressione camuffata della vecchia idea del mondo come totalità assoluta dei fenomeni. Quel postulato infatti non è verificabile nè falsificabile e non può essere tradotto in enunciati controllabili: esso pertanto non fa che esprimere l'idea del mondo come « totalità assolutamente omogenea »: un'idea non meno metafisica della « incorruttibilità dei cieli » di aristotelica memoria (cfr. le importanti osservazioni di M. K. MUNITZ, *Space, Time and Creation*, Glencoe, Ill., 1957).

**COSMOLOGICA, PROVA** (ingl. *Cosmological Argument*; franc. *Preuve cosmologique*; tedesco *Kosmologischer Beweis*). Così fu chiamata dalla filosofia tedesca del '700 la prova dell'esistenza di Dio che S. Tommaso chiamava *ex parte motus* (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3) e che la tradizione scolastica aveva desunto dalla *Fisica* (VII, 1) e dalla *Metafisica* (XII, 7) di Aristotele (v. DIO, PROVE DI).

**COSMOPOLITISMO** (ingl. *Cosmopolitism*; franc. *Cosmopolitisme*; ted. *Kosmopolitismus*). La dottrina che ténde a negare l'importanza delle divisioni politiche e a vedere nell'uomo, o almeno nel sapiente, un « cittadino del mondo ». « Cosmopolita » rispose di essere Diogene *il Cinico* a chi gli chiedeva di dove fosse (DIOG. L., VI, 63). Oltre che dai Cinici il C. fu difeso nell'antichità dagli Stoici. « Consideriamo tutti gli uomini, diceva Zenone, connazionali e concittadini; sia una la vita e il mondo come un gregge tutto unito, allevato con una legge comune » (PLUT., *De Alex. virt.*, I, 6, 329). Il C., come ideale diverso dall'universalismo ecclesiastico, fu condiviso anche da Leibniz (*Scritti politici*; scelta e trad. it. di V. Mathieu, pag. 141-42) e venne ripreso dall'Illuminismo. Kant lo considera un *principio regolativo* del progresso della società umana verso l'integrazione universale e quindi come « il destino del genere umano, giustificato da una tendenza naturale in tal senso » (*Antr.*, II e).

**COSMOTEOLOGIA.** V. TEOLOGIA, 2.

**COSTANTE** (ingl. *Constant*; franc. *Constant*; ted. *Konstante*). Termine derivante dalla matematica nella quale designa quella variabile dipendente il cui valore non varia col variare della variabile indipendente (v. FUNZIONE). In generale si chiama costante ogni uniformità, d'importanza rilevante, che possa essere riscontrata in un campo qualsiasi. In fisica tali uniformità si chiamano C. quando possono essere espresse da numeri (cfr. B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Phil.*, 18; trad. ital., pag. 223 sgg.). Nella logica contemporanea, il significato del termine si modella su quello matematico. Come in matematica la C. è, semplicemente, il nome proprio di un numero, così in logica il termine C. viene adoperato per indicare un nome proprio che abbia denotazione. La *variabile* è un simbolo che, invece di avere la denotazione singola della C., è la possibilità di diversi *valori*. Il limite entro cui tali valori possono mutare si chiama il *rango* della variabile. Carnap ha osservato che per designare le varie specie di C. e di variabili si può far riferimento o al loro valore di espressione, come quando si dice « variabile enunciativa » o « variabile predicato », ecc.; o, come accade più frequentemente, ai loro valori o designati, come quando si dice « variabile proposizionale », « variabile individuale », « variabile nume-

rica », ecc. (*Introduction to Semantics*, § 37) (vedi FUNZIONE; NOTAZIONE).

**COSTITUTIVO** (gr. συστατικός; lat. *Constitutivus*; ingl. *Constitutive*; franc. *Constitutif*; ted. *Konstitutiv*). 1. Nella logica antica e medievale questo aggettivo fu riferito alla *differenza* (v.) la quale è detta costitutiva rispetto alla specie e *divisiva* rispetto al genere: per es., la differenza « ragionevole », nella definizione dell'uomo come « animale ragionevole », costituisce la specie umana ma divide il genere animale in due parti, quello ragionevole e quello non ragionevole (PORFIRIO, *Isag.*, 10; PIETRO ISPANO, *Summul. Log.*, 2.12; JUNGIUS, *Logica*, I, 2, 45, ecc.).

2. Da Kant il termine fu adoperato per designare ciò che condiziona la realtà degli oggetti fenomenici. Le intuizioni pure (spazio e tempo) e le categorie sono costitutive in questo senso perchè condizionano ogni oggetto possibile di esperienza. Le idee della ragion pura hanno invece soltanto un uso *regolativo*: cioè « quello di indirizzare l'intelletto a un certo scopo in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole convergono in un punto; il quale — sebbene non sia altro che un'idea (*focus imaginarius*) cioè un punto da cui in realtà non muovono i concetti dell'intelletto essendo esso fuori dei limiti dell'esperienza possibile — serve non di meno a conferir loro la maggior unità con la maggiore estensione » (*Crit. R. Pura*, Appendice alla Dialettica trascendentale) (v. IDEA). In un senso analogo, Husserl adopera la parola « costituzione » quando parla, ad es., dei « problemi della costituzione dell'oggettività della coscienza ». Tali problemi consistono infatti nel vedere come « le modalità fondamentali di una coscienza possibile » condizionino o, come Husserl dice, *predeterminino* « tutte le possibilità (e le impossibilità) dell'essere che è oggetto della coscienza stessa (*Ideen*, I, § 86). A sua volta Carnap ha chiarito il concetto di costituzione dal punto di vista logico-linguistico, con quello di riconducibilità. Un oggetto o concetto si dice riconducibile ad uno o più altri oggetti se gli enunciati che concernono il primo si lasciano trasformare in enunciati che concernono il secondo. In tal caso si può dire che il primo oggetto è « costituito » dagli altri (*Der logische Aufbau der Welt*, § 2). La parola è entrata a far parte del linguaggio comune: si dice che ha carattere o funzione C. tutto ciò che entra a condizionare in un modo qualsiasi un oggetto qualsiasi.

**COSTITUZIONE.** V. COSTITUTIVO.

**COSTRUTTO** (ingl. *Construct*). C. o costruzione logica è termine usato frequentemente da scrittori anglosassoni per indicare entità, la cui esistenza si ritiene confermata dalla conferma delle ipotesi o dei sistemi linguistici in cui ricorrono, ma non è mai direttamente osservabile o direttamente inferita da fatti osservabili. Il termine è entrato nell'uso dacchè Russell enunciò il principio: « Dovunque è possibile, occorre sostituire costruzioni logiche alle entità inferite » (*Mysticism and Logic*, 1918, pag. 155). I C. sono dotati di quella che è stata chiamata esistenza *sistemica* cioè del modo di esistenza proprio di un'entità le cui descrizioni sono *analitiche* nell'àmbito di un sistema di proposizioni; mentre le entità inferite avrebbero esistenza *reale* cioè il modo d'esistenza attribuito a un'entità cui può essere riferita una proposizione sintetica vera (cfr. L. W. BECK, *Constructions and Inferred Entities*, in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 369). I C. dovrebbero compiere tutte le funzioni delle entità inferite cioè: 1° riassumere i fatti osservati; 2° costituire un oggetto ideale per la ricerca cioè promuovere il progresso dell'osservazione; 3° costituire la base per la previsione e la spiegazione dei fatti (*Ibid.*, pag. 371). Una convalidazione empirica indiretta dei C. è tuttavia possibile. « La definizione di un C. empirico, dice Bergmann, per es., di *campo elettrico* fornisce sempre le istruzioni per mettere a prova, cioè per determinare la verità o falsità delle asserzioni nelle quali il C. ricorre: per es., ' C'è un campo elettrico nelle vicinanze dell'oggetto *B* ' » (*Outline of an Empiricist Phil. of Physics*, in *Readings*, *cit.*, pag. 270).

**COSTRUZIONISMO** (ingl. *Constructionalism*). La produzione e l'uso dei costrutti. Il termine è talora adoperato da scrittori anglosassoni. (Cfr., ad es., M. DUMMETT, in *The Philosophical Review*, 1957, pag. 47).

**COSTUMI** (lat. *Mores*; ingl. *Mores*). Quegli atteggiamenti istituzionalizzati in un gruppo sociale, ai quali si applicano eminentemente le qualifiche di « buono » e « cattivo » e che sono rafforzati dalle sanzioni più energiche perchè considerati come condizioni indispensabili di qualsiasi rapporto umano (v. ETICA).

**CREAZIONE** (gr. ποίησις; lat. *Creatio*; inglese *Creation*; franc. *Création*; ted. *Schöpfung*). La parola ha in tutte le lingue un senso molto generico, che indica una qualsiasi forma di causalità produttiva: quella di un artigiano o di un artista, come quella di Dio. Il suo significato specifico, però, come particolare forma di causazione, è contrassegnato: 1° dalla mancanza di necessità dell'effetto rispetto alla causa che lo produce; 2° dalla mancanza di una realtà presupposta all'effetto creato, oltre quella della causa creatrice (ed in questo senso si dice che la C. è « dal niente »); 3° dall'inferiorità di valore dell'effetto rispetto alla causa; ed eventualmente 4° dalla possibilità che uno dei termini del rapporto o entrambi cadano fuori del tempo. Le caratteristiche 1° e 2° differenziano la C. dall'*emanazione* (v.) oltre che dalle

forme ordinarie della causazione. La caratteristica 3° è comune alla C. ed all'emanazione e differenzia entrambe dalle forme ordinarie della causazione. La caratteristica 4°, qualora si verifichi, avvicina la C. all'emanazione (che è eterna perchè necessaria); ma non si verifica sempre.

Si ritiene comunemente che la C. sia una nozione di origine biblica; ma in realtà non si possono attingere dalla Bibbia le determinazioni su esposte che la definiscono e che sono il frutto dell'elaborazione che il pensiero cristiano ha fatto subire al concetto, riferendolo, positivamente o polemicamente, a dottrine proprie della filosofia greca. Così nella Bibbia è chiaramente detto che Dio ha creato il cielo e la terra (*Gen.*, I, 1; *Ps.*, 32, 6; 135, 5; *Eccl.*, 18, 1; *Act.*, 14, 14; 17, 24; ecc.). Ma non è neppure ben chiaro che si tratti di una C. dal nulla; anzi il libro della *Sapienza* (XI, 18) parla della C. dell'orbe della terra « da una materia invisibile ». Dall'altro lato la filosofia greca offriva un certo concetto di C., che non si rivelò compatibile col concetto di Dio proprio del cristianesimo. Il concetto di C. dato da Platone nel *Timeo* si adegua alle condizioni 1° e 3°, ma contravviene alla 2°. La C. è per il Dio-artefice un atto volontario di bontà che vuole il bene moltiplicato (*Tim.*, 29 E): il che vuol dire che il mondo non è necessario rispetto alla sua causa. Ma l'azione creatrice del Demiurgo è limitata: 1° dalle strutture dell'essere, cioè dalle idee o sostanze che egli assume come modelli dalla sua opera; 2° dalla matrice materiale che con la sua necessità limita l'opera stessa. Perciò la sua C. non è *ex nihilo.* A sua volta il Dio di Aristotele, come primo motore immobile del mondo, è causa del movimento, cioè del divenire e dell'ordine del mondo, ma non del suo essere sostanziale, che è eterno come Dio stesso (*Met.*, XII, 6, 1071 b 3 sgg.). Quanto al Dio dei neoplatonici e di Plotino, la sua azione creativa è quella dell'*emanazione* contrassegnata dalla necessità del processo creativo (v. EMANAZIONE). In questi modelli classici, il concetto di C. veniva ad urtarsi contro gli attributi del Dio giudaico e cristiano: il quale non è causa necessaria ma crea il mondo con un atto libero e gratuito; ed è infinito e onnipotente, quindi non può trovare limiti alla sua azione creatrice in una struttura sostanziale o in una materia che sia indipendente da lui.

In vista di queste esigenze, la nozione di C. fu per la prima volta elaborata da Filone di Alessandria (sec. I). Per quanto Filone continui a chiamare Dio « Demiurgo » o « Anima del mondo », egli enuncia, pur con qualche incertezza, la nozione di C., affermando che « Dio, creando tutte le cose, non solo le trasse alla luce, ma anzi creò quel che prima non era: non costruttore soltanto ma veramente *fondatore* » (κτίστης, *De Somniis*, I, 13). Nello stesso senso la nozione di C. fu elaborata dalla Patristica e dalla Scolastica. La Patristica la elaborò in modo più affine ai modelli classici. Ireneo rivendicava bensì contro gli Gnostici il carattere totale (*ex nihilo*) della C. senza del quale si attribuirebbe a Dio l'impotenza di realizzare i suoi progetti (*Adv. haeres*, II, 1, 1); ma, soprattutto nei padri della chiesa orientale, si sente l'influsso del modello emanatistico, che è evidente in Origene (*De princ.*, I, 2, 10) come, ancora, ai primordi della Scolastica, in Scoto Eriugena (*De div. nat.*, IV, 7) che ritiene insolubile la conciliazione tra l'eternità del mondo e la C. di esso da parte di Dio. La Scolastica araba, con Avicenna e Averroé aveva insistito sulla necessità ed eternità del mondo, negando con Averroé la C. o riducendola, con Avicenna, alla mera anteriorità dell'essere necessario sull'essere contingente (*Met.*, VI, 2). E non a molto erano servite, a questo proposito, le critiche di Maimonide che aveva difeso la « novità » del mondo insistendo sui caratteri arbitrari del mondo stesso (*Guide des égarés*, II, 19). La prima lucida esposizione del concetto di C. è dovuta a S. Anselmo. « Le cose fatte dalla sostanza creatrice, egli dice, sono state fatte dal nulla come suol dirsi che uno da povero è diventato ricco e un altro da malato sano » (*Monologion*, 8). Pertanto nulla precede all'opera creativa tranne Dio stesso: « Quello che prima non era ora è » (*Ibid.*, 8). Con altrettanta lucidità S. Tommaso ricapitolava le caratteristiche che la nozione era venuta acquistando nella Scolastica latina. La C. è « l'emanazione dell'intero ente dalla causa universale, che è Dio ». Essa non presuppone alcuna realtà, altrimenti ci sarebbe una realtà non causata da Dio; e in questo senso è *ex nihilo. Ex* qui non significa la causa materiale, quasi che il nulla fosse la materia di cui il mondo è composto, ma soltanto l'ordine di successione, per il quale l'essere creato del mondo segue al non essere del mondo stesso (*S. Th.*, I, q. 45, a. 1-2). Con questo e con il riconoscimento che « non è necessario che Dio voglia qualcosa altro che se stesso » (*Ibid.*, q. 46, a. 1) che implica il carattere volontario e gratuito della C., le caratteristiche del concetto erano fissate. S. Tommaso tuttavia non ritenne che il concetto implicasse necessariamente l'inizio del mondo nel tempo. La C., come causazione del mondo da parte di Dio, potrebbe benissimo essere eterna: nel senso che S. Agostino illustrava dicendo: « Se un piede è stato sempre, dall'eternità, nella polvere, sempre ci sarà stata, sotto di esso, l'orma, indubitabilmente prodotta dal piede calcante; allo stesso modo il mondo ci fu sempre perchè ci fu sempre chi lo creò » (*De Civ. Dei*, X, 31). In questo caso ovviamente le caratteristiche fondamentali 1°,

2°, 3° della nozione rimarrebbero immutate: S. Tommaso pertanto ammette che l'inizio del mondo nel tempo è pura materia di fede (*S. Th.*, I, q. 46, a. 2). Questa dottrina veniva, senza varianti notevoli, riprodotta da Duns Scoto (*Rep. Par.*, II, d. 1, q. 3, n. 8).

A questo paradigma ubbidisce l'uso della nozione nella filosofia moderna e contemporanea. È accaduto spesso che i filosofi che si sono serviti della nozione abbiano insistito sull'una o l'altra delle sue caratteristiche o ne abbiano aggiunta qualcuna che equivale alla sua negazione. Cartesio insistette sulla continuità della C. stessa osservando che, se Dio cessasse di creare, il mondo cesserebbe di esistere (*Disc.*, IV; *Princ. Phil.*, I, § 21): un'osservazione non nuova (si trova in FILONE, *Legis all.*, I, 5) che viene ripetuta frequentemente nell'età moderna. Altri invece come Hegel insistono sulla *necessità* della C.: con che, però, il concetto viene implicitamente negato (*Philosophie der Religion*, ed. Glockner, II, pag. 51 sgg.). Ma Hegel, e in generale l'idealismo romantico, sostituì alla nozione di C. un altro concetto che era stato elaborato da Spinoza: la derivazione razionale necessaria delle cose, come momenti logici, dal loro principio, derivazione che Spinoza aveva identificata con quella per cui « dalla natura del triangolo segue che i tre angoli sono uguali a due retti », cioè con la necessità geometrica (*Et.*, I, 17, scol.). Dai princìpi dell'800, attraverso l'idealismo romantico, e poi attraverso il positivismo evoluzionistico, si fa strada infatti un'altra ipotesi, assai diversa da quella della C., circa l'origine del mondo nel suo complesso. Questa ipotesi ha il suo presupposto nella nozione di *progresso* che l'Illuminismo settecentesco aveva elaborato rispetto al mondo umano e che l'800 estende al mondo naturale. Tale nozione ha dato luogo a quella di *sviluppo dialettico* da un lato e a quella di *evoluzione* o *sviluppo naturale* dall'altro lato. La prima fu utilizzata dall'idealismo romantico, la seconda dal positivismo. Entrambe sostituiscono la nozione di una *formazione graduale* e *progressiva* a quella dell'istantaneo *fiat* creatore. Entrambe portano a considerare come « mitica » la nozione stessa di creazione. Ed in realtà esse sono in diretta antitesi con le caratteristiche fondamentali di questa nozione. Sviluppo (dialettico) ed evoluzione significano causazione necessaria, mediata, progressiva e, se non temporale, almeno coincidente con la successione temporale. La C. rimase allora a costituire l'alternativa « mitica » o « metafisica » o « religiosa » della spiegazione del mondo; nonostante che spesso l'ipotesi dell'evoluzione o dello sviluppo si presentasse almeno altrettanto « mitica » o « metafisica » di quella della creazione.

Con tutto ciò la nozione di C. non è stata abbandonata. Essa si ripresenta tutte le volte che una concezione teistica o deistica del mondo viene presentata, come spesso accade per opera dello spiritualismo moderno: per es., da Whitehead che insiste sul carattere finalistico della vita (*Nature and Life*, 1934, II). Anche nella scienza, in questi ultimi tempi, essa viene talora presentata come un « fatto », indipendentemente da ogni credenza metafisica o religiosa. Alcuni astronomi moderni ritengono che l'espansione dell'universo (di cui è segno lo spostamento verso il rosso dello spettro delle galassie) esige, affinchè lo stato dell'universo rimanga uniforme, la C. continua di nuova materia. Si è perfino calcolato che la proporzione della materia creata è *grosso modo* equivalente alla massa di un atomo di idrogeno per ogni litro di volume e per ogni bilione di anni (BONDI, *Cosmology*, 1952; cfr. M. K. MUNITZ, *Space, Time and Creation*, 1957, pag. 154 sgg.). L'opportunità scientifica dell'uso del concetto in questo caso si può certo revocare in dubbio (v. COSMOLOGIA): comunque è chiaro che il significato di esso non ha qui le caratteristiche specifiche che lo individuano come forma di causazione perchè non fa riferimento ad una causa, cioè a un creatore. Nell'uso che fanno del termine questi cosmologi, esso significa soltanto « apparizione senza causa ».

In senso altrettanto generico la parola viene adoperata assai più frequentemente a correggere o rettificare il concetto di evoluzione e a introdurre in essa i caratteri dell'imprevedibilità, della libertà e della novità. In questo senso Bergson ha parlato di « evoluzione creatrice » per sottolineare la diversità e la complessità delle linee evolutive e delle forme organiche e « la molteplicità quasi infinita di analisi e di sintesi intrecciate » che esse presuppongono: diversità e molteplicità che tuttavia l'uomo può cogliere direttamente in se stesso, nell'esperienza dell'azione. « Che l'azione cresca avanzando, che essa crei man mano che progredisce, ciascuno di noi lo constata quando guarda sè mentre agisce » (*Évol. créat.*, 11ª ediz., 1911, pag. 270-71). Altri hanno parlato in un senso analogo di « evoluzione emergente » (per es., C. LLOYD MORGAN in *Emergent Evolution*, 1923). Questo senso della parola che sottolinea le novità e l'imprevedibilità del risultato di un processo è quello implicito negli usi di essa che la riferiscono ad attività umane, come quando si parla, per es., di « C. artistica » o « letteraria » o « scientifica ». Per quanto S. Tommaso escludesse la C. dai processi della natura e dell'arte (*S. Th.*, I, q. 45, a. 8) l'uso del termine per qualificare questi stessi processi è diventato oggi comune sia nel linguaggio filosofico come in quello corrente. Ma tutto ciò che questo uso implica è, per l'appunto, l'accentuazione del carattere di novità imprevedibile che hanno alcuni prodotti

delle attività umane o anche dei processi naturali: senza che, ovviamente, il termine abbia, in questi usi, alcun riferimento al preciso significato che la filosofia medievale aveva elaborato.

**CREAZIONISMO.** V. TRADUCIANISMO.

**CREDENZA** (gr. πίστις; lat. *Credere*; ingl. *Belief*; franc. *Croyance*; ted. *Fürwahrhalten, Glaube*). Nel significato più generale, l'atteggiamento di chi riconosce per vera una proposizione: perciò l'impegno alla validità di una nozione qualsiasi. La C. non implica di per sè la validità oggettiva della nozione alla quale impegna; nè d'altronde esclude questa validità. Analogamente, non ha necessariamente una portata religiosa, non è necessariamente C. nella verità rivelata cioè fede; ma dall'altro lato non esclude questa determinazione e in tal senso si può dire che una C. può appartenere al dominio della *fede* (v.). Di per sè, la C. implica soltanto l'impegno, a qualsiasi titolo dato e a tutti gli effetti possibili, nei confronti di una nozione qualsiasi. Possono pertanto dirsi C. le convinzioni scientifiche come le fedi religiose; il riconoscimento di un principio evidente o di una dimostrazione come l'accettazione di un pregiudizio o di una superstizione. Ma non può dirsi C. il *dubbio* il quale sospende l'impegno alla validità di una nozione, o l'*opinione* nel caso che escluda le condizioni necessarie ad un impegno del genere.

Platone chiamò C. quella forma o grado della conoscenza che ha per oggetto le cose sensibili, giacchè essa contiene un impegno alla realtà di tali cose, a differenza della *congettura* che, avendo per oggetto le immagini, le ombre, ecc., non contiene tale impegno (*Rep.*, VI, 510 a). Aristotele ritiene che la C. non sia eliminabile dall'opinione: « Non è possibile, egli dice, che chi ha un'opinione non creda in ciò che pensa » (*De an.*, III, 428 a 20). In un senso analogo ma con riferimento alla fede S. Agostino definì il credere come « il pensare con assentimento » (*De Praedest. Sanct.*, 2): definizione che vien messa da S. Tommaso a fondamento della sua analisi della fede. « Questo atto che è il credere, dice Tommaso, contiene la ferma adesione ad una parte ed in questo è simile all'atto di chi conosce ed intende; tuttavia la conoscenza di chi crede non è perfetta per la sua evidenza, ed in ciò il credere si avvicina all'atto di chi dubita, sospetta ed opina » (*S. Th.*, II, 2, q. 2, a. 1). Nella filosofia moderna, a cominciare da Locke, la limitazione critica della conoscenza ha portato a distinguere la conoscenza certa dalla probabile e in quella probabile gradi vari di adesione, di cui la C. è il più alto (*Saggio*, IV, 16, 9). Ma fu lo scetticismo di Hume a generalizzare la nozione di C., e a scorgere nella C. l'atteggiamento che consiste nel riconoscere la realtà di un oggetto. « La C., disse Hume, è solo una concezione più vivace, vivente, efficace, ferma, salda di ciò che l'imaginazione da sola è mai capace di ottenere ». Essa è « l'atto della mente che rende la realtà, o ciò che è preso per realtà, più presente a noi che non le finzioni, e fa che pesi di più sul pensiero e abbia un'influenza superiore sulle emozioni e sull'imaginazione » (*Inq. Conc. Underst.*, V, 2). Hume ritenne inspiegabile la C. stessa e la intese semplicemente come un'esperienza o sentimento (*feeling* o *sentiment*) naturale e irreducibile. « Non possiamo, egli disse, andare più in là dell'asserzione che la C. è un'esperienza dello spirito che distingue le idee del giudizio dalle finzioni dell'imaginazione ». Ma la sua analisi ebbe fra i suoi risultati anche quello di mettere in evidenza lo specifico carattere impegnativo che il riconoscimento d'una realtà qualsiasi possiede. Kant non fece che accettare e convalidare la generalizzazione di Hume con i chiarimenti metodologici che egli addusse in quella sezione del Canone della Ragion Pura (nella *Critica della Ragion Pura*, ma cfr. pure *Crit. del Giud.*, § 90), che dedicò all'opinione, alla scienza e alla fede. Egli intese per C. « la validità soggettiva del giudizio » cioè la validità che il giudizio possiede « nell'anima di chi giudica ». E riconobbe tre gradi di essa: l'*opinione*, che è una C. insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente; la *fede*, che è una C. insufficiente oggettivamente, ma ritenuta soggettivamente sufficiente. E infine la *scienza*, che è una C. sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente. Ma queste notazioni e distinzioni, nonostante la fortuna che hanno avuta, sono alquanto confuse. Infatti Kant considera l'opinione come una specie di C., pur mentre riconosce che essa manca di carattere impegnativo. Inoltre ritiene che solo la fede abbia o possa avere influenza sull'azione: laddove, come aveva visto Hume, questa è la caratteristica propria di ogni credenza. Il carattere specifico della C. è stato sottolineato dagli empiristi inglesi dell'800, da Brentano e dai pragmatisti. Stuart Mill identificò « giudizio » e « C. ». « È necessario distinguere, egli disse, tra il semplice suggerimento allo spirito di un certo ordine fra le sensazioni o le idee — come, per es., quello dell'alfabeto e della tavola pitagorica — e l'indicazione che quest'ordine è un fatto reale che sta accadendo, o è accaduto una volta o più volte, o che accade sempre in certe circostanze: che sono le cose indicate come vere da una predicazione affermativa e come false da quella negativa » (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind* [di JAMES MILL], cap. IV, § 4, nota 48; anche *Syst. of Log.*, I, 5, 2). Che d'altronde il giudizio importasse una C. era stata già tesi di Hobbes (*De Corp.*, 3, § 8); ma Hobbes riteneva che la C. consistesse soltanto nel ritenere che soggetto e predicato siano due nomi di

una medesima cosa. Stuart Mill, criticando Hobbes su questo punto, intende mostrare che l'impegno implicito nel giudizio non è soltanto verbale o linguistico ma concerne l'oggetto del giudizio stesso, cioè la realtà (*Logic*, I, 5, 4). E una tesi analoga fu sostenuta da Franz Brentano dal punto di vista della dottrina dell'intenzionalità della coscienza. Brentano affermò che ogni oggetto che viene giudicato esiste nella coscienza in una doppia maniera e cioè come oggetto rappresentato e come oggetto riconosciuto o negato cioè « creduto ». « Affermiamo, disse Brentano, che quando l'oggetto di una rappresentazione diviene oggetto di un giudizio affermativo o negativo, la coscienza si riferisce ad esso in una specie di relazione completamente nuova. L'oggetto è allora doppiamente presente nella coscienza, come rappresentato e come accettato o negato, così come, quando il desiderio si dirige ad un oggetto, tale oggetto è nella coscienza presente, nello stesso tempo, sia come rappresentato sia come desiderato » (*Von der Klassification der psychischen Phänomene*, 1911, II, 1). Brentano perciò distingueva il giudizio dalla rappresentazione come una diversa facoltà psichica e lo riteneva contrassegnato dal carattere impegnativo della credenza. Husserl chiama « tetico » questo stesso carattere, per il quale la C. è un atto che « pone » l'essere: al quale carattere tetico della C. corrisponde il carattere « reale » dell'oggetto di essa (*Ideen*, I, § 103). Gli stessi tratti sono attribuiti alla C. nelle analisi di Charles S. Peirce che, in più, ha sottolineato il carattere impegnativo che la C. possiede per l'azione. I caratteri della C., secondo Peirce, sono i seguenti: 1° essa è qualcosa di cui ci rendiamo conto; 2° acqueta l'irritazione del dubbio; 3° implica lo stabilirsi di una *regola di azione*, cioè di una abitudine. Da questo concetto della C., Peirce traeva la regola che fu poi assunta come il principio fondamentale del pragmatismo: « Per sviluppare il significato di una cosa non dobbiamo far altro che determinare quali abitudini essa produce, giacchè quello che una cosa significa è semplicemente l'abitudine implicata da essa. L'identità di un'abitudine dipende dal come essa ci porterà ad agire, non solamente nelle circostanze che probabilmente sorgeranno, ma anche in quelle, per improbabili che siano, che *possono* sorgere » (*Chance, Love and Logic*, II, 2; *Coll. Pap.*, 5. 397).

Santayana ha messo in luce la connessione della C. con la parte attiva e pratica dell'uomo cioè con la fame, l'amore, la lotta o in generale l'attesa del futuro. Ciò che viene *creduto* non è una pura essenza (che come tale è solo oggetto di intuizione) ma una cosa esistente, e le cose esistenti sono date soltanto nella « esperienza animale » cioè nel rapporto di azione e reazione in cui un organismo si trova col mondo. Pertanto la C. nell'esistenza è, secondo Santayana, una « fede animale » (*Scepticism and Animal Faith*, 1923, cap. 15-16). Infine un altro carattere della credenza è stato messo in luce da James: la capacità della C. di provocare, a volte, la sua propria conferma. James enunciò questa tesi a proposito di C. metafisiche, per es., di quelle nell'ordine e nella bontà finale del mondo (*The Will to Believe*, 1897). Egli intendeva dire che la vita *può* acquistare un senso o un valore per colui il quale creda ch'essa l'abbia. Ma al di fuori di questa sfera metafisica il fenomeno della C. che realizza se stessa è oggi ampiamente riconosciuto e studiato nelle scienze sociali; com'è riconosciuto e studiato in queste stesse scienze il fenomeno della « C. suicida » cioè della C. che distrugge se stessa.

Nella filosofia contemporanea, la nozione di C. risulta pertanto fissata dalle seguenti caratteristiche: 1° la C. è l'atteggiamento dell'impegno nei confronti di una nozione qualsiasi; 2° tale impegno può essere più o meno giustificato dall'oggettiva validità della nozione o non giustificato affatto; 3° l'impegno stesso trasforma la nozione in una regola di comportamento (ciò che Peirce chiamava « abitudine d'azione »); 4° come regola di comportamento, la C. può in taluni campi produrre la propria realizzazione o la propria smentita.

**CREDO QUIA ABSURDUM.** Frase attribuita a Tertulliano (II secolo) e che, per quanto non si trovi nelle opere di lui, bene esprime l'antagonismo che egli stabilì tra la scienza e la fede. Il significato di essa è egualmente espresso dalle parole seguenti: « Il Figlio di Dio fu crocifisso: non è vergognoso perchè potrebbe esserlo. Il Figlio di Dio è morto; è credibile perchè è inconcepibile. Sepolto risuscitò; è certo perchè è impossibile » (*De carne Christi*, 5).

**CREDO UT INTELLIGAM.** È il motto di S. Anselmo (sec. XI) e di buona parte della Scolastica. La fede è il punto di partenza della ricerca filosofica e non si può intendere nulla se non si ha fede. Ma è tuttavia pigrizia il non cercare di intendere e dimostrare ciò che si crede (*Proslogion*, 1).

**CRISI** (gr. κρίσις; lat. *Crisis*; ingl. *Crisis*; francese *Crise*; ted. *Krisis*). Termine di origine medica che indicava, nella medicina Ippocratica, la trasformazione decisiva che si produce nel punto culminante di una malattia e orienta il corso di essa in senso favorevole o sfavorevole (IPPOCRATE, *Prognosticon*, 6,23-24; *Epidemie*, I, 8, 22). In epoca recente, il termine è stato esteso a significare una trasformazione decisiva che si produce in un qualsiasi aspetto della vita sociale. Nella *Introduzione*

*ai lavori scientifici del sec. XIX* (1807) St.-Simon affermava che il progresso necessario della storia è dominato da una legge generale che determina la successione di epoche *organiche* e di epoche *critiche*. L'epoca organica è quella che riposa su un sistema di credenze ben stabilito, si sviluppa in conformità di esso, e progredisce nei limiti da esso stabiliti. Ma ad un certo punto questo stesso progresso fa mutare l'idea centrale su cui l'epoca è imperniata e determina così l'inizio di un'epoca critica. In tal modo, per es., l'età organica del Medioevo è stata messa in C. dalla Riforma e soprattutto dalla nascita della scienza moderna. Augusto Comte ripetette questa distinzione (*Discours sur l'esprit positif*, § 32). Nella mente di St.-Simon come in quella di Comte e di molti positivisti, l'intera epoca moderna è di C. nel senso che essa non ha ancora raggiunto la sua organizzazione definitiva intorno a un unico principio, che dovrebbe essere dato dalla scienza moderna: essa si avvia tuttavia inevitabilmente a realizzare tale organizzazione. Questa diagnosi è stata poi condivisa da tutti i filosofi e politici che si sono atteggiati a profeti del nostro tempo. Sia coloro i quali ritengono che la nuova, immancabile epoca organica sarà il comunismo, sia coloro i quali ritengono che tale epoca sarà caratterizzata dal misticismo, sono d'accordo nel diagnosticare la « C. » dell'epoca presente e nell'additare il carattere di essa nella mancanza di « organicità », cioè di uniformità nei valori e nei modi di vita. La credenza che tale uniformità c'è stata e che dovrà inevitabilmente ritornare, è il presupposto della fortuna incontrata dalla nozione di C.: come appare da uno degli scritti in cui essa è stata più brillantemente analizzata: *Lo schema delle C.* (1933) di Ortega y Gasset. Ma l'ideale di un'epoca organica, in cui non ci sia nè incertezza nè lotta, è a sua volta un mito consolatorio in cui amano evadere generazioni che hanno smarrito il senso della sicurezza: giacchè nessun'epoca cosiddetta organica, neppure il Medioevo, è stato privo di conflitti insanabili politici e sociali, di lotte ideologiche, di antagonismi filosofici e religiosi che testimoniano la fondamentale incertezza o ambiguità dei valori dell'epoca stessa. Quando poi la diagnosi della C. si accompagna all'annunzio dell'inevitabile avvento di un'epoca organica qualecchessia, la nozione stessa rivela chiaramente il suo carattere di mito pragmatico, ideologico o politico.

**CRITERIO** (gr. κριτήριον; lat. *Criterium*; inglese *Criterion*; franc. *Critère*; ted. *Kriterium*). Una regola per decidere ciò che è vero o falso, ciò che si deve fare o non fare, ecc. Il problema di un C. adatto a dirigere l'uomo si affacciò solo nel periodo post-aristotelico della filosofia greca, quando la filosofia assunse un carattere prevalentemente pratico. Così Epicuro fece della sensazione il C. della verità e del piacere sensibile il C. del bene (Diog. L., X, 31). Gli Stoici fecero della rappresentazione catalettica il C. della verità (*Ibid.*, VII, 54) e del vivere secondo natura il C. della condotta (*Ibid.*, VII, 87). E a loro volta gli Scettici, negando la validità di questi C., stabilirono come C. loro proprio l'aderire ai fenomeni e il vivere secondo i costumi, le leggi, le istituzioni tradizionali e secondo le proprie affezioni (Sesto Em., *Ip. Pirr.*, 21-24). È chiaro che ogni filosofia, anche se non elabora a tal proposito una dottrina esplicita, tènde sempre a fornire all'uomo un criterio per dirigersi nelle sue scelte, e specialmente in quelle che hanno un'importanza decisiva per la sua vita. Kant ha usato invece di C. la parola *canone* (v.).

**CRITICA** (ingl. *Critique*; franc. *Critique*; tedesco *Kritik*). Termine introdotto da Kant per designare il processo attraverso il quale la ragione intraprende la conoscenza di sè; e cioè « il tribunale che garantisca la ragione nelle sue pretese legittime ma condanni quelle che non hanno fondamento ». La C. non è pertanto « la C. dei libri e dei sistemi filosofici, ma la C. della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente dall'esperienza »; essa è quindi anche « la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale e la determinazione così delle fonti come dell'àmbito e dei limiti di essa » (*Crit. R. Pura*, Pref. alla 1ª ediz.). Il còmpito della C. è quindi nello stesso tempo negativo e positivo: negativo in quanto essa limita l'uso della ragione; positivo perchè, in questi limiti, la C. garantisce alla ragione l'uso legittimo dei suoi diritti (*Ibid.*, Pref. alla 2ª ediz.). La C. così intesa appariva a Kant come uno dei còmpiti dell'età sua o, come egli dice solitamente, dell'« età moderna »; e costituiva infatti l'aspirazione fondamentale dell'Illuminismo che, deciso com'era a sottoporre ogni cosa alla C. della ragione, non si rifiutava di sottoporre la ragione stessa alla C., in vista di determinarne i limiti e di eliminare dal suo àmbito i problemi fittizi (vedi Illuminismo). Su questa via si può dire che l'Illuminismo era stato indirizzato da uno dei suoi massimi ispiratori, cioè da Locke; il quale, come dice nella Epistola al lettore premessa al *Saggio sull'intelletto umano*, concepì il *Saggio* come diretto a « esaminare le capacità proprie dell'uomo e vedere quali oggetti il suo intelletto sia o non sia capace di considerare ». L'Illuminismo ha fatto suo questo punto di vista (v. Cosa in sè). Il titolo che Kant aveva pensato di dare alla *C. della Ragion Pura*, e cioè *I limiti della sensibilità e della ragione* (lettera a Marco Herz del 7-vi-1771) esprime bene

il significato che è rimasto attaccato alla parola « C. ». Contro tale significato, Hegel obiettò che « voler conoscere prima che si conosca è assurdo non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico, di imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua » (*Enc.*, § 10). Ma questa obiezione è infondata perchè la C. kantiana non opera sul vuoto e anteriormente al conoscere, ma sulle conoscenze di cui l'uomo effettivamente dispone, al fine di determinare le condizioni della loro validità. Non si tratta pertanto di imparare a nuotare fuori dell'acqua ma di analizzare i movimenti del nuoto al fine di determinare le possibilità effettive che il nuoto offre, nei confronti di quelle fittizie che condurrebbero all'annegamento.

**CRITICA, PSICOLOGIA.** V. PSICOLOGIA, *B*).

**CRITICA, STORIA.** V. ARCHEOLOGICA, STORIA.

**CRITICISMO** (ingl. *Criticism*; franc. *Criticisme*; ted. *Kritizismus*). La dottrina di Kant, nei capisaldi per i quali essa ha agito nella filosofia moderna e contemporanea, e che possono essere ricapitolati nel modo seguente: 1° l'impostazione *critica* (v.) del problema filosofico e pertanto la condanna della metafisica come sfera di problemi che sono al di là delle possibilità della ragione umana; 2° la determinazione del còmpito della filosofia come riflessione sulla scienza e in generale sulle attività umane, allo scopo di determinare le condizioni che garantiscono (e limitano) la validità della scienza e in generale delle attività umane; 3° la distinzione fondamentale, nel dominio della conoscenza, tra i problemi concernenti l'origine e lo sviluppo della conoscenza nell'uomo e il problema della validità della conoscenza stessa: cioè la distinzione tra il dominio della psicologia (Kant disse « fisiologia », *Crit. R. Pura*, § 10) e il dominio logico-trascendentale o logico-oggettivo, nel quale trova posto la questione *de iure* della validità della conoscenza, irresolubile sul terreno *de facto*. Questa distinzione equivale alla scoperta della dimensione logico-oggettiva della conoscenza che doveva ispirare la filosofia dei valori, la Scuola di Marburgo, il logicismo di Frege e, per il tramite di Bolzano, la fenomenologia di Husserl. In generale può dirsi che la polemica, che anche la matematica e la logica moderna conducono, contro lo *psicologismo* (v.) trova la sua origine storica nel C. kantiano; 4° il concetto della moralità fondata sull'imperativo categorico e dell'imperativo categorico come della forma stessa della ragione nel suo uso pratico.

Questi capisaldi costituiscono i tratti comuni di tutte le forme del C. e del neo-criticismo. Non costituiscono invece tratti caratteristici o dominanti del C. i capisaldi della dottrina kantiana sull'*arte*, sulla *teleologia* e sulla *religione*: e su questi, vedi le voci relative.

**CRONOTOPO.** Così chiamò Gioberti nella *Protologia* (I, pag. 453-54) l'unità dello spazio e del tempo puri, cioè intuiti dal Pensiero divino. Il C. è Dio stesso perchè è la stessa possibilità infinita della creazione; è nel pensiero divino, una specie di modello eterno del tempo e dello spazio.

**CRUCIALE** (lat. *Instantia crucis*). L'uso comune che si fa di questo aggettivo in espressioni come « esperimento C. », « esempio C. », « periodo C. », nel senso generico di decisivo, rimonta a Bacone (*Nov. Org.*, II, 36) che dette il nome di istanze C. (dalle croci che erano erette nei bivi per indicare la separazione delle vie) a quegli esperimenti che consentono di scegliere, tra varie ipotesi possibili per la spiegazione di un fenomeno, quella vera.

**CULTURA** (ingl. *Culture*; franc. *Culture*; tedesco *Kultur*). Questo termine ha due significati fondamentali. Il primo e più antico è quello per il quale significa la *formazione* dell'uomo, il suo migliorarsi e raffinarsi. Francesco Bacone considerava la C. in questo senso come « la georgica dell'animo » (*De Augm. Scient.*, VII, 1), chiarendo così anche l'origine metaforica dell'espressione. Il secondo significato è quello per cui esso indica il prodotto di questa formazione, cioè l'insieme dei modi di vivere e di pensare coltivati, civilizzati, ripuliti che si sogliono anche indicare con il nome di *civiltà*. Il passaggio dal primo al secondo significato avvenne nel sec. XVIII ad opera della filosofia illuministica, e si scorge bene nel seguente passo di Kant: « La produzione, in un essere ragionevole, della capacità di scegliere i propri fini in generale (e quindi di essere libero) è la cultura. Perciò la C. soltanto può essere l'ultimo fine che la natura ha ragione di porre al genere umano » (*Crit. del Giud.*, § 83). Come « fine » la C. è il prodotto, più che il prodursi, della « georgica dell'anima ». Nello stesso senso Hegel diceva: « Un popolo fa progressi in sè, ha il suo sviluppo e il suo tramonto. Ciò che anzitutto si incontra è qui la categoria della C., della sua esagerazione e della sua degenerazione: quest'ultima è per un popolo prodotto o fonte della sua rovina » (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 43).

1. Nel significato che si riferisce alla singola persona umana nella sua formazione, la parola corrisponde ancor oggi a ciò che i Greci chiamavano *paidéia* e che i Latini, al tempo di Cicerone e di Varrone, indicavano con la parola *humanitas*: l'educazione dell'uomo come tale cioè l'educazione dovuta a quelle « buone arti » che sono proprie soltanto dell'uomo e lo differenziano da tutti gli altri animali (AULO GELLIO, *Notti attiche*, XIII, 17). Le buone arti erano la poesia, l'eloquenza, la filosofia, ecc., alle quali veniva riconosciuto un valore essenziale per ciò che l'uomo è e deve essere, quindi

la capacità di formare l'uomo vero, l'uomo nella sua genuina e perfetta forma. La C. in questo senso fu per i Greci la ricerca e la realizzazione che l'uomo fa di sè, cioè della vera natura umana. Ed ebbe due caratteri costitutivi: 1° la stretta connessione con la filosofia, nella quale venivano incluse tutte le forme dell'indagine; 2° la stretta connessione con la vita associata. In primo luogo infatti l'uomo non può, secondo i Greci, realizzarsi come tale se non attraverso la conoscenza di se stesso e del suo mondo e quindi mediante la ricerca della verità in tutti i domini che lo interessano. In secondo luogo, l'uomo non può realizzarsi come tale se non nella vita della comunità, della *polis*: la *Repubblica* di Platone è per l'appunto la massima espressione dello stretto legame, che i Greci ponevano, tra la formazione degli individui e la vita della comunità; e l'affermazione di Aristotele che l'uomo è *per natura* un animale politico, ha lo stesso significato. Ma nell'uno e nell'altro aspetto, la natura umana di cui si parla, non è un dato, un fatto, una realtà empirica o materiale che esiste già, indipendentemente da quello sforzo di realizzazione che è la cultura. Essa esiste solo come fine o termine del processo di formazione culturale; è, in altri termini, una realtà più alta di quella delle cose o dei fatti, è un'*idea* nel senso platonico, un *ideale*, una *forma* che gli uomini devono cercare di realizzare e di incarnare in se stessi.

Questo concetto classico della C., come processo della formazione specificamente umana, escludeva evidentemente ogni attività *infra-umana* o *ultra-umana*. Escludeva, in primo luogo, le attività utilitarie: le arti, i mestieri e in generale il lavoro manuale che veniva spregiativamente indicato col termine *banausia* (v.), e ritenuto proprio dello schiavo (che è uno « strumento animato ») perchè tale da non distinguere l'uomo dall'animale il quale anche deve essere attivo per procurarsi il cibo e sodisfare gli altri bisogni. Escludeva anche ogni attività *ultra-umana* cioè non diretta alla realizzazione dell'uomo nel mondo ma avente di mira un destino ultra-mondano dell'uomo. Per il primo aspetto, l'ideale classico della C. fu *aristocratico*; per il secondo aspetto fu *naturalistico*; per entrambi gli aspetti fu *contemplativo* e vide nella « vita teoretica », interamente dedicata alla ricerca della più alta sapienza, il fine ultimo della cultura. Il Medioevo in parte conservò, in parte modificò questo concetto di C.: ne conservò il carattere aristocratico e contemplativo ma ne trasformò radicalmente il carattere naturalistico. Le arti del *Trivio* (grammatica, retorica, dialettica) e del *Quatrivio* (aritmetica, geometria, astronomia, musica), che ancora si chiamarono « liberali » (in quanto, secondo il concetto greco, le sole degne degli uomini liberi) costituirono lo sfondo e il preambolo della C. medievale, il cui fine fu però la preparazione dell'uomo ai suoi doveri religiosi e alla vita ultramondana. Lo strumento principale di questa preparazione fu allora considerata la filosofia, per il còmpito, che le si riconobbe proprio e specifico, di rendere accessibile all'uomo le verità rivelate dalla religione, di fargliele comprendere nella misura in cui al suo intelletto riesce possibile, e comunque di fornirgli le armi per la difesa di esse contro le tentazioni dell'eresia e della miscredenza. La filosofia venne ad avere, così, nella C. medievale, una funzione eminente, ma completamente diversa da quella che aveva avuta nel mondo greco: non fu più infatti il complesso delle ricerche autonome che l'uomo organizza e disciplina con gli strumenti naturali in suo possesso, i sensi e l'intelligenza; ma ebbe piuttosto un valore subordinato e strumentale (*Philosophia ancilla theologiae*), per la comprensione, la difesa e, fin dove possibile, la dimostrazione della verità religiosa. Solo più tardi, cioè a partire dal sec. XII, cominciò a rivendicare, accanto a questa funzione strumentale, un suo proprio campo specifico d'indagine, sebbene anch'esso sottoposto alle regole della fede. Rimasero tuttavia nel Medioevo il carattere aristocratico e il carattere contemplativo propri dell'ideale classico: questo ultimo anzi si accentuò e si estese come preparazione e preannuncio della contemplazione beatifica propria dell'anima che ha raggiunto la sua patria celeste. Il Rinascimento, nel suo tentativo di riscoprire il significato genuino dell'ideale classico della C., intese riportarlo al suo carattere naturalistico: concepì la C. come la formazione dell'uomo nel suo mondo, cioè come quella formazione che consente all'uomo di vivere nel modo migliore e più perfetto nel mondo che è suo. La religione stessa, da questo punto di vista, è elemento integrante della C. non perchè prepari ad un'altra vita, ma perchè insegna a vivere bene in questa. Il Rinascimento inoltre modificò il carattere contemplativo dell'ideale classico insistendo sul carattere attivo della « sapienza » umana. Pico della Mirandola e Carlo Bovillo insistettero sul concetto che attraverso la sapienza l'uomo giunge alla sua realizzazione compiuta e diventa un *microcosmo* nel quale lo stesso *macrocosmo* trova la sua perfezione. « Il sapiente, dice Bovillo (*De Sapiente*, 8), acquista se stesso, si possiede e rimane suo, mentre l'insipiente rimane debitore della natura, oppresso dall'uomo sostanziale [cioè dall'uomo che è semplice cosa o natura] e non appartiene mai a se stesso ». Da questo punto di vista la vita attiva non è più estranea all'ideale della C.; con la vita attiva comincia a entrare a far parte di quest'ideale il lavoro, che viene perciò riscattato dal suo carattere pura-

mente utilitario e servile. Il Rinascimento mantenne tuttavia il carattere aristocratico della C.: essa è « sapienza » e come tale riservata a pochi: il sapiente si distacca dal resto dell'umanità, ha un suo proprio *status* metafisico e morale, diverso da quello degli altri uomini.

Il primo tentativo di eliminare il carattere aristocratico della C. fu fatto dall'Illuminismo. Questo ebbe due aspetti essenziali: in primo luogo, cercò di estendere la critica razionale a tutti gli oggetti possibili d'investigazione e considerò pertanto come errore o pregiudizio tutto ciò che non passasse al vaglio di questa critica. In secondo luogo, si propose la massima diffusione della C. stessa ritenendola, non già patrimonio dei dotti, ma strumento di rinnovamento della vita sociale e individuale. L'*Enciclopedia* francese fu la massima espressione di questa seconda tendenza; ma essa fu soltanto uno dei mezzi attraverso i quali l'Illuminismo intese allo scopo di diffondere la C. fra tutti gli uomini e di renderla universale. Quest'ideale dell'universalità della C. è rimasto a contrassegnare, per noi moderni, un aspetto essenziale della C. medesima, nonostante il potente influsso del Romanticismo; che, per il suo carattere reazionario e anti-liberale, cercò, in vario modo, di ritornare al concetto aristocratico della cultura. Nel frattempo, il dominio stesso della C. si veniva allargando: le nuove discipline scientifiche che si formavano e acquistavano la loro autonomia apparivano per ciò stesso nuovi elementi costitutivi dell'ideale culturale: cioè elementi indispensabili alla formazione di una vita umana equilibrata e ricca. « Esser colto » non significava più possedere soltanto le arti liberali della tradizione classica, ma conoscere in una certa misura la matematica, la fisica, le scienze naturali, oltrecchè le discipline storiche e filologiche che si erano venute formando. Il concetto di C. cominciò, allora, a significare « enciclopedismo » cioè conoscenza generale e sommaria di tutti i domini del sapere.

Fin dai princìpi del secolo si è avvertita l'insufficienza di questo ideale enciclopedistico, che era tuttavia un portato della moltiplicazione e specificazione dei campi d'indagine e delle rispettive discipline. Croce lamentava nel 1908 che fosse prevalso negli ultimi cinquant'anni, « il tipo dell'uomo che ha *conoscenze* non poche, ma non ha la *conoscenza*; che è ristretto ad una piccola cerchia di fatti o dissipato tra fatti della più varia sorta, ma che, così ristretto o così dissipato, è privo sempre di un orientamento o, come si dice, di una fede ». Croce riteneva tuttavia che questo male fosse dovuto, non già alla specificazione delle discipline, ma al prevalere del positivismo, che aveva dato il primato alla C. « naturalistica e matematica ». E pertanto proponeva come rimedio una C. che fosse « armonica cooperazione della Filosofia e della Storia, intese l'una e l'altra nel loro vero e larghissimo significato ». Ma era, questo, un rimedio suggerito dallo spirito polemico antipositivistico e dal particolare orientamento della filosofia crociana, nella quale la C. scientifica e lo stesso spirito scientifico non trovano posto. In realtà il problema della C. si è ancora aggravato nei decenni che sono trascorsi dopo la diagnosi crociana. Non solo il processo di moltiplicazione e specificazione degli indirizzi di ricerche e quindi delle discipline (naturalistiche e non naturalistiche) si è ancora esteso sino ad assumere proporzioni imponenti, ma la crescente industrializzazione del mondo contemporaneo rende indispensabile la formazione di *competenze* specifiche, raggiungibili solo mediante addestramenti particolari, che confinano l'individuo in un campo estremamente ristretto di attività e di studio. Ciò che la società esige soprattutto da ognuno dei suoi membri è il *rendimento* nel còmpito o nella funzione che gli è stata affidata; e il rendimento dipende, non già dal possesso di una C. generale disinteressata, quanto piuttosto da quello di cognizioni specifiche e approfondite in qualche ramo particolarissimo di una disciplina specifica. Ora, questa situazione, determinatasi sotto l'azione di condizioni storico-sociali di cui non si può prevedere il mutamento o la fine, non può essere ignorata o minimizzata da coloro che si occupano del problema della cultura. È pertanto perfettamente inutile erigersi, con spirito profetico, contro di essa, contrapponendole l'ideale classico della C. nella sua purezza e perfezione, come formazione disinteressata dell'uomo aristocratico alla vita contemplativa. Dall'altro lato sarebbe ugualmente inutile ignorare o minimizzare i difetti gravissimi di una C. ridotta a puro addestramento tecnico in un campo specifico e ristretta all'uso professionale di cognizioni utilitarie. È ovvio che difficilmente una cosa simile potrebbe chiamarsi « C. » perchè questa parola designa, come si è visto, un ideale di formazione umana *completa*, cioè la realizzazione dell'uomo nella sua autentica forma o natura umana. Competenze specifiche, abilità particolari, destrezza e precisione nell'uso di strumenti, materiali o concettuali, sono cose utili, anzi indispensabili, alla vita del singolo nella società e della società nel suo complesso, ma non costituiscono neppure lontanamente il surrogato di una C. intesa come formazione equilibrata ed armonica dell'uomo come tale. E difatti l'esperienza rivela ogni giorno gli inconvenienti gravissimi di un'educazione incompleta e specializzata, soprattutto nei paesi dove essa è stata, sotto la spinta delle esigenze sociali, condotta più a fondo. Il primo inconveniente è

quello di un permanente squilibrio della personalità umana, sbilanciata in un'unica direzione e accentrata intorno a pochi interessi e quindi resa incapace di affrontare situazioni o problemi che per poco vadano al di là di tali interessi. Questo squilibrio, già gravissimo dal punto di vista individuale (esso può produrre, e produce spesso, a certi limiti, svariate forme di nevrosi) è altrettanto grave dal punto di vista sociale giacchè impedisce o limita fortemente la comunicazione fra gli uomini, chiude ognuno in un proprio mondo ristretto, senza interesse nè tolleranza per quelli che ne sono al di fuori. Il secondo inconveniente è che esso lascia disarmati di fronte alle stesse esigenze che nascono dalla specializzazione delle discipline. E difatti, quanto più questa specializzazione viene portata a fondo, tanto più divengono numerosi i problemi che nascono nei punti di contatto o d'intersezione tra discipline diverse; e questi problemi non possono essere affrontati nel dominio di una sola di esse e con i soli strumenti che essa offre. In altri termini, la stessa specializzazione, che è certamente un'esigenza imprescindibile del mondo moderno, richiede, ad un certo grado del suo sviluppo, incontri e collaborazione tra discipline specializzate diverse: incontri e collaborazione che perciò vanno al di là delle competenze specifiche ed esigono capacità di comparazione e di sintesi che la competenza specifica non fornisce.

Certamente non in tutti i paesi questi inconvenienti e problemi si risentono oggi nello stesso grado di acutezza. In generale si può dire che in tutti i paesi, che hanno avuto un più rapido sviluppo industriale ed economico, quei problemi sono più acuti; meno acuti sono invece negli altri paesi. Ma anche in questi ultimi, essi si presenteranno presto o tardi (e, prevedibilmente, più presto che tardi) con la stessa acutezza, quando, per le crescenti esigenze dello sviluppo scientifico e industriale, la specializzazione avrà raggiunto uno stadio avanzato. Comunque, il problema fondamentale della C. contemporanea rimane sempre lo stesso; ed è quello di conciliare le esigenze della specializzazione (che sono inseparabili da uno sviluppo maturo delle attività culturali) con quella di una formazione umana totale o almeno sufficientemente equilibrata. Per rispondere a questo problema si discute, oggi, intorno alla nozione di una « C. generale » che dovrebbe accompagnare tutti i gradi e le forme della educazione, sino a quella più specializzata. Ma è chiaro che la soluzione del problema è soltanto apparente finchè non si sia ottenuta una chiara nozione di « C. generale ». Non si tratta, ovviamente, di contrapporre un gruppo di discipline ad un altro e di far valere, per es., le discipline storiche o umanistiche come « C. generale », di fronte alla specializzazione delle discipline « naturalistiche ». Questo sarebbe tanto più improprio in quanto le stesse discipline cosiddette « umanistiche » non si sottraggono al fato incombente della specializzazione ed esigono anche esse un addestramento specifico per essere intese e proficuamente coltivate. Ed è anche ovvio che una C. generale non può essere costituita da nozioni vacue e superficiali, che non susciterebbero interesse e non contribuirebbero quindi ad arricchire la personalità dell'individuo e la sua capacità di comunicazione con gli altri. Si possono tuttavia indicare con sufficiente approssimazione le caratteristiche di una C. generale che, come la classica *paidèia*, si preoccupi della formazione totale e autenticamente umana dell'uomo. In primo luogo, essa è una C. « aperta » cioè tale che non chiude l'uomo in un àmbito chiuso e circoscritto di idee o di credenze. L'uomo « colto » è in primo luogo l'uomo dallo spirito aperto e libero che sa comprendere le idee e le credenze altrui anche quando non può accettarle nè riconoscerne la validità. In secondo luogo, e di conseguenza, una C. viva e formativa deve essere aperta all'avvenire, ma ancorata al passato. In questo senso, l'uomo colto è colui che non si sgomenta di fronte al nuovo nè ne rifugge, ma sa considerarlo al suo giusto valore, riconnettendolo col passato e mettendone in luce le somiglianze e le disparità. In terzo luogo, e conseguentemente, la C. è fondata sulla possibilità di *astrazioni operative*, cioè sulla capacità di effettuare scelte o astrazioni che consentano confronti, valutazioni complessive e perciò orientamenti di natura relativamente stabile. Non c'è C., in altri termini, senza quelle che si chiamano comunemente « idee generali »; ma dall'altro lato le idee generali non debbono nè possono, dall'uomo colto, essere imposte arbitrariamente o accettate passivamente, nella forma di ideologie istituzionalizzate, ma devono poter essere formate in modo autonomo e continuamente commisurate alle situazioni reali. È chiaro che alla formazione di una C. che abbia questi caratteri formali, la considerazione storico-umanistica del passato e lo spirito critico e sperimentale della ricerca scientifica sono egualmente necessari, come le è altresì necessario l'uso disciplinato e rigoroso delle astrazioni, proprio della filosofia, nonchè quella capacità di formare progetti di vita a lunga scadenza, che è anch'essa un portato dello spirito filosofico. Da questo punto di vista il problema della C. generale si pone, non come delineazione di un *curriculum* di studi unico per tutti e che comprenda discipline di informazione generica, ma come problema di trovare, per ogni gruppo o classe di attività specializzate, e a partire da esse, un progetto di lavoro e di studio coordinato con queste

o complementare di queste, che arricchisca l'orizzonte dell'individuo e mantenga o reintegri l'equilibrio della sua personalità.

2. Nel secondo significato la parola è oggi specialmente usata da sociologi e antropologi per indicare l'insieme dei modi di vita che sono creati, appresi e trasmessi da una generazione all'altra, fra i membri di una particolare società. In questo significato la C. non è la formazione di un individuo nella sua umanità o la sua maturità spirituale, ma è la formazione collettiva e anonima di un gruppo sociale nelle istituzioni che lo definiscono. In questo senso il termine fu forse usato la prima volta da Spengler, che intese per essa « la coscienza personale di una nazione intera »; coscienza che, nella sua totalità, egli intese un organismo vivente che, come tutti gli organismi, nasce, cresce e perisce. « Ogni C., ogni suo sorgere, ogni progredire e ogni declinare, ognuno dei suoi gradi e dei suoi periodi internamente necessari, ha una durata determinata, sempre uguale, sempre ricorrente con la forma di un simbolo » (*Untergang des Abendlandes*, I, pag. 147). Dal concetto della C. così intesa, Spengler distingueva il concetto di *civiltà* che è il perfezionamento e la fine di una C., il realizzarsi e quindi l'esaurirsi delle sue possibilità costitutive. « La civiltà, dice Spengler, è il destino inevitabile di una cultura. Qui si raggiunge il vertice da cui si possono risolvere i problemi ultimi e più difficili della morfologia storica. Le civiltà sono gli stati estremi e più raffinati ai quali possa giungere una specie umana superiore. Esse sono una fine: sono il divenuto che succede al divenire, la morte che succede alla vita, la cristallizzazione che succede all'evoluzione. Sono un termine irrevocabile al quale si giunge per una necessità interna » (*Ibid.*, Intr., § 12).

Queste notazioni, inficiate come sono dall'analogia fallace tra organismo e gruppo umano suggerita a Spengler dal suo esplicito biologismo, non hanno avuto fortuna tranne che fra i rappresentanti del profetismo contemporaneo. Hanno però mostrato l'utilità di un termine, come quello di C., per indicare l'insieme dei modi di vita di un gruppo umano determinato, senza riferimento al sistema dei valori verso i quali questi modi di vita sono orientati. C., in altri termini, è un termine con cui si può designare la civiltà più progredita come le forme di vita sociale più rozze e primitive. In questo significato neutro il termine viene abitualmente adoperato da filosofi, sociologi e antropologi contemporanei. Esso ha anche il vantaggio di non privilegiare un modo di vita rispetto ad un altro nella descrizione di un insieme culturale. E difatti, per un antropologo, un rozzo modo di cucinare un cibo è un prodotto culturale non meno di una suonata di Beethoven. Le molte definizioni che si danno oggi di C. non fanno che dare espressioni diverse a questi capisaldi. Secondo Malinowski la C. è « un composto integrale di istituzioni in parte autonome e in parte coordinate » e nel suo complesso tende a soddisfare l'intero rango dei bisogni fondamentali, strumentali e integrativi del gruppo sociale (*A Scientific Theory of Culture*, 1944). Secondo Kluckhohn e Kelly, la C. è « un sistema storicamente derivato di espliciti e impliciti progetti di vita che tendono a essere partecipati da tutti i membri di un gruppo o da quelli specialmente designati » (R. LINTON, *The Science of Man in the World Crisis*, 1945). Per Coon è « la somma totale delle cose che la gente fa come risultato del fatto che sono state ad essa insegnate così » (*The Story of Man*, 1954). Per Linton è « un gruppo organizzato di risposte apprese, caratteristiche di una società particolare » (*The Tree of Culture*, 1955). Il carattere totale (ma non perciò sistematico) di una C., in quanto risponde ai bisogni fondamentali di un gruppo umano, la diversità dei modi in cui le varie C. rispondono a tali bisogni e il carattere appreso o trasmesso dalla stessa C., sono i tratti caratteristici espressi da queste definizioni e ricorrenti in quasi tutte quelle che si possono oggi ritenere valide.

**CUORE** (gr. καρδία; lat. *Cor*; ingl. *Heart*; franc. *Cœur*; ted. *Herz*). Fra gli antichi solo il pitagorico Alcmeone di Crotone (sec. VI-V a. C.) ha posto nel cervello la sede del pensiero (« Io dico che col cervello noi intendiamo », Fr. 17, Diels). Aristotele ritenne che il C. è la sede delle sensazioni e delle emozioni (*De part. anim.*, II, 10, 656 a; *De anim. mot.*, 11, 703 b): dottrina che, per l'autorità di Aristotele, è prevalsa in tutta l'antichità e il Medioevo, fino al sec. XVI, quando i nuovi studi di anatomia potettero mostrare che i nervi partono dal cervello. Ma l'importanza della nozione in filosofia non sta in questo arcaico ricordo; essa in realtà è rimasta nella storia della filosofia a indicare esigenze diverse. Nel Nuovo Testamento essa significa il rapporto dell'uomo con se stesso, sia nel desiderio (*Matt.*, V, 8, 28) sia nel pensiero e nella volontà (*I Cor.*, VII, 37) ma in quanto pensiero e volontà si consumano in se stessi o almeno prima che si manifestino all'esterno. Ma l'uso moderno della parola deriva senza dubbio da Pascal, che sottolineò l'importanza delle « ragioni del C. » (*Pensées*, 277). Al C. Pascal attribuì due specie di conoscenze specifiche: 1° la conoscenza dei rapporti umani e di tutto ciò che da essi nasce, sicchè il C. è la guida privilegiata dell'uomo nel dominio della morale, della religione, della filosofia e della eloquenza; 2° la conoscenza dei primi princìpi delle scienze e specialmente della matematica. « Il C. sente che vi sono tre dimensioni nello spazio,

che i numeri sono infiniti; in séguito la ragione dimostra che non vi sono due numeri quadrati di cui l'uno sia il doppio dell'altro, ecc. I princìpi si sentono, le proposizioni si concludono: gli uni e le altre hanno la stessa certezza ma ottenuta per vie diverse » (*Ibid.*, 282). Soltanto la prima di queste due conoscenze privilegiate doveva continuare ad essere attribuita al C. nella filosofia dell'800. Nel frattempo, Kant vide nel C. soltanto la tendenza naturale che rende più o meno capaci di accogliere la legge morale (*Religion*, I, 2). Hegel intendeva per C. « il complesso della sensazione » cioè dell'esperienza immediata e primordiale dell'uomo, nel senso in cui si dice che « i princìpi morali, la religione, ecc., non basta che siano solo nella testa: devono essere nel C., nella sensazione » (*Enc.*, § 400). Dall'altro egli vide nella « legge del C. », una figura della sua *Fenomenologia dello spirito* e precisamente quella che rappresenta la rivolta romantica contro la realtà in atto, contro l'ordine stabilito. La legge del C. non propone a sua volta una legge determinata ma solo identifica la legge con le esigenze del singolo C. sicchè pretende che il particolare contenuto del C. debba, come tale, valere universalmente. In questo sta la contraddizione della legge del C. perchè la pretesa di far valere universalmente il contenuto di un C. particolare si urta nell'eguale pretesa di tutti gli altri C. particolari. « Come prima trovava abominevole e rigida la legge, così ora l'individuo trova abominevoli ed avversi alle sue eccellenti intenzioni i C. stessi degli altri uomini ». In realtà, secondo Hegel, ciò che c'è di rigido e mortificante, per il C. singolo, non è la realtà effettuale ma piuttosto la legge degli altri C. contro la quale, perciò, il ricorso alla realtà stessa diventa una liberazione (*Phänom. des Geistes*, I, V, B, b). Nella filosofia moderna, e specialmente nello spiritualismo, che fa spesso ricorso alla nozione di C., essa esprime sostanzialmente esigenze di carattere morale e religioso. Cominciò Lotze nel *Microcosmo* (1856) a insistere sulle « aspirazioni del C. » o i « bisogni dell'anima » o « del sentimento » o « le speranze umane » come esigenze che la filosofia deve far valere di fronte al meccanicismo della scienza; e ovviamente tali bisogni e aspirazioni non sono altro che le esigenze metafisiche implicite nelle credenze morali, nonchè le credenze religiose tradizionali. I bisogni del C. furono inclusi nella definizione stessa della filosofia da Wundt, il quale vide in essa « la ricapitolazione delle conoscenze particolari di una intuizione del mondo e della vita che sodisfi le esigenze dell'intelletto e i bisogni del C. » (*System der Phil.*, 4ª edizione, 1919, I, pag. 1; *Einleitung in die Phil.*, 3ª edizione, 1904, pag. 5). In queste e simili espressioni, che ricorrono continuamente nella filosofia della seconda metà dell'800 e nei primi decenni del '900, il C. è il simbolo di quelle credenze tradizionali che si possono riassumere nel riconoscimento dell'ordine provvidenziale del mondo, cioè di un ordine diretto a salvaguardare i valori umani e il destino dell'uomo stesso. E spesso, nella filosofia contemporanea il termine C. viene usato scambievolmente con quello di *coscienza* (v.) per indicare quella sfera privilegiata in cui l'uomo possa attingere, con certezza assoluta, le « realtà ultime ».

**CURA** (lat. *Cura*; ted. *Sorge*). La preoccupazione, in quanto è, secondo Heidegger, l'essere stesso dell'Esserci, cioè dell'esistenza. La C. è la totalità delle strutture ontologiche dell'Esserci in quanto è un essere nel mondo: in altri termini, essa comprende tutte le possibilità dell'esistenza in quanto sono vincolate con le cose e con gli altri uomini e dominate dalla situazione. Heidegger stesso ricorda la favola 220 di Igino come « una testimonianza pre-ontologica » della sua dottrina della cura. La favola si chiude con le parole: « La C. che dapprima imaginò l'uomo, lo tenga finchè egli viva » (*Sein und Zeit*, § 41). Tuttavia, Heidegger avverte: « L'espressione non ha nulla a che fare con l' 'affanno ', la ' tristezza ', le ' preoccupazioni ' della vita quali onticamente si rivelano in ogni Esserci. Al contrario è onticamente possibile qualcosa come ' spensieratezza ' e ' gaiezza ' proprio perchè l'Esserci, ontologicamente inteso, è cura. Poichè all'Esserci appartiene in modo essenziale l'essere nel mondo, il suo essere in rapporto col mondo è essenzialmente un prendersi C. » (*Ibid.*, § 12).

**CURIOSITÀ** (ted. *Neugier*). Insieme con la chiacchiera e l'equivoco, è, secondo Heidegger, una delle caratteristiche essenziali dell'esistenza quotidiana, ed è caratterizzata da un continuo e sempre risorgente desiderio di *vedere*. Essa non ha niente a che fare con la meraviglia di chi inizia la ricerca nè con lo stupore di chi non comprende. È caratterizzata dal *non soffermarsi* sul mondo ambiente e dalla *dispersione* in possibilità sempre nuove, per cui la curiosità non sta mai ferma (*Sein und Zeit*, § 36).

# D

**D.** 1. Nella logica medievale tutti i sillogismi indicati con parole mnemoniche che cominciano con D sono riducibili al terzo modo della prima figura (*Darii*). Cfr. PIETRO ISPANO, *Summul. logic*, 4.20.

2. Nell'algoritmo di Lukasiewicz, indica la non-congiunzione (cfr. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91).

**DABITIS.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il settimo modo della prima figura del sillogismo e precisamente quello che consiste di una premessa universale affermativa, di una premessa particolare affermativa e di una conclusione particolare affermativa, come nell'esempio: «Ogni animale è sostanza, Qualche uomo è animale, Dunque qualche sostanza è uomo» (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.08).

**DARAPTI.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il primo dei sei modi del sillogismo di terza figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale affermativa, di una premessa universale affermativa e di una conclusione particolare affermativa come nell'es.: «Ogni uomo è sostanza, Ogni uomo è animale, Dunque qualche animale è sostanza» (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.14).

**DARII.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il terzo dei nove modi del sillogismo di prima figura, precisamente quello che consiste di una premessa universale affermativa, di una premessa particolare affermativa e di una conclusione particolare affermativa come nell'esempio: «Ogni uomo è animale, Qualche essere capace di ridere è uomo, Dunque qualche essere capace di ridere è animale» (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.07).

**DARWINISMO** (ingl. *Darwinism*; franc. *Darwinisme*; ted. *Darwinismus*). La dottrina dell'evoluzione biologica, sulle basi enunciate da Darwin cioè in quanto fondata su due principi: 1° l'esistenza di *piccole variazioni* organiche, che si verificherebbero negli esseri viventi sotto l'influenza delle condizioni ambientali, e alcune delle quali, per la legge della probabilità, sarebbero biologicamente vantaggiose; 2° la *selezione naturale* per la quale sopravviverebbero nella lotta per la vita gli individui nei quali si manifestassero le variazioni organiche favorevoli (*Origine delle specie*, 1859). Del D. fa pure parte integrante l'ipotesi della discendenza dell'uomo da animali inferiori (*Discendenza dell'uomo*, 1871) e l'*agnosticismo* di fronte ai problemi metafisici (v. AGNOSTICISMO; EVOLUZIONE).

**DATISI.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il quarto dei sei modi del sillogismo di terza figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale affermativa, di una premessa particolare affermativa, e di una conclusione particolare affermativa, come nell'es.: «Ogni uomo è sostanza, Qualche uomo è animale, Dunque qualche animale è sostanza» (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.14).

**DATO** (ingl. *Given*; franc. *Donné*; ted. *Gegeben*). In generale, il punto di partenza o la base di un'indagine qualsiasi, l'elemento, l'antecedente, la situazione da cui si prendono le mosse o su cui si fa leva per porre un problema, effettuare una inferenza, formulare un'ipotesi. Il D. ha perciò carattere funzionale: ciò che si assume come D. per un certo tipo od ordine di ricerca può essere a sua volta messo a problema per un altro tipo od ordine di ricerca.

La parola moderna è probabilmente di origine matematica (un « segmento *D.* », un « numero *D.* », ecc.). Nella filosofia moderna, l'esistenza di D. ultimi, irreducibili, è stata utilizzata come quella di un limite della conoscenza, cioè di una condizione che nello stesso tempo restringe e garantisce la validità della conoscenza stessa. In tal modo le idee furono utilizzate da Locke: senza idee non è possibile la conoscenza che è la percezione di un rapporto fra le idee stesse (*Saggio*, IV, 3, 1). Ed oltre le idee, sono dati, secondo Locke, anche se non sono così chiamati da lui, le condizioni della percezione, della conoscenza razionale e della conoscenza sensoria, che limitano ulteriormente la estensione della conoscenza che viene quindi ad essere minore di quella delle idee (*Ibid.*, IV, III, 6). Per Kant il D. è la presenza dell'oggetto all'intuizione sensibile (*Crit. R. Pura*, § 1): presenza che fa dell'intuizione stessa una facoltà passiva, non creativa come potrebbe essere l'intuizione intellettuale di Dio (*Ibid.*, IV, § 8). Come è ovvio, il D. in questo senso è eliminato dalle filosofie le quali negano il carattere condizionato e limitato della conoscenza umana e ne fanno un'attività creatrice. Così Fichte contrappone in qualche modo al concetto di D. il concetto di posizione: « Fonte di ogni realtà è l'Io. Solo per e con l'Io è D. il concetto della realtà. Ma l'Io è perchè si pone e si pone perchè è. Perciò porsi ed essere sono una sola e medesima cosa » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4, C). D'altronde non è soltanto l'idealismo romantico ad eliminare la nozione e la funzione stessa del dato. Lo stesso neo-criticismo, che interpreta la dottrina di Kant come idealismo gnoseologico nega la funzione del dato. Dice Cohen: « Il pensiero non è sintesi ma piuttosto produzione e il principio del pensiero non è un D., comunque indipendente da esso, ma è l'origine (*Ursprung*). La logica della conoscenza pura è una logica dell'origine » (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, p. 36). E per Natorp il D. non è all'inizio del processo della conoscenza, come un suo materiale grezzo, ma alla fine del processo come sua determinazione finale. Si considera come *D.* l'oggetto che si è riusciti a determinare compiutamente (*Philosophie*, 1911, pag. 60).

Nella filosofia contemporanea, interessata com'è a stabilire le condizioni limitative della conoscenza, la nozione di D. ritorna ad avere i suoi diritti. Lo spiritualismo francese, da Maine de Biran a Bergson, ha considerato il D. come un privilegio dell'esperienza interna, cioè della coscienza. Il *Saggio sui D. immediati della coscienza* (1889) di Bergson si presenta come il tentativo di rintracciare il D. originario della coscienza nella sua purezza, liberandolo dalle soprastrutture intellettuali. Tale D. originario è per Bergson la *durata* della coscienza, cioè la vita stessa della coscienza come autocreazione e libertà. Per molta parte della filosofia contemporanea il D. è, come per Bergson, un D. della coscienza, che si può scoprire e riconoscere solo nella ricerca diretta alla propria interiorità. Ma significato più generale assume il D. per Husserl. Secondo Husserl ogni procedimento rigoroso, sia scientifico, sia filosofico, ha il dovere di rivolgersi alla « datità originaria » delle cose e far parlare le cose stesse. « Giudicare le cose razionalmente o scientificamente, egli dice, significa rivolgersi alle cose stesse, risalire dai discorsi e dalle opinioni alle cose, interrogarle nel loro darsi (*Selbstgegebenheit*) ed eliminare tutti i pregiudizi ad esse estranei » (*Ideen*, I, § 19). La ricerca fenomenologica, così come Husserl la concepisce, non consiste in altro che nel mettersi nella condizione in cui le cose stesse *si dànno*, cioè si rivelano nella loro essenza. Come situazione totale da cui vengono tràtti gli elementi per le soluzioni di un problema, è inteso il D. da Dewey. « Ciò che è D., nel senso stretto della parola, è il campo o la situazione totale. Il D. nel senso di singolare, sia oggetto che qualità, è l'aspetto, momento o elemento speciale della presente situazione reale, ed è astratto da essa al fine di localizzare e identificare i suoi tratti problematici, in riferimento all'indagine da eseguirsi in quel momento e in quel luogo. A voler essere esatti, il D. singolo è piuttosto un assunto che un D. » (*Logic*, cap. VII; trad. ital., pag. 181). L'uso filosofico stabilisce pertanto due concetti diversi della nozione di D.: 1° il D. è il punto di partenza della analisi, cioè la situazione da cui si muove per risolvere un problema o le assunzioni o gli antecedenti di un'inferenza o di un discorso qualsiasi; 2° il D. è il punto di arrivo della ricerca perchè è ciò che si ottiene liberando il campo d'indagine da pregiudizi, opinioni, o soprastrutture falsificatrici, e facendo apparire e manifestarsi la realtà stessa come tale. Nel primo senso il D. è stato assunto da Locke, da Kant, da Dewey, e nel secondo senso, da Natorp, Bergson, Husserl.

**DEBITO** (ingl. *Debt*; franc. *Dette*; ted. *Schuld*). Il D. originario è secondo Kant il peccato originale o male radicale; per il quale l'uomo, avendo cominciato con il male, ha contratto un D. che non gli è più dato di estinguere e che è intrasmissibile in quanto è la più propria o personale di tutte le obbligazioni (*Religion*, II, 2, C). Heidegger ha sottratto la nozione alla sfera morale per considerarla nella sfera ontologica. Egli ha considerato l'« essere in D. » come una delle manifestazioni dell'« essere in colpa » (*Schuld* significa sia colpa che D.). In tal senso l'essere in D. è una forma della coesistenza « nel quadro del prendersi cura,

procurando, producendo, ecc. Modi di un siffatto prendersi cura sono anche il sottrarre, il plagiare, il defraudare, il prendere, il rubare, cioè il non far fronte alle istanze di possesso di qualcuno ». Ma queste sono solo manifestazioni di una colpevolezza essenziale e originaria dell'esistenza che è quella di non essere il suo proprio fondamento, di non avere in sè l'essere ma di includere il nulla come sua propria determinazione. Di questa colpevolezza ontologica sono manifestazioni la colpa e il D. (*Sein und Zeit*, § 58).

**DECISIONE** (gr. προαίρεσις; ingl. *Decision*; franc. *Décision*; ted. *Entscheidung* o *Entschlossenheit*). 1. Questo termine corrisponde a ciò che Aristotele e gli Scolastici chiamavano scelta cioè al momento conclusivo della deliberazione nel quale si determina l'impegno verso una delle alternative possibili. Aristotele definì la scelta « un'appetizione deliberata che concerne cose che dipendono da noi » (*Et. Nic.*, III, 5, 1113 a 10); e in senso deterministico Spinoza identificò la D. col desiderio o « determinazione del corpo » che si può dedurre per mezzo delle leggi del moto e della quiete (*Et.*, III, 2, scol.). Ma libera o determinata, la decisione è costantemente intesa dai filosofi come l'atto della discriminazione dei possibili o dell'impegno in una delle alternative possibili. Essa è perciò un atto anticipatorio e progettante nel quale il futuro viene in qualche modo determinato. Questi caratteri sono messi in luce da Heidegger per il quale la D. è « il progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive ». Ma per Heidegger c'è una sola D. autentica, ed è quella che orienta, non verso le possibilità dell'esistenza quotidiana (che sono da ultimo *impossibilità*), ma verso la possibilità propria e certa dell'esistenza, cioè la possibilità della morte. Questa D. autentica non è che « il tacito ed angoscioso autoprogettarsi sul più proprio essere colpevole »; o anche « ciò di cui la cura ha cura e, in quanto cura, la possibile autenticità di se stessa » (*Sein und Zeit*, § 60). Il che vuol dire che la D. autentica coincide con la comprensione dell'esistenza umana come possibilità della morte, cioè come impossibilità (v. ESISTENZIALISMO; POSSIBILITÀ).

2. Nella logica contemporanea, un problema di D. è il problema di trovare un procedimento effettivo o algoritmo (cioè una *procedura di D.*) in virtù del quale si possa determinare, per una qualsiasi formula di un sistema dato, se questa formula è un teorema o no: il che vuol dire: se la formula stessa può essere o no provata (cfr., CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 15).

**DECLINAZIONE** (gr. κλίσις; lat. *Clinamen*). La deviazione degli atomi dalla caduta rettilinea, ammessa da Epicuro per rendere possibile l'urto fra gli atomi, dal quale si generano i corpi. Gli atomi infatti che nel vuoto si muovono tutti con la stessa velocità non s'incontrerebbero mai senza il *clinamen* (EP., *Ep. ad Erod.*, 61; CICER., *De fin.*, I, 6, 18; LUCR., *De rer. nat.*, II, 252). Gassendi, che nel sec. XVI riprese la fisica epicurea, negò la D. degli atomi.

**DEDUTTIVO** (ingl. *Deductive*; franc. *Déductif*; ted. *Deductiv*). SISTEMA: s'indica oggi con questo nome un discorso che s'inizia con un piccolo numero di regole assunte come premesse e che può sempre assumere a regola ogni proposizione dedotta da quelle premesse e in conformità delle regole che esse prescrivono (v. ASSIOMATIZZAZIONE; CONVENZIONALISMO). — METODO: s'intende oggi con questo termine quel metodo che consiste nel cercare la conferma di un'ipotesi attraverso la verifica delle conseguenze prevedibili dell'ipotesi stessa. Reichenbach ha mostrato il carattere complesso di questo metodo e la sua irreducibilità alla vera e propria deduzione. Ammettere che esista una relazione D. tra un'ipotesi e i dati osservati, significherebbe ammettere che l'implicazione $a \supset b$ ci autorizzi a considerare $a$ come probabile quando $b$ è dato (*Theory of Probability*, 1949, § 84).

**DEDUZIONE** (gr. συλλογισμός; lat. *Deductio*; ingl. *Deduction*; franc. *Déduction*; ted. *Deduction*). Il rapporto per il quale una conclusione deriva da una o più premesse. Nella storia della filosofia tale rapporto è stato variamente interpretato e fondato. Si possono distinguere tre principali interpretazioni di esso: 1° quella che lo considera fondato sull'*essenza necessaria* o *sostanza* degli oggetti cui si riferiscono le proposizioni; 2° quella che lo considera fondato sull'*evidenza sensibile* che tali oggetti presentano; 3° quella che nega che esso abbia un unico fondamento e lo ritiene affidato a regole sul cui uso si possa realizzare un accordo. L'interpretazione tradizionale della D. come « derivazione del particolare dall'universale » o come « un ragionamento che va dall'universale al particolare », ecc., si riferisce soltanto alla prima di queste interpretazioni ed è perciò troppo ristretta perchè possa abbracciare tutte le alternative cui la nozione ha dato origine.

1° La definizione aristotelica di sillogismo coincide con quella generale di deduzione. Dice Aristotele: « Il sillogismo è un ragionamento nel quale, poste talune cose, qualche altra ne segue di necessità, per ciò stesso che quelle sono. Dicendo 'per ciò stesso che quelle sono', intendo dire che da esse deriva qualcosa e d'altra parte, dicendo 'da esse deriva qualcosa' intendo dire che non occorre aggiungere niente di esterno perchè la D. segua necessariamente » (*An. pr.*, I, 1, 24 b 17 sgg.).

Definito in questi termini, il sillogismo non è che la derivazione di una proposizione da un'altra ed ha quindi il significato generalissimo che anche oggi si attribuisce alla parola deduzione. Ma Aristotele aggiunge che il sillogismo perfetto è la D. perfetta: cioè quella nella quale le premesse contengono tutto ciò che è necessario alla D. della conclusione (*Ibid.*, 24 b 23). Aristotele distingue la D. dalla dimostrazione da un lato, dall'induzione dall'altro lato. Essa si distingue dalla *dimostrazione* perchè la dimostrazione è una particolare D. (*Ibid.*, 25 b 26) e precisamente quella che ha « premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa e cause di essa » (*An. post.*, I, 2, 71 b 18 sgg.). E si distingue dall'*induzione* perchè questa è ad essa contrapposta dalla sua struttura schematica (*An. pr.*, II, 23, 68 b 30 sgg.). A fondamento del rapporto tra le premesse e la conclusione, sta il rapporto fra i tre termini del sillogismo che Aristotele esprime col verbo ὑπάρχειν (*inesse* = inerire): il cui significato viene reso esplicito da Aristotele quando determina il modo in cui si possono formulare sillogismi e si può acquistare « la capacità di produrli ». A questo proposito egli dice che bisogna in primo luogo considerare lo stesso oggetto come tale e la sua definizione nonchè le caratteristiche proprie; e poi le nozioni che conseguono dall'oggetto, quelle da cui l'oggetto consegue e infine quelle che esso esclude. In altri termini occorre guardare all'*essenza* o *sostanza* dell'oggetto che è per l'appunto quella espressa dalla definizione, e a tutto ciò che essa implica o in cui essa viene implicata. Questo è espresso da Aristotele anche dicendo che bisogna guardare alla *totalità* della cosa, non alla parte, per es., non a ciò che segue « da qualche uomo » ma a ciò che segue « da ogni uomo », cioè dalla essenza o sostanza « uomo » quale risulta dalla definizione. Ed è per questo che Aristotele introduce la limitazione importante che il sillogismo abbia premesse universali (*Ibid.*, I, 27, 43 b 14). La struttura sostanziale della realtà, qual è chiarita nella metafisica, è pertanto il fondamento della teoria aristotelica della deduzione. Le caratteristiche fondamentali della teoria deduttiva aristotelica sono infatti le seguenti: *a*) la molteplicità delle premesse derivante dalla funzione indispensabile del termine medio; *b*) l'universalità delle premesse. Entrambe queste caratteristiche dipendono dal fondamento sostanziale del rapporto deduttivo. Difatti: 1° il termine medio è indispensabile perchè l'attribuzione di un predicato a una cosa, può farsi solo in riferimento alla sostanza della cosa stessa e solo in virtù di questo riferimento può essere determinata la qualità (affermazione o negazione), la quantità (universale o particolare) e la modalità (essenziale o accidentale) della attribuzione dedotta; 2° l'universalità delle premesse deriva dal fatto che esse devono riferirsi all'oggetto nella sua totalità, cioè alla sostanza o essenza necessaria dell'oggetto stesso. Questa teoria della D. ha dominato la filosofia e la logica antica, medievale e moderna (salvo i riflessi della concezione stoica di cui diremo più avanti) e poichè essa identifica la D. con il sillogismo, può essere esaminata a proposito di quest'ultimo termine.

2° Si può presumere che quando fossero venuti meno, in una teoria della D., i presupposti sostanzialistici che Aristotele aveva assunto a fondamento di essa, sarebbero anche venute meno le caratteristiche della teoria aristotelica, cioè la molteplicità delle premesse e l'universalità delle stesse. Ed è precisamente questo che accade nella logica degli Stoici che, a differenza di Aristotele, sono sensisti. Gli Stoici dividevano i ragionamenti in dimostrativi o apodittici che concludono a qualcosa di nuovo e indimostrativi o anapodittici (v. ANAPODITTICO) che non concludono a nulla di nuovo. Ma privilegiavano questi ultimi perchè essi « non hanno bisogno di dimostrazione per essere trovati, ma sono essi stessi dimostrativi in quanto concludono anche gli altri ragionamenti » (SESTO E., *Ip. Pirr.*, II, 140, 156; *Adv. dogm.*, II, 224 sgg.). Ora, nei ragionamenti anapodittici (del tipo « Se è giorno, c'è luce. Ma è giorno, Dunque c'è luce ») la connessione che costituisce la premessa, « Se è giorno c'è luce » è di per se stessa chiara e non ha bisogno di dimostrazione; ed è chiara, s'intende, in base al criterio stoico, per la presenza del *fatto* che essa esprime ai sensi o almeno per la sua possibile presenza. In questa teoria pertanto il fondamento del rapporto deduttivo è mutato: non è più, come per Aristotele, la struttura sostanziale degli oggetti ma il fatto sensibile o sensibilmente verificabile, cioè l'evidenza della rappresentazione catalettica (DIOG. L., VII, 45). Non c'è traccia, pertanto, nella teoria stoica, delle caratteristiche che fanno della teoria di Aristotele della D. una teoria del sillogismo, cioè della necessaria molteplicità delle premesse e della loro universalità. L'avere gli Stoici assunto come fondamentali i ragionamenti anapodittici e considerati ad essi riconducibili i ragionamenti dimostrativi, significa che essi hanno esplicitamente messo a fondamento della loro teoria della D. il dato sensibile. Il punto di vista del *fatto* si è qui sostituito al punto di vista razionale della teoria aristotelica. Ma nonostante l'inconciliabilità di questi due punti di vista, quello stoico non ci è storicamente stato tramandato nella sua purezza, bensì confuso e congiunto con quello aristotelico. I Peripatetici, infatti

(Teofrasto, Eudemo), accolsero eclletticamente la dottrina stoica della D. mettendola accanto a quella aristotelica; e così parlarono, parallelamente, di « sillogismo categorico » e di « sillogismo ipotetico »; sotto la quale denominazione, sconosciuta ad Aristotele, essi intesero i sillogismi fondati sui ragionamenti anapodittici degli Stoici. Boezio che ci dà queste notizie (*De syllogismus hypotheticis*, I, *P. L.*, 64°, col. 831) ha tramandato nella stessa forma, cioè parallelamente e sullo stesso piano, le due dottrine disparate. Nell'età moderna Locke analogamente fondò la D. sul rapporto di concordanza o di sconcordanza fra le idee, immediatamente percepito nell'esperienza: « Inferire, egli disse, significa soltanto, in virtù di una preposizione posta come vera, *dedurne* un'altra come vera; ossia vedere o supporre che esista un legame fra le due idee della proposizione inferita » (*Saggio*, IV, 17, 4). Stuart Mill, analogamente, interpretò la D. come l'applicazione a casi particolari di regole generali che siano stati ottenute per via d'induzione. Ed ammise perciò la possibilità che si possa ragionare anche senza l'uso di proposizioni generali (*Logic*, II, 3, 5 sgg.).

3° La terza fase, o, se si preferisce, la terza alternativa che si è storicamente presentata nella teoria della D., è quella convenzionalistica avanzata dalla logica contemporanea. Secondo questa ultima alternativa le regole della D. non sono fondate nè sulla sostanza degli oggetti cui la D. fa riferimento, nè sull'evidenza sensibile di tali oggetti, ma sono scelte arbitrariamente per quanto in modo opportuno. È questo il punto di vista che fu introdotto da Carnap nell'opera *La costruzione logica del mondo* (1928). Questa tesi ammette « la possibilità di una libera scelta delle regole di D. » e cioè il carattere convenzionale dell'intera logica. Dice Carnap: « La logica, ossia le regole della D. (nella nostra terminologia, le regole sintattiche di trasformazione) si possono scegliere arbitrariamente e allora sono convenzionali qualora vengono assunte come base per la costruzione del sistema linguistico e qualora l'interpretazione del sistema venga imposta in un secondo tempo » (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 12). È chiaro che da questo punto di vista il rapporto in virtù del quale una proposizione *segue* da un'altra non è dato una volta per tutte, ma può essere variamente determinato mediante regole o convenzioni opportune. Carnap ha distinto a questo proposito due modi differenti di D.: la *derivazione* che è più ristretta e la *consequenzialità* che è più larga. La derivazione è una serie finita di enunciati nella quale ogni passo è definito ma non è definita la relazione « derivabile », che è definita dall'intera catena delle derivazioni. In una serie di conseguenze, anche ogni passo della serie (cioè la relazione « conseguenza diretta ») è indefinita. La derivazione è il rapporto di D. usato nella logica e che corrisponde a quello che comunemente s'intende dicendo « questo enunciato segue da quello » (*The Logical Syntax of Language*, § 14).

Le varie forme di *implicazione* (v.) riconosciute dalla logica contemporanea, possono essere considerate come altrettanti modi possibili del rapporto di deducibilità. Alcuni logici restringono oggi il rapporto di deducibilità ad un certo tipo d'implicazione e precisamente a quella « stretta » o semantica: così fa, per es., Lewis (*Knowledge and Valuation*, 1946, pag. 212). Altri invece ritengono che basta a stabilire la deducibilità l'implicazione materiale il cui concetto fu chiarito nei *Principia mathematica*: così fa Russell (*Intr. to Mathematical Phil.*, cap. XIV; trad. ital., pag. 173). In realtà, a meno che non si assuma esplicitamente a fondamento della D. la sostanza delle cose o la loro evidenza sensibile, secondo la 1ª o la 2ª delle alternative considerate, ogni e qualsiasi tipo d'implicazione può essere considerato come rapporto deduttivo. Dal punto di vista della convenzionalità della logica, il concetto di D. non può subire restrizioni e deve essere pertanto esteso a tutte le forme che possono essere assunte dal rapporto di derivazione o di conseguenzialità di una proposizione da un'altra.

**DEDUZIONE TRASCENDENTALE** (inglese *Transcendental Deduction*; franc. *Déduction transcendentale*; ted. *Transzendentale Deduction*). Kant desunse il termine D. dal linguaggio giuridico, nel quale esso significa la dimostrazione della *legittimità* della pretesa che si avanza. In questo senso egli parlò della « D. della divisione di un sistema » come « prova della sua compiutezza e della sua continuità » (*Met. der Sitten*, I, intr., § III, nota). Analogamente per la giustificazione dell'uso dei concetti puri, o categorie, Kant ritenne indispensabile una D. (che, appunto perchè si riferisce a concetti puri chiamò *trascendentale* [v.]), che avesse come fine di dimostrare « il modo in cui i concetti *a priori* si possono riferire ad oggetti »; e che perciò si distinguesse dalla « D. empirica » la quale mostra « in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa ». In tal modo la D. empirica riguarda il possesso di fatto di un concetto, la D. trascendentale il suo uso legittimo (*Critica R. Pura*, § 13). La D. trascendentale consiste nel mostrare come gli oggetti dell'esperienza non sarebbero tali, cioè non sarebbero dati come oggetti all'esperienza, se non fossero pensati secondo le categorie; e che l'atto o la funzione per cui possono essere originariamente pensati nelle categorie è l'« io penso » o *appercezione pura* (v.).

Diversa dalla D. trascendentale è la D. *metafisica* che Fichte intese come dimostrazione sistematica di tutte le proposizioni della filosofia. « Tutto il dimostrabile dev'essere dimostrato, tutte le proposizioni debbono essere dedotte, tranne quel primo e supremo principio fondamentale che è poi l'Io = = Io » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 7). Hegel ascriveva questa esigenza a merito di Fichte: « Alla filosofia fichtiana spetta il profondo merito di aver fatto avvertire che le determinazioni del pensiero son da mostrare nella loro necessità; che sono essenzialmente da dedurre » (*Enc.*, § 42). In questo senso la D. è la dimostrazione della necessità di una determinazione; e l'intera dottrina di Hegel è organizzata in conformità di questa esigenza.

**DEFINIZIONE** (gr. ὅρος, ὁρισμός; lat. *Definitio*; ingl. *Definition*; franc. *Définition*; ted. *Definition*). La dichiarazione dell'essenza. Possono distinguersi diversi concetti di D. in corrispondenza coi diversi concetti di *essenza* (v.) e precisamente: 1° il concetto della D. come dichiarazione della essenza sostanziale; 2° il concetto della D. come dichiarazione dell'essenza nominale; 3° il concetto della D. come dichiarazione dell'essenza-significato.

1° La dottrina aristotelica della D. concerne l'essenza sostanziale. Aristotele esplicitamente afferma che la D. concerne l'essenza e la sostanza (*An. Post.*, II, 3, 90 b 30). E i vari significati che egli enumera di D. si riferiscono tutti all'essenza sostanziale. « La D. può essere in primo senso la dichiarazione non dimostrabile dell'essenza; in un secondo senso, può essere la deduzione dell'essenza e differire dalla dimostrazione solo per la disposizione delle parole; in un terzo senso può essere la conclusione della dimostrazione dell'essenza » (*Ibid.*, II, 10, 94 a 11). Nel primo significato la D. si riferisce ad oggetti che sono sostanze, per es., all'uomo; nel secondo e terzo caso si riferisce ad oggetti che non sono sostanze ma fatti, per es., al tuono: dei quali dire l'essenza significa dire la causa (*Ibid.*, 94 a 1 sgg.). In tutti i casi la D. dichiara l'essenza sostanziale del suo oggetto. Dice Aristotele: « L'essenza sostanziale appartiene alle cose di cui c'è definizione. E non c'è D. quando c'è un termine che si riferisce a qualcosa: in questo caso tutte le parole sarebbero definizioni perchè le parole indicano sempre qualcosa e anche 'Iliade' sarebbe una definizione. Ma c'è D. solo quando il termine significa qualcosa di primario, il che accade quando si parla di cose che non possono essere predicati di altre cose » (*Met.*, VII, 4, 1030 a 6). È questa la D. costituita dal genere prossimo e dalla differenza specifica: intendendosi per il genere prossimo il predicato essenziale comune a cose che differiscono di specie (per es., il predicato animale comune a tutte le specie animali) e per differenza ciò che distingue una specie dall'altra (*Top.*, I, 8, 103 b 15).

Questo di Aristotele è rimasto il concetto classico della D.: concetto connesso sistematicamente con quello dell'essenza sostanziale e dell'essere come necessità. Spinoza non faceva che esprimerlo con altre parole dicendo: « La vera D. di una cosa qualsiasi non implica nè esprime altro che la natura della cosa definita » (*Et.*, I, 8, schol. II). Dopo Aristotele e per influsso della Logica stoica il concetto di D. divenne molto più esteso ed elastico; e Boezio poteva enumerare ben 14 specie di D. (v. oltre). La D. sostanziale tuttavia continuò ad apparire la sola vera ed autentica, come apparve a Boezio stesso (*De Diffinitione*, in *P. L.*, 64°, col. 898). Questo fu il punto di vista condiviso da tutti gli Scolastici e anche dai nominalisti o terministi che tuttavia insistettero sull'importanza della definizione nominale. Ockham diceva: « La D. ha due significati giacchè una è la D. che esprime che cosa è l'oggetto (*quid rei*) l'altra è la D. che esprime che cosa è il nome (*quid nominis*). La D. che esprime che cosa è l'oggetto si può assumere in due sensi: in un senso largo e in tal caso comprende la D. vera e propria e la D. descrittiva; in senso stretto e in tal caso è un discorso breve che esprime l'intera natura della cosa e non contiene nulla che sia estrinseco alla cosa stessa » (*Summa Log.*, I, 26). Dall'altro lato la D. che esprime che cosa è il nome è « un discorso che dichiara esplicitamente a che cosa ci si riferisce implicitamente con un enunciato » (*Ibid.*, I, 26). Ockham esplicitamente respinge fuori dalla logica le D. reali perchè « il logico non tratta di cose che non sono segni » (*Ibid.*, I, 26) ma non nega la legittimità di tali D. al di fuori della logica. Dall'altra parte, gli sembra « truffaldino » (*trufaticum*) ammettere che di uno stesso oggetto, per es., dell'uomo, ci sia una D. logica, una D. naturale, una D. metafisica. « Il logico, che non tratta dell'uomo perchè non tratta delle cose che non sono segni, non ha da definire l'uomo ma soltanto ha da insegnare in che modo le altre scienze, che trattano dell'uomo, debbono definirlo. Perciò il logico non deve assegnare nessuna D. dell'uomo, se non per via di esempio; e in tal caso la D. che si pone come esempio dev'essere o naturale o metafisica » (*Ibid.*, I, 26). Questo punto di vista fu seguito dalla logica posteriore. Jungius distingueva tre specie di D., la nominale, l'essenziale e la scientifica che corrispondono ai tre significati del termine stabiliti da Aristotele (*Logica*, 1638, IV, II, 6-8; II, 15). Leibniz rivendicava, contro Locke, la distinzione tra D. nominale e

D. reale, dicendo che «l'essenza dell'oro è ciò che lo costituisce e che gli dà le sue qualità sensibili, che lo fanno riconoscere e che fanno la sua definizione nominale, mentre noi avremmo la D. reale e causale se potessimo spiegare la sua struttura o costituzione interiore» (*Nouv. Ess.*, III, 3, 19). Ma precedentemente (in un saggio del 1684) aveva distinto tra «D. nominali che contengono soltanto le note per discernere una cosa dalle altre e D. reali dalle quali consta che la cosa è possibile» (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 80). E di questa notazione si avvaleva Wolff per dire che «la D. dalla quale non risulta che la cosa definita è possibile si dice nominale; e quella dalla quale risulta che la cosa definita è possibile si dice reale» (*Log.*, § 191); e per dividere le D. nominali in essenziali e accidentali, accomodava, come dichiarava esplicitamente, a suo modo le nozioni scolastiche (*Ibid.*, § 192). Kant a sua volta intendeva per definire «l'esporre originariamente il concetto esplicito di una cosa entro i suoi limiti» intendendo per *esplicito* la chiarezza e la sufficienza delle note, per *limiti* la precisione e per *originariamente* il carattere primitivo della determinazione, che non deve aver bisogno di una dimostrazione (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, I, sez. I, § 1).

2° La possibilità della D. nominale fu ammessa da Aristotele in via subordinata e preparatoria alla D. reale: «E poichè la D. è la dichiarazione dell'essenza, ci sarà anche la dichiarazione di ciò che il nome significa o altra dichiarazione nominale: per es., che cosa significhi il nome triangolo» (*An. Post.*, II, 10, 93 b 28). La distinzione tra D. reale e D. nominale non interessava la logica stoica che non assegnava alla D. il compito di dichiarare l'essenza sostanziale: essa non si trova perciò negli scrittori che attingono il loro materiale prevalentemente allo stoicismo: come Cicerone (*Top.*, 5, 26 sgg.) e Boezio (*De Diffinitione*, *P. L.*, 64°, col. 901-02). E anche Pietro Ispano la ignora. I logici terministi medievali se ne avvalgono perchè essa dà loro il modo di definire l'oggetto specifico della logica, come scienza dei segni (v. i passi di Ockham sopra riportati).

Ma una vera e propria teoria della D. come dichiarazione dell'essenza nominale si ha solo quando l'essenza nominale si considera come la unica essenza possibile e pertanto la D. di essa come l'unica possibile. In questo senso Hobbes diceva: «La D. non può essere altro che la spiegazione di un nome mediante un discorso». Quando il nome si riferisce a un concetto composto, la D. è la risoluzione del nome nelle sue parti più generali: sicchè si può dire che la D. è «la proposizione il cui predicato è risolutivo del soggetto dove la cosa è possibile; e, dove non è possibile, esemplificativo di esso» (*De Corp.*, 6, § 14). Allo stesso modo Locke dice che «una D. altro non è che il far conoscere il significato di una parola mediante vari altri termini non sinonimi» (*Saggio*, III, 4, 6); e ritiene che «il miglior modo di fare una D. è quello di enumerare le idee semplici che vengono a combinarsi nel significato del termine definito» (*Ibid.*, III, 3, 10). In questa tradizione Stuart Mill affermava che la D. «è una proposizione dichiaratoria del significato di una parola» (*Logic*, I, 8, 1); ed espressioni simili ricorrono in filosofi e logici anche recenti, che non ammettono la dottrina della sostanza ed inclinano verso un punto di vista nominalistico. Il più delle volte tuttavia la teoria della D. nominale poggia sul presupposto che di un nome non c'è e non può esserci che una sola D.; e questo presupposto distingue la teoria in questione da quella che abbiamo chiamato teoria dell'essenza-significato.

3° Quest'ultima teoria si può dire sia stata proposta dagli Stoici. Crisippo infatti affermava che la D. è una risposta (ἀπόδοσις, Diog. L., VII, 1, 60): intendendo con ciò che qualsiasi risposta che si dia alla domanda *che cosa?* può essere assunta come D. della cosa. Fu probabilmente in base a questa nozione estremamente generalizzata della D. che si cominciarono a distinguere numerose specie di D. come fece Cicerone (*Top.*, 5, 26 sgg.) e, sulle sue orme, Boezio. Quest'ultimo enumerò ben 15 specie di D., privilegiando, come si è detto, la prima che è la D. sostanziale. Le altre 14 specie sono le seguenti: 1° la D. *nozionale* che dà una certa concezione dell'oggetto, per es., dicendo ciò che l'oggetto fa, più che ciò che l'oggetto è; 2° la D. *qualitativa* che si avvale di una qualità dell'oggetto; 3° la D. *descrittiva*, che si fa con caratteri che illustrano la natura di una cosa e che è propria dell'oratore; 4° la D. *verbale* che consiste nel chiarire una parola con un'altra parola; 5° la D. *per differenza* che consiste nel chiarire la differenza tra due oggetti, per es., tra il re e il tiranno; 6° la D. *per metafora*, per es., quando si dice che la giovinezza è il fiore dell'età; 7° la D. *per privazione del contrario*, per es., quando si dice che il bene è ciò che non è male; 8° la D. *per ipotiposi* che è quella fantastica; 9° la D. *per comparazione ad un tipo*, come quando si dice che l'animale è come l'uomo; 10° la D. *per mancanza del pieno nello stesso genere* come quando si dice che il piano è ciò a cui manca la profondità; 11° la D. *laudativa*; 12° la D. *per analogia*, per es., «l'uomo è un microcosmo»; 13° la D. *relativa*, per es., «padre è colui che ha un figlio»; 14° la D. *causale*, per es., «il giorno è il sole sopra la terra» (*De Diffinitione*, *P. L.*, 54°, col. 901-07). La disparità di queste notazioni di Boezio è tale che qualsiasi risposta alla

domanda *che cosa?* può essere assunta come definizione.

Da questo punto di vista, l'eredità della teoria stoica della D. è il concetto moderno, secondo il quale la D. è la dichiarazione del *significato* di un termine cioè dell'*uso che del termine* può *esser fatto in un dato campo d'indagine*. Da questo punto di vista non esiste un'essenza privilegiata del termine (nè nominale nè reale) ma esistono possibilità diverse di definirlo a fini diversi; e tali possibilità possono tutte, seppure in gradi diversi, essere dichiarate essenziali rispetto ai loro fini. Da questo punto di vista può essere considerata D. ogni restrizione o limitazione dell'uso di un termine in un determinato contesto. E la D. suppone in ogni caso il contesto cioè, come ha detto M. Black, un insieme di *presupposizioni* che costituiscono un *preambolo* alla D.: sicchè la forma di essa è « Ogni qualvolta le condizioni sono così e così, il termine *t* sarà usato così e così » (cfr. M. BLACK, *Problems of Analysis*, 1954, pag. 34). A seconda della natura del preambolo, la D. potrà avere carattere diverso. Se il preambolo fa riferimento a linguaggi artificiali (come quelli della logica e della matematica) la D. sarà semplicemente una convenzione (proposta o accettata) sull'uso della parola in tale linguaggio (D. *stipulativa*). Se il preambolo farà riferimento a linguaggi non artificiali o solo in parte artificiali (come sono il linguaggio comune e quelli delle scienze empiriche) la D. sarà la dichiarazione dell'uso corrente del termine in questione (D. *lessicale*) o la proposta o l'accettazione di un'opportuna modifica di quest'uso (*ridefinizione*) (cfr. R. ROBINSON, *Definition*, 1954). A questa terza specie di D. appartengono le D. dei termini contenute nel presente dizionario: che utilizzano, semplificano o rettificano gli usi che di un termine sono stati fatti nella lingua filosofica o scientifica o in quella comune.

**DEGNITÀ** (lat. *Dignitas*). Così gli Scolastici, sull'esempio di Boezio, tradussero la parola *assioma*. (cfr., ad es., TOMMASO, *In Met.*, III, 5, 390). Vico conservò anche in italiano la parola stessa e le sue « D. » esposte in quella parte della *Scienza Nuova* che intitolò « Degli elementi » costituiscono i fondamenti su cui poggia la sua opera. « Proponiamo ora qui, egli disse, i seguenti assiomi o D. così filosofiche come filologiche, alcune poche ragionevoli e discrete domande, con alquante schiarite diffinizioni; le quali, come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi ed animarla in tutto ciò che questa Scienza ragiona della comune natura delle nazioni ».

**DEIEZIONE** (ted. *Das Verfallen*). Lo stato di caduta dell'esistenza umana al livello della banalità quotidiana, secondo Heidegger. Questo stato tuttavia non suppone uno stato originario più alto; nè è uno stato negativo e provvisorio che possa essere quandocchessia eliminato. Lo stato della D. è quello in cui l'esistenza si estrania da sè, nasconde a se stessa la sua possibilità propria (che è quella della morte) e si abbandona al modo d'essere anonimo che è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco (*Sein und Zeit*, § 38).

**DEIFICAZIONE** (gr. θέωσις; lat. *Deificatio*; ingl. *Deification*; franc. *Déification*; ted. *Vergöttung*). L'identificazione dell'uomo con Dio come termine e compimento dell'ascesa mistica. Il termine si trova in Dionigi l'Areopagita (*De eccl. hyer.*, 2) e fu ripreso da Scoto Eriugena (*De div. nat.*, V, 31) e dalla mistica medievale. Bernardo di Chiaravalle dice a proposito dell'estasi o *excessus mentis* nella quale Dio scende nell'anima umana e l'anima umana si unisce a Dio: « In che modo Dio potrà essere in tutte le cose, se qualcosa di umano rimarrà nell'uomo? Rimarrà certo la sostanza, ma in altra forma, con altra gloria, con altra potenza... Questo significa deificarsi » (*De dil. Deo*, 11, 28). E Nicola Cusano: « L'eliminazione di ogni alterità e diversità, la risoluzione di tutte le cose nell'Unità, che è pure la trasfusione dell'Unità in tutte le cose, questo è la stessa *theosis* » (*De filiatione Dei*, 67, 1).

**DEISMO** (ingl. *Deism*; franc. *Déisme*; tedesco *Deismus*). La dottrina di una religione naturale o *razionale*, fondata non su una rivelazione storica, ma sulla manifestazione naturale che la divinità fa di sè alla ragione dell'uomo. Il D. è un aspetto dell'*illuminismo* (v.) di cui fa parte integrante. Ma le dispute intorno al D. furono iniziate dai cosiddetti platonici di Cambridge e specialmente da Herbert di Cherbury nella sua opera *De Veritate* (1624). Fra gli altri deisti inglesi sono da ricordare i nomi di John Toland, Mathew Tindal, Anthony Collins, Anthony Shaftesbury. L'opera principale del D. inglese fu il *Cristianesimo non misterioso* (1696) di John Toland (1670-1722). Il D. si diffuse fuori dell'Inghilterra come elemento dell'illuminismo: sono deisti quasi tutti gli illuministi francesi, tedeschi e italiani. Non tutti però adoperano la parola D. per designare le loro credenze religiose: Voltaire, ad es., usa la parola « teismo » (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. *Athée, Théiste*). La distinzione fu chiaramente stabilita solo da Kant.

Le tesi fondamentali del D. possono essere così ricapitolate: 1° la religione non contiene e non può contenere nulla di irrazionale (assumendo come criterio di razionalità la ragione lockiana e non quella cartesiana); 2° la verità della religione si rivela pertanto alla ragione stessa e la rivelazione

storica è superflua; 3° le credenze della religione naturale sono quindi poche e semplici: esistenza di Dio, creazione e governo divino del mondo, remunerazione del male e del bene in una vita futura.

È da notare tuttavia che, rispetto allo stesso concetto di Dio, non tutti i deisti furono d'accordo. Difatti, mentre i deisti inglesi attribuiscono a Dio non solo il governo del mondo fisico (la garanzia dell'ordine del mondo) ma anche quello del mondo morale, i deisti francesi, a cominciare da Voltaire, negano che Dio si occupi degli uomini e gli attribuiscono la più radicale indifferenza nei riguardi del loro destino (*Traité de métaphysique*, 9). Tuttavia la «religione naturale» di Rousseau è una forma di D. più vicina a quella inglese perchè riconosce a Dio anche il còmpito di garante dell'ordine morale del mondo. In ogni caso il proprio del D., nei confronti del *teismo* (v.), è appunto la negazione della rivelazione e la riduzione del concetto di Dio alle caratteristiche che la semplice ragione può ad esso attribuire. Questa è la distinzione stabilita tra D. e teismo da Kant (*Crit. Ragion Pura*, Dialettica, cap. III, sez. VII) (v. Dio).

**DEITÀ** (gr. θεότης; lat. *Deitas*; ingl. *Deity*; franc. *Déité*; ted. *Gottheit*). In generale, l'essenza o natura divina; e in questo senso adoperano la parola S. Agostino (*De Trin.*, IV, 20; *de Civ. Dei*, VII, 1) e Tommaso (*S. Th.*, I, q. 39, a. 5 ad 6°). Ma nel sec. XII Gilbert de la Porrée identificò Dio con la D., distinguendo dalla D. stessa, che sarebbe la forma o l'essenza comune, le tre persone della Trinità. Questa dottrina, che era una specie di triteismo perchè stabiliva fra le tre persone divine e la D. lo stesso rapporto che c'è tra gli individui umani e l'umanità, fu condannata per opera di S. Bernardo nel Concilio di Parigi del 1147 ed in quello di Reims del 1148. D'allora in poi gli Scolastici evitarono il termine *deitas* (che ricorre molto raramente) invece del quale adoperarono semplicemente *Deus*. Il termine è stato adoperato da Alexander per indicare «la qualità empirica prossimamente superiore allo spirito, che l'universo è impegnato a portare alla nascita» cioè che sarà la realizzazione prossima, di cui non si sa nulla dell'evoluzione emergente (*Space, Time and Deity*, 1920, II, pag. 346).

**DELIBERAZIONE** (gr. βούλευσις; lat. *Consilium*; ingl. *Deliberation*; franc. *Délibération*; tedesco *Überlegung*). La considerazione delle alternative possibili che una certa situazione offre alla scelta. Questo vuol dire Aristotele quando parla dei *limiti* della D. ed esclude dall'àmbito di essa non solo il *necessario* (che non può non essere), ma anche il *fine*. Infatti, osserva Aristotele, il medico non si domanda se si propone o no di guarire il malato nè l'oratore si domanda se si propone o no di persuadere o l'uomo politico di istituire una buona legislazione. Piuttosto, una volta posto il fine, si esamina come e per quali vie si potrà attingerlo; e su queste vie o mezzi, per conseguenza, verterà la deliberazione. La D. si conclude e culmina nella scelta. L'oggetto dell'una e dell'altra è identico, salvo che l'oggetto della scelta è già definito dal processo deliberativo a cui la scelta mette capo (*Et. Nic.*, III, 3, 1112 a 21 sgg.). Queste determinazioni aristoteliche sono rimaste classiche.

**DEMAGOGIA.** V. Governo, Forme di.

**DEMITIZZAZIONE** (tedesco *Entmythologisierung*; fr. *Démythisation*). L'indirizzo proprio della teologia di Rudolf Bultmann tendente a liberare il messaggio cristiano (*kerygma*) dal mito cosmologico con il quale esso si trova congiunto nel Nuovo Testamento. Liberato dalle immagini e dai simboli del mito, l'annunzio cristiano è una diagnosi dell'esistenza umana nel mondo cioè dell'uomo in quanto esiste storicamente nella cura, nell'angoscia, nell'attimo della decisione tra il passato e il futuro. A un'esistenza così intesa la salvezza si presenta come un evento che deve verificarsi nel futuro e per il quale Dio pone fine al mondo e alla sua storia [R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941; *Geschichte und Escatologie*, 1958; *Kerygma und Mythos* (di autori vari), 5 voll., 1948-55].

**DEMIURGO** (gr. δημιουργός; lat. *Demiurgus*; ingl. *Demiurge*; franc. *Démiurge*; ted. *Demiurg*). L'artefice del mondo. La parola trae origine dal *Timeo* di Platone nel quale come causa creatrice del mondo s'invoca una divinità artigiana che crea il mondo a simiglianza della realtà ideale e utilizzando una materia informe e resistente che Platone chiama «la madre del mondo» (*Tim.*, 51 a). L'opera creatrice del D. (analogamente a quella di un artefice umano) non investe ma presuppone i princìpi costitutivi della natura stessa che sono: 1° le forme ideali eterne; 2° la materia con la sua necessità; 3° lo spazio che non ammette generazione e distruzione e che è la sede di tutto ciò che si genera (*Ibid.*, 52 b). Il D. è inoltre per Platone il creatore delle altre divinità che ebbero il còmpito di generare gli esseri viventi (*Ibid.*, 41 c). La nozione di D. fu ripresa varie volte nella storia della filosofia. Nel sec. I Numenio di Apamea distinse il D. dall'Intelligenza come un secondo Dio che opera sulla materia e forma il mondo. Il mondo sarebbe il terzo Dio (Euseb., *Praep. Ev.*, XIV, 5). Nel sec. II essa fu ripresa dagli Gnostici: Valentino considerò il D. come l'ultimo degli eoni o divinità emanate (Clemente, *Strom.*, IV, 13, 89). Nel-

l'età moderna la concezione del D. è stata ripresa da Stuart Mill il quale ha ritenuto che la potenza divina è limitata dalla qualità del materiale adoperato, dalla sostanza o le forze di cui si compone l'universo e dall'incapacità di realizzare in modo migliore i fini stabiliti (*Three Essays on Relig.*, 3ª ed., 1885, pag. 194).

**DEMOCRAZIA.** V. GOVERNO, FORME DI.

**DEMONE** (gr. δαίμων; lat. *Daemon*; inglese *Demon*; franc. *Démon*; ted. *Dämon*). Un essere divino in generale, per quanto non quello supremo e al quale viene abitualmente riservata la funzione di mediazione. Socrate riconosceva nella voce che lo richiamava al suo còmpito e a ciò che dovesse o non dovesse fare « un alcunchè di divino » (δαιμόνιόν τι, *Ap.*, 31 D): la quale espressione sta a significare semplicemente il carattere divino o trascendente del richiamo. In séguito furono frequentemente chiamati D. le divinità inferiori o subordinate, che spesso i filosofi identificarono con quelle ammesse dalla religione tradizionale. Già Platone aveva ammesse queste divinità come create dal Demiurgo (*Tim.*, 41 a). Gli Stoici si regolarono allo stesso modo (DIOG. L., VII, 147). Plotino dice che un D. è una « immagine di Dio » (*Enn.*, VI, 7, 6) e che i D. sono al secondo rango, sùbito dopo gli Dei, mentre dopo di essi vengono gli uomini e gli animali (*Ibid.*, III, 2, 11). Il neoplatonismo siriaco, come Plutarco, moltiplica i D., considerandoli tutti come emanazioni, più o meno remote, della divinità suprema. Il cristianesimo adottò a suo modo la dottrina dei D., chiamando angeli i D. buoni e riservando il nome di D. agli angeli cattivi (v. ANGELI).

**DEMONIACO** (lat. *Daemoniacus*; ingl. *Demoniac*; franc. *Démoniaque*; ted. *Teuflisch*). Nell'uso corrente l'aggettivo fa esclusivamente riferimento ai cattivi demoni, quindi significa lo stesso che diabolico. La diabolicità è contrassegnata, secondo Kant, dalla malizia, cioè dall'intenzione di accettare come motivo delle proprie azioni il male in quanto male (*Religion*, I, 3). Quanto al diavolo stesso, Kant vede in esso la personificazione di un insegnamento morale messo con ciò alla portata di tutti; cioè dell'insegnamento che non c'è salvezza per gli uomini se non nell'accettazione dei princìpi morali e che a tale accettazione si oppone non già la sensibilità, che ne è spesso accusata, ma una certa perversità o falsità simboleggiata per l'appunto dall'astuzia di Satana, per la quale il male è entrato nel mondo (*Ibid.*, II, 2).

**DENOMINAZIONE** (lat. *Denominatio*; inglese *Denomination*; franc. *Dénomination*; ted. *Benennung*). In relazione ai denominativi o *paronimi* (v.) distinti da Aristotele dagli *equivoci* e dagli *univoci* (v.), i nominalisti del '300 adoperarono questo termine per indicare la funzione delle « seconde intenzioni » cioè dei concetti logici (come « concetto », « categoria », ecc.) i quali non si riferiscono a cose ma servono soltanto a denominare le cose stesse. Dice Pietro Aureolo: « La logica, che considera le intenzioni seconde, tratta delle intellezioni non in quanto esse siano cose vere ma in quanto sono similitudini che denominano le cose stesse » (*In Sent.*, I, d. 23, a. 1). In questo senso le intenzioni seconde sono oggetti solo « denominativamente », al modo in cui si può chiamare « Cesare » un ritratto di Cesare. La Logica di Porto Reale usò l'espressione « modi esterni » o « D. esterna » per indicare quei modi che derivano alla sostanza dall'azione di altra cosa, per es., l'essere amato, visto, desiderato, ecc. (ARNAULD, *Logique*, I, 2).

**DENOTAZIONE.** V. CONNOTAZIONE.

**DEONTOLOGIA** (ingl. *Deontology*; francese *Déontologie*; ted. *Deontologie*). Termine creato da Geremia Bentham (*D. o scienza della moralità*, pubblicata postuma nel 1834) per designare una scienza del « conveniente », cioè una morale fondata sulla tendenza a seguire il piacere e a fuggire il dolore e che perciò prescinda da ogni appello alla coscienza, al dovere, ecc. « Il còmpito del deontologo, dice Bentham, è quello d'insegnare all'uomo come debba dirigere le sue emozioni in modo che siano subordinate per quanto possibile al proprio benessere » (*Deont.*, I, 2). Molto difforme da quest'uso è quello proposto da Rosmini che intese per « deontologiche » le scienze normative, cioè quelle che indagano « quale dev'essere l'ente acciocchè sia perfetto » (*Psicol.*, Pref., § 19). L'apice delle scienze deontologiche sarebbe l'etica o diceosina (dottrina della giustizia).

**DERIVAZIONI.** V. RESIDUI.

**DESCRITTIVO** (ingl. *Descriptive*; franc. *Descriptif*; ted. *Beschreibende*). Oltre il significato generico corrispondente a quello del sostantivo, l'aggettivo ha due significati polemici, cioè: 1° quello per cui la scienza D. si contrappose, a partire dal sec. XVIII, alla scienza *esplicativa* o allo « spirito di sistema » che pretendeva di spiegare i fenomeni facendo ricorso alle cause della metafisica tradizionale (cfr. ad es., D'ALEMBERT, *Discours de l'Encyclopédie*, *Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 156-157); 2° quello per cui, nella terminologia contemporanea D. si contrappone a *persuasivo* come qualifica di significato: distinguendosi il significato descrittivo di un segno, che consiste nella sua disposizione a produrre una conoscenza, dal significato *persuasivo* che consisterebbe a produrre una risposta di natura emotiva (cfr. C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, 5ª ediz., 1950, cap. III, specialmente pag. 59) (v. SIGNIFICATO).

**DESCRIZIONE** (gr. ὑπογραφή; lat. *Descriptio*; ingl. *Description*; franc. *Déscription*; ted. *Beschreibung*). Il termine è stato introdotto dagli Stoici, giacchè la nozione era rimasta estranea ad Aristotele. Secondo gli Stoici la D. è « un discorso che conduce alla cosa attraverso le impronte di essa » (DIOG. L., VII, 1, 60). Ciò stabilisce la sua differenza dalla definizione giacchè mentre questa dichiara l'essenza, che è universale, la D. conduce alla cosa singola cioè fa riferimento all'individualità della cosa, a ciò che la distingue dalle altre. Da Boezio in poi (*De differentiis topicis*, II, *P. L.*, 64°, col. 1187) la D. cominciò ad essere caratterizzata, nei confronti della definizione per l'uso, che in essa ricorre, di caratteri accidentali. I logici medievali ne desunsero il concetto dalla *Dialectica* (cap. 14) di Giovanni Damasceno (sec. VIII): « La D. si compone di accidenti cioè di caratteri propri e accidentali, come, ad es., ' l'uomo è capace di ridere, cammina eretto e ha unghie larghe ' ». Questo è il concetto che ricorre, anche nella *Logica* di Pietro Ispano: « La D. è il discorso che significa ciò che è l'essere di una cosa mediante caratteri accidentali » (*Summ. Log.*, 5.12). Ockham nello stesso senso diceva: « La D. è un discorso succinto composto di caratteri accidentali e propri » (*Summa Log.*, I, 27); e una definizione quasi identica veniva accettata e diffusa dalla Logica di Porto Reale (II, 16) e da Jungius (*Logica Hamburgensis*, I, 1, 48). Di questa dottrina tradizionale la logica contemporanea accetta soltanto il significato generale cioè il carattere individuante della descrizione. Ma essa si urta nella difficoltà rappresentata dal fatto che una D. è costituita da proposizioni che hanno bensì un *senso* (nel senso di Frege) cioè una connotazione ma non un *significato* cioè una denotazione che consiste nel riferimento ad un oggetto esistente. Frasi come « L'autore della *Divina commedia* era italiano », « L'attuale Re di Francia è calvo », « Pegaso era il cavallo alato catturato da Bellorofonte » sembra che non facciano alcun riferimento a un qualsiasi oggetto o entità, cioè che non denotino nulla; le due ultime, anzi, descrivono oggetti inesistenti, quali sono, « l'attuale Re di Francia » e « Pegaso ». Per ovviare a questo inconveniente Russell (*On Denoting*, 1905, ora in *Logic and Knowledge*, 1956, pag. 39 sgg.; *Principia Mathematica*, I, pag. 36) propose di interpretare tali frasi descrittive come se dicessero: « C'è un'entità $x$ che è l'autore della *Divina commedia* ed è italiano », « C'è un'entità $x$ che è ora Re di Francia ed è calvo », « C'è un'entità $x$ che è un cavallo alato e fu catturato da Bellorofonte ». Da questo punto di vista, la negazione di una delle frasi descrittive suddette, per es., « L'attuale Re di Francia non è calvo » dovrebbe significare, per essere vera, « È falso che c'è un'entità che è ora Re di Francia ed è calvo »: il che sembra non aver nulla a che fare con il senso della frase.

Frege aveva bensì ammesso che ogni espressione compiuta deve presupporre il riferimento a un oggetto, cioè un denotato, ma aveva ritenuto possibile che nel linguaggio comune, come in quello matematico, ricorrano espressioni che hanno solamente senso e non significato, cioè che risultino indeterminate nel loro significato (*Ueber Sinn und Bedeutung*, 1892, in *Aritmetica e logica*, pag. 327), e Carnap ha sostanzialmente accettato il punto di vista di Frege (*Meaning and Necessity*, 1957, § 7-8). Quine ha dall'altro lato accettato l'interpretazione di Russell, pur ammettendo che l'impegno ontologico espresso dalla frase « C'è qualcosa che... » non ha un necessario riferimento al mondo dell'esperienza ma può anche riferirsi a forme di esistenza mentale o mitica (*From a Logical Point of View*, cap. I).

In questi termini il problema della D. è strettamente connesso con quello circa la natura del *significato* (v.).

**DESIDERIO** (gr. ἐπιθυμία; lat. *Cupiditas*; inglese *Desire*; franc. *Désir*; ted. *Begehren*). Questo termine può essere assunto in due significati: 1° quello generale di appetizione, cioè di principio che spinge all'azione un essere vivente; e per tale significato v. APPETIZIONE; 2° quello più ristretto di appetizione sensibile, per il quale corrisponde al greco ἐπιθυμία e al latino *cupiditas*. In tal senso il D. è, secondo Aristotele, « l'appetizione di ciò che è piacevole » (*De an.*, II, 3, 414 b 6). Analogamente Cartesio lo definì come « l'agitazione dell'anima causata dagli spiriti che la dispongono a volere per l'avvenire le cose che essa si rappresenta come convenienti » (*Passions de l'âme*, § 86). Ed equivalente a questa è la definizione di Spinoza: « La tristezza che riguarda la mancanza della cosa che amiamo » (*Et.*, III, 36, schol.). Questi significati si trovano molte volte ripetuti nella storia della filosofia.

Qualche nuovo significato la parola ha assunto nella letteratura contemporanea. Dewey ha definito il D. come « l'attività che cerca di procedere per rompere la diga che la trattiene. L'oggetto che si presenta nel pensiero come la meta del D. è l'oggetto dell'ambiente che, se fosse presente, assicurerebbe una riunificazione dell'attività e la restaurazione della sua unità » (*Human Nature and Conduct*, pag. 249 sgg.). Heidegger ha connesso il D. con la natura dell'uomo come essere progettante: « L'essere per le possibilità si manifesta perloppiù come puro desiderio. Nel D., l'Esserci progetta il suo essere su possibilità che, all'interno del prendersi cura, non solo non vengono mai

afferrate, ma la cui realizzazione non viene presa in serio esame nè effettivamente attesa » (*Sein und Zeit*, § 41).

**DESIGNATO** (lat. *Designatum*; ingl. *Designate*). Nella logica contemporanea s'intende con questa parola l'oggetto qualsiasi, esistente o inesistente, che il segno può denotare. Il *denotato* è invece alcunchè di esistente. Tra « designazione » e « denotazione » si stabilisce una distinzione analoga: entrambe, tuttavia, significano il riferimento di un segno al suo oggetto (cfr. DEWEY, *Logic*, cap. XVIII; trad. ital., pag. 473; MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, § 7; trad. ital., pag. 69) (v. SEMIOTICA).

**DESIGNATORE** (ingl. *Designator*). Termine adoperato da Morris per indicare una specie di segni e precisamente quella dal quale « l'interprete viene disposto a sequenze di risposte determinate da un oggetto che ha certe caratteristiche » (*Signs, Language and Behavior*, 1946, III, 3). Carnap ha adoperato il termine per indicare « tutte quelle espressioni alle quali è applicata un'analisi semantica del significato, sì che la classe dei D. risulti più vasta o più ristretta a seconda del metodo di analisi adoperato » (*Meaning and Necessity*, § 1).

**DESTINO** (gr. εἱμαρμένη; lat. *Fatum*; inglese *Destiny*; franc. *Destin*; ted. *Geschick, Schicksal*). L'azione necessitante che l'ordine del mondo esercita su ogni singolo essere del mondo stesso. Nella sua formulazione tradizionale, questo concetto implica: 1° la necessità, quasi sempre sconosciuta, perciò *cieca*, che domina un singolo essere del mondo in quanto parte dell'ordine totale; 2° l'adattamento perfetto di ogni singolo essere al suo posto, alla sua parte, o alla sua funzione nel mondo; giacchè come ingranaggio dell'ordine totale ogni essere *è fatto* per ciò che fa.

Il concetto di D. è antichissimo e assai diffuso, perchè condiviso da tutte le filosofie che comunque ammettano un ordine necessario del mondo. Qui accenneremo solo a quelle che esplicitamente designano quest'ordine col termine in questione. Il D. è nozione dominante nella filosofia stoica. Crisippo, Posidonio, Zenone, Boeto lo riconobbero come la « causa necessaria » di tutto o la « ragione » dalla quale il mondo è retto. Essi lo identificavano con la provvidenza (DIOG. L., VII, 149). Gli Stoici latini riprendono questa nozione e ne fanno vedere i riflessi morali (SENECA, *Natur. quaest.*, II, 36, 45; MARCO AURELIO, *Ricordi*, IX, 15). Al D. che domina tutte le cose esteriori si sottrae, secondo Plotino, l'anima sola in quanto però prende per guida « la ragione pura e impassibile che le appartiene in proprio »: in quanto cioè assume da sè, non dall'esterno, il principio della propria azione (*Enn.*, III, 1, 9). La provvidenza è una sola, secondo Plotino: nelle cose inferiori, si chiama D., nelle cose superiori provvidenza (*Ibid.*, III, 3, 5). Analogamente, secondo Boezio (che con la *Consolazione della filosofia* tramandava alla Scolastica latina questi problemi) D. e provvidenza si distinguono solo perchè la provvidenza è l'ordine del mondo visto dall'intelligenza divina, il D. è quest'ordine stesso dispiegato nel tempo. Ma in fondo l'ordine del D. dipende dalla provvidenza (*Cons.*, IV, 6, 10). Alla provvidenza e al D. il libero arbitrio umano si sottrae solo perchè le azioni che dipendono da esso sono incluse, proprio nella loro libertà, nell'ordine del D. (*Ibid.*, V, 6). Questa soluzione doveva ispirare tutte le soluzioni analoghe della Scolastica, la quale conserva lo stesso concetto del D. e della provvidenza (cfr., per es., S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 116, a. 2). Nella sua *Teodicea* Leibniz riproponeva la stessa soluzione (*Teod.*, I, § 62).

Nella filosofia del Romanticismo, mentre Schopenhauer vede nel D. l'azione determinante, nell'uomo singolo e nella storia, della Volontà di vita nella sua natura dilaniante e dolorosa (*Die Welt*, II, cap. 38), Hegel invece limita il D. alla necessità meccanica. « La potenza, egli dice, come universalità oggettiva e violenza contro l'oggetto è ciò che vien chiamato D.: un concetto che cade nell'interno del *meccanismo* in quanto il D. si chiama cieco, cioè tale che la sua universalità oggettiva non viene conosciuta dal soggetto nella sua proprietà o particolarità specifica » (*Wissenschaft der Logik*, III, II, 1, B, b; trad. ital., III, pag. 199). In questo senso il D. è la stessa necessità razionale del mondo ma in quanto ignora se stessa ed è perciò « cieca ». Ma nello stesso periodo romantico, dal punto di vista di una necessità che è « puramente razionale » sia poi che la si interpreti come dialettica sia come determinismo causale, la parola D. cominciò ad apparire troppo fantastica o mitica per designare questa necessità. Essa viene perciò abbandonata e sostituita con termini che esprimono la natura oggettiva e causale della necessità del mondo, come, per es., appunto necessità, dialettica, determinismo, causalità; e nel dominio della scienza, alla necessità presiedono « le leggi eterne e immutabili della natura ».

Quando la parola D. ritorna per opera di Nietzsche e dell'esistenzialismo tedesco, essa ha un nuovo significato: esprime l'accettazione e la volizione della necessità, l'*amor fati*. Nietzsche ha per la prima volta espresso questo concetto che è così caratteristico di una certa tendenza della filosofia contemporanea. Già egli interpreta la necessità del divenire cosmico come volontà di riaffermazione: dall'eternità, il mondo accetta e vuole se stesso,

perciò eternamente si ripete. Ma l'uomo deve fare qualcosa di più che accettare questo pensiero: deve egli stesso promettersi all'*anello degli anelli*: « Bisogna fare il voto del ritorno di se stesso con l'anello dell'eterna benedizione di sè e dell'eterna affermazione di sè; bisogna attingere la volontà di volere all'indietro tutto ciò che è accaduto, di volere in avanti tutto ciò che accadrà » (*Wille zur Macht*, edizione 1901, § 385). Questo è l'*amor fati* nel quale Nietzsche vede la « formula della grandezza dell'uomo ». Heidegger non ha fatto che esprimere lo stesso concetto, parlando del D. come della decisione autentica dell'uomo. Il D. è la decisione di ritornare su se stesso e di tramandare a sè e raccogliere da sè l'eredità delle possibilità passate. « La ripetizione è l'esplicito tramandamento, cioè il ritorno su possibilità dell'Esserci che sono già state » (*Sein und Zeit*, § 74). In questo senso, il D. è « la storicità autentica »: esso consiste nello scegliere ciò che già è stato scelto, nel progettare ciò che è già stato progettato, nel riprospettare per l'avvenire possibilità che sono già state prospettate. È, in altri termini, la volontà della ripetizione, il riconoscimento e l'accettazione della necessità. Il concetto ritorna in Jaspers; che però lo esprime a proposito dell'identità stabilita tra l'io e la sua situazione nel mondo. Il D. è l'accettazione di questa identità: « Io lo amo come amo me stesso perchè solo in esso io sono conscio del mio esistere ». Anche qui il D. non è che l'accettazione e il riconoscimento della natura stessa della necessità; la quale è per Jaspers l'identità dell'uomo con la sua situazione (*Phil.*, II, pag. 218 sgg.).

Quest'ultima nozione di D. esprime bene certe tendenze della filosofia contemporanea. Originariamente, nella sua lunga tradizione, la nozione implicava: 1° un ordine totale che agisce sul singolo determinandolo; 2° il singolo non si rende necessariamente conto nè dell'ordine totale nè della sua forza necessitante: *il D. è cieco*. Il concetto contemporaneo di D. ha eliminate entrambe queste caratteristiche. Giacchè per esso: 1° la determinazione necessitante non è quella di un ordine (neppure per Nietzsche) ma quella di una situazione, la ripetizione; e 2° il D. non è cieco perchè è il riconoscimento e l'accettazione deliberata della situazione necessitante.

**DESTRA HEGELIANA** (ingl. *Hegelian Right*; franc. *Droite hégélienne*; ted. *Hegelsche Rechte*). Le denominazioni di « D. » e « sinistra » hegeliana furono per la prima volta adoperate da Davide Strauss (*Streitschriften*, III, Tubinga, 1837) per designare, con questi due termini desunti dalle consuetudini del Parlamento francese, le due grandi correnti antagoniste in cui si andava scindendo la numerosa schiera dei seguaci di Hegel. La scissione era dovuta, prevalentemente, all'atteggiamento preso da loro nei confronti della religione. La D. hegeliana tendeva a riportare la dottrina del maestro alla religione tradizionale; la sinistra hegeliana tendeva a contrapporla a ogni forma di religione.

La D. hegeliana si può considerare come la *scolastica* dell'hegelismo: come l'utilizzazione della ragione hegeliana (cioè della sistematica della speculazione di Hegel) per una giustificazione delle verità religiose. Tale infatti è l'intento principale dei maggiori rappresentanti di questa D. come Carlo Federico Göschel, Bruno Bauer (in una prima fase della sua attività) e lo storico della filosofia Giovanni Eduardo Erdmann. Al centro dello schieramento Strauss aveva collocato Carlo Federico Rosenkranz, che fu il biografo entusiasta di Hegel (*Vita di Hegel*, 1844; *Apologia di Hegel*, 1858). (Cfr. MARIO ROSSI, *Intr. alla storia delle interpretazioni di Hegel*, I, Messina, 1953).

**DETERMINANTE, GIUDIZIO.** V. RIFLETTENTE, GIUDIZIO.

**DETERMINAZIONE** (gr. πρόσθεσις; latino *Determinatio*; ingl. *Determination*; franc. *Détermination*; ted. *Bestimmung* o *Bestimmtheit*). La limitazione dell'estensione di una nozione con l'arricchimento della sua intensione; o il risultato di questa limitazione. Già Aristotele adoperava questo termine per indicare la nuova aggiunta di note o caratteristiche all'oggetto considerato. « Parlando di D., egli dice, mi riferisco, per es., al passaggio dall'unità che è sostanza priva di posizione al punto che è sostanza dotata di posizione: questo passaggio deriva da una D. » (*An. post.*, I, 27, 87 a 34 sgg.). Allo stesso modo la parola fu intesa nella logica medievale. Pietro Ispano dice che « la D. restringe il concetto di ciò a cui si congiunge, come la parola 'morto' restringe il concetto di uomo quando si dice 'uomo morto' » (*Summ. Log.*, 7.46). Wolff si soffermava a lungo su questa nozione e intendeva per *determinato* « ciò di cui si deve affermare qualcosa » (*Ont.*, § 112) e per *indeterminato* « ciò di cui ancora non si può affermare qualcosa per quanto non si possa neppure affermare che gli contrasti » (*Ibid.*, § 105). Connetteva inoltre la nozione con quella di ragione sufficiente che Leibniz stesso aveva chiamato, in questo senso, *ragione determinante* (*Ibid.*, § 117).

Della stessa nozione Spinoza espresse una implicazione importante quando disse « *Omnis determinatio est negatio* » (*Epist.*, 59), intendendo che ogni aggiunta di una nuova nota ad un concetto fa sì che questo concetto debba essere negato di alcuni degli oggetti dei quali prima poteva venir predicato. Su questo collegamento della D. con

la negazione ha insistito Hegel nella sua dottrina della *dialettica* (v.). La D. tuttavia avviene, secondo Hegel, per uno sviluppo interno ed autonomo del concetto e non per aggiunte. Dice Hegel: « L'universale si determina e così è esso stesso il particolare. La D. è la sua differenza. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso » (*Wissenschaft der Logik*, III, I, 1, B). Nel linguaggio filosofico contemporaneo la parola viene usata prevalentemente nel senso tradizionale, come delimitazione del significato. Peirce così distingue la D. dalla definizione: « Un soggetto è determinato rispetto ad ogni carattere che inerisce in esso o è (universalmente e affermativamente) predicato di esso ed è determinato anche rispetto ai negativi di tali caratteri, nello stesso rispetto. In tutti gli altri rispetti, il soggetto è indeterminato. Il *definito* dev'essere presentemente definito » (*Issues of Pragmaticism*, 1905, in *Values in a Universe of Chance*, pag. 210). Si riferisce invece al valore di verità degli enunciati, l'uso del termine fatto da Carnap: « Un enunciato è logicamente determinato se il suo valore di verità, che è la sua estensione, è determinato da regole semantiche » (*Meaning and Necessity*, § 2): il che vuol dire che un enunciato è logicamente determinato se è analitico o tautologico, nel qual caso la sua verità è indipendente dai fatti; ed è invece logicamente *indeterminato* se è sintetico e se perciò la sua verità dipende dai fatti.

**DETERMINISMO** (ingl. *Determinism*; francese *Déterminisme*; ted. *Determinismus*). Con questo termine relativamente recente (Kant l'adopera fra i primi in *Religion*, I, Oss. gen., nota) s'intendono due cose: 1° l'azione condizionante o necessitante di una causa o di un gruppo di cause; 2° la dottrina che riconosce l'*universalità* del principio causale e pertanto ammette anche la determinazione necessaria delle azioni umane da parte dei loro motivi. Nel primo senso si parla, per es., del « D. delle medicine », del « D. dei motivi » o « delle leggi », dei « D. sociali », ecc., per indicare connessioni di natura causale o condizionale. Nel secondo senso si parla della disputa fra D. e indeterminismo, cioè tra coloro che ammettono o negano la necessitazione causale nel mondo in generale e in particolare nell'uomo. La trattazione dei problemi concernenti il significato di D. nel senso 1° deve essere cercato sotto le voci Causa, Condizione e Necessità. Nel senso 2° la parola D. è stata adoperata per designare il riconoscimento e la portata universale della necessità causale: la quale costituisce un ordine razionale bensì, ma non finalistico, e pertanto non si presta ad essere designata dal vecchio nome di *destino* (v.). Il D. si collega perciò al meccanicismo che è la tendenza dominante della scienza dell'800 come pure della filosofia che si rifà a questa fase della scienza. D. è la credenza nella estensione universale del meccanismo, cioè nella estensione del meccanismo stesso anche all'uomo. Come Kant ha visto (nella nota citata) il D. autentico è in realtà un *predeterminismo* cioè la credenza che l'azione umana trovi il suo motivo determinante nel tempo ad essa antecedente, sicchè non è in potere dell'uomo nel momento in cui viene effettuata. Il D. in quanto meccanismo è, in realtà, pre-determinazione dell'azione nei suoi antecedenti.

Dalla seconda metà del '700 in poi, la disputa fra D. e indeterminismo è stata la disputa tra filosofi della *scienza* da un lato e filosofi della *coscienza* dall'altro: sembrando che la scienza non potesse fare a meno di riconoscere la validità universale del principio di causa (v. Causalità) e che, dall'altro lato, la coscienza testimoniasse in modo inoppugnabile la libertà dell'uomo (v. Indeterminismo). Una delle prime dissertazioni di Kant, la *Nuova Dilucidazione dei Primi Principi della Conoscenza Metafisica* (1755) che è diretta alla difesa della portata universale del principio di causalità, si può ritenere come una delle prime difese del D. (cfr. specialmente Prop. IX, *Confutatio dubiorum*). Ma forse assai più efficace fu la difesa che del D. fece Priestley nel secondo volume delle sue *Disquisizioni sulla materia e sullo spirito* (1777), intitolato *Dottrina della Necessità Filosofica*. In quest'opera Priestley affermava recisamente che i motivi influenzano la volontà con la stessa certezza e necessità con cui la forza di gravità agisce su una pietra; e che per quanto l'uomo spesso si rimproveri di non avere agito altrimenti, l'esame della sua condotta dimostra che questo era impossibile e che egli non avrebbe potuto agire se non a quel modo (*The Doctrine of Philosophical Necessity*, 2ª ediz., 1782, pag. 37, 90 sgg.). Queste tesi si trovano ripetute frequentemente nella filosofia positivistica dell'800. Il D. scientifico veniva formulato in modo classico da Claude Bernard nella sua *Introduzione allo studio della medicina sperimentale* (1865). « Il principio assoluto delle scienze sperimentali, egli diceva, è un *D. necessario* e cosciente nelle condizioni dei fenomeni. Se un fenomeno naturale qualsiasi è dato, mai uno sperimentatore potrà appettere che vi sia una variazione nell'espressione di questo fenomeno senza che nello stesso tempo siano sopravvenute condizioni nuove nella sua manifestazione. In più, egli ha la certezza *a priori* che queste variazioni sono determinate da rapporti rigorosi e matematici. L'esperienza ci mostra soltanto la forma dei fenomeni; ma il rapporto di un fenomeno con una causa determinata è necessario e indipendente dall'esperienza, è forzatamente matematico ed assoluto. Noi arri-

viamo così a vedere che il principio del *criterium* delle scienze sperimentali è identico in fondo con quello delle scienze matematiche perchè da una parte e dall'altra, questo principio è espresso da un rapporto di causalità necessario e assoluto » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I, 2, 7). Esplicitamente Bernard estendeva questo principio anche agli esseri viventi (*Ibid.*, II, 1, 5); e le stesse parole con cui egli si esprimeva facevano vedere da un lato il carattere di assioma razionale, più che di esigenza empirica, che rivestiva ai suoi occhi il principio del « D. assoluto »; e dall'altro il rigore con cui tale principio veniva fatto valere nel campo della ricerca sperimentale. Tuttavia furono proprio gli sviluppi sperimentali della scienza e in particolare quelli della più avanzata e più matura fra le scienze sperimentali, la fisica, che condussero all'abbandono di quello che Claude Bernard chiamava « il principio del *criterium* sperimentale ». Dapprima la teoria della relatività, poi la meccanica quantistica, misero in crisi la nozione di causalità necessaria e per conseguenza quella di « D. assoluto ». Nel 1930 Heisenberg, lo scopritore del principio di *indeterminazione* (v.) e uno dei fondatori della moderna fisica quantistica, scriveva: « Il concetto di universo che deriva dall'esperienza quotidiana è stato per la prima volta abbandonato nella teoria della relatività di Einstein. In essa risulta che i concetti usuali si possono applicare soltanto ad avvenimenti nei quali la velocità di propagazione della luce può essere considerata come praticamente infinita. ... Le esperienze sul mondo atomico ci costringono ad una ancora più profonda rinuncia ai concetti fino ad ora abituali. Infatti la nostra usuale descrizione della natura e particolarmente il pensiero di una *rigorosa causalità* negli eventi della natura riposano sull'ammissione che sia possibile osservare un fenomeno senza influenzarlo in modo sensibile... Nella fisica atomica tuttavia ad ogni osservazione è connessa in generale una perturbazione finita e fino ad un certo punto incontrollabile, cosa questa che era da attendersi fin dal principio nella fisica delle più piccole unità esistenti. Poichè, d'altra parte, ogni descrizione spazio-temporale di un evento fisico è legata ad una osservazione dell'evento, ne segue che la descrizione spazio-temporale degli eventi da un lato e la classica legge causale dall'altro, rappresentano due aspetti causali mutuamente escludentisi a vicenda degli avvenimenti fisici » (*Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, IV, § 3). Press'a poco nello stesso periodo di tempo, Max Planck, lo scopritore del *quantum* di azione, scriveva che, per poter salvare l'ipotesi del D. rigoroso, occorreva pensare ad uno *Spirito ideale*, capace di abbracciare tutti i processi fisici che si svolgono contemporaneamente e quindi di predire con certezza e in tutti i dettagli qualsiasi processo fisico. Ovviamente, dal punto di vista di un tale spirito, il principio di indeterminazione, che è dovuto al fatto che l'uomo deve intervenire nei processi naturali per poterli osservare non varrebbe, giacchè tale spirito sarebbe per ipotesi indipendente dalla natura (*Der Kausalbegriff in der Physik*, 1932, pag. 24-25). Ma tale ipotesi, come è ovvio, non ha alcun fondamento nè scientifico nè filosofico. Dal canto suo De Broglie, un altro dei protagonisti della fisica contemporanea, affermava che gli argomenti di von Neumann (v. CAUSALITÀ) hanno provato che: « Le leggi di probabilità enunciate dalla meccanica ondulatoria e quantistica dei fenomeni elementari, leggi ben provate dall'esperienza, non hanno la forma che dovrebbero avere se fossero dovute alla nostra ignoranza dei valori esatti di certe variabili nascoste. La sola via che pareva restare aperta ad una restaurazione del D. alla scala atomica sembra dunque chiudersi dinanzi a noi » (*Physique et Microphysique*, X; trad. ital., pag. 209).

In tal modo l'abbandono della causalità necessaria e della dottrina del D. assoluto che ne faceva il principio universale della conoscenza scientifica, sembra sancita dalle maggiori autorità scientifiche dei nostri tempi. Tuttavia questo abbandono non è, automaticamente, l'accettazione dell'indeterminismo, cioè del riconoscimento del caso e dell'arbitrio assoluto nei fenomeni naturali. Come l'abbandono della nozione di causa coincide con l'uso sempre più esteso e consapevole di quello di *condizione* (v.), così l'abbandono della nozione di D. assoluto che è parallela con la prima, coincide con l'accettazione di una forma di D. che si viene chiarendo parallelamente al chiarimento del concetto di condizione. Dichiarando inservibile il concetto di causa, la fisica contemporanea ha insistito sulla possibilità della previsione probabile; e dichiarando perciò stesso decaduto il D. assoluto, essa tende ad adottare un D. ristretto o come dice lo stesso De Broglie « debole » od « imperfetto », fondato sul riconoscimento che « non tutte le possibilità sono ugualmente probabili » e che « ogni stato di un sistema microscopico comporta certe tendenze che si esprimono con le differenti probabilità delle diverse possibilità in esso racchiuse » (*Ibid.*, pag. 212). In un senso analogo, nel dominio delle scienze sociali, Gurvitch ha parlato del D. come di una semplice « contingenza coerente » o « coerenza contingente » che non è mai univoca ma si trova sempre caratterizzata dal costituire una situazione intermediaria tra gli opposti del continuo e del discontinuo, del quantitativo e del qualitativo, dell'eterogeneo e dell'omogeneo, ecc. (*Déterminismes sociaux*, 1955, pag. 28 sgg.). Pertanto

la parola D., più che essere abbandonata, ha subito, nel linguaggio scientifico e filosofico contemporaneo, una trasformazione radicale. Non designa più l'*ideale* della causalità necessaria e della previsione infallibile, ma il *metodo* della connessione condizionale e della previsione probabile.

**DETERMINISMO ECONOMICO.** V. MATERIALISMO DIALETTICO.

**DEVOZIONE** (ingl. *Devotion*; franc. *Dévotion*; ted. *Andacht*). Secondo Kant, « la disposizione di animo che ci rende capaci di sentimenti di dedizione verso Dio », e che è ottenuta mediante le pratiche del culto (espiazioni, mortificazioni, pellegrinaggi, ecc.). Assegnare a tale disposizione lo stesso valore del sentimento di dedizione a Dio è, secondo Kant, l'*illusione religiosa*, che scambia i mezzi per il fine e dà al mezzo un valore finale (*Religion*, IV, 2, § 1). Questa illusione a sua volta è la base del falso culto di Dio, l'unico vero culto essendo nient'altro che la buona condotta morale. Il concetto di D. come di un particolare atteggiamento che, se pure connesso con la religione, non è l'autentico atteggiamento religioso, è rimasto fissato dalle notazioni kantiane. Hegel vide a sua volta nella D. una delle manifestazioni della coscienza infelice. « Il suo pensare, come D., resta un vago brusio di campane o una calda nebulosità, un pensare musicale che non arriva al concetto il quale sarebbe l'unico e immanente modo oggettivo » (*Phänom. des Geistes*, I, IV, 1).

**DIADE** (gr. δυάς; lat. *Dualitas*; ingl. *Dyad*; franc. *Dyade*; ted. *Dyas*). È, secondo i Pitagorici, « il principio della diversità e della disuguaglianza, di tutto ciò che è divisibile e mutabile ed ora sta in un modo ora in un altro » (PORFIRIO, *Vita Pith.*, 52). Essa si contrappone alla Monade che è il principio dell'unità, dell'essere identico e uguale. In questo senso Aristotele dice che « il numero è derivato dalla monade e dalla D. indefinita » (*Met.*, XIII, 7, 1081 a 14): frase che è riportata da Plotino e interpretata nel senso che la D. è l'Intelligenza (*Nous*) perchè questa manifesta già una composizione nella molteplicità dei suoi oggetti e nella scissione tra ciò che pensa e ciò che viene pensato (*Enn.*, V, 4, 2). In un senso analogo, Filone aveva detto che « la D. è l'immagine della materia, divisa e frazionata come essa » (*All. Leg.*, I, 3; cfr. DIOG. L., VIII, 25). Nel Rinascimento la nozione fu ripresa in un senso più generico. Nel *De Monade* Giordano Bruno dice che dall'Uno scaturisce la D. come dal flusso del punto scaturisce la linea; e la D. costituisce la struttura di aspetti fondamentali dell'universo (essenza ed essere, materia e forma, potenza e atto, ecc.). In significato analogo il termine fu usato da Schelling (*Werke*, I, X, pag. 263).

**DIACRONICO, SINCRONICO** (franc. *Diacronique*, *synchronique*; ingl. *Diacronic*, *sincronic*; ted. *Diacronik*, *sincronik*). Termini introdotti da Ferdinando di Saussure nella linguistica ed usati poi in altri campi e specialmente nell'antropologia culturale. Essi designano rispettivamente l'*asse della simultaneità* dal quale è escluso ogni intervento di tempo e l'*asse delle successioni* su cui è possibile considerare solo una cosa alla volta ma in cui però sono situate tutte le cose del primo asse con i loro cambiamenti (*Cours de linguistique génerale*, 1922², pag. 115). La dimensione S. costituisce il *sistema* o *struttura* (v.) di una lingua costituito da elementi lessicali, grammaticali e fonologici che hanno tra loro relazioni definite. La dimensione D. è l'insieme delle variazioni che un sistema linguistico subisce sotto l'azione di eventi che, non solo gli sono estranei, ma non formano sistema tra loro.

La distinzione è stata accettata dalla linguistica strutturalista (Trubetzkoy, Jakobson (v. STRUTTURALISMO) e da Levy-Strauss che ha distinto la dimensione D. dalla storia ritenendo il tempo di cui parla quest'ultima irreversibile o « statistico » mentre la dimensione D. considera il tempo reversibile e non cumulativo (*Anthropologie structurale*, 1958, pag. 314).

**DIADICO** (ingl. *Dyadic*). Quest'aggettivo viene usato comunemente nella logica contemporanea ma senza riferimento al significato del corrispondente sostantivo. Una relazione D. è un fatto relativo a due individui. Per es., il fatto che *a* è simile a *b* o che *a* è amante di *b* o che *a* e *b* sono entrambi uomini, sono relazioni D.; mentre il fatto che *a* dà *b* a *c* è una relazione triadica (cfr. PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3, 625).

**DIALETTICA** (gr. διαλεκτική τέχνη; lat. *Dialectica*; ingl. *Dialectic*; franc. *Dialectique*; ted. *Dialektik*). Questo termine, che deriva il suo nome dal dialogo, non è stato adoperato, nella storia della filosofia, in un significato univoco, che possa essere determinato e chiarito una volta per tutte; ma ha ricevuto significati diversi, diversamente imparentati tra loro e non riducibili l'uno all'altro o ad un significato comune. Si possono tuttavia distinguere quattro significati fondamentali e precisamente i seguenti: 1° la D. come metodo della divisione; 2° la D. come logica del probabile; 3° la D. come logica; 4° la D. come sintesi degli opposti. Questi quattro concetti traggono origine dalle quattro dottrine che hanno maggiormente influenzata la storia del termine e precisamente dalla dottrina platonica, dalla dottrina aristotelica, dalla dottrina stoica e dalla dottrina hegeliana. È senza dubbio possibile, sulla scorta della documentazione storica relativa, assurgere a una ca-

ratterizzazione assai generica della D., che in qualche modo riassuma tutte le altre. Si può dire, ad es., che la D. è il processo nel quale compare un avversario da combattere o una tesi da confutare e che suppone perciò due protagonisti o due tesi in lotta; oppure che è un processo che risulta dalla lotta o dal contrasto di due princìpi o due momenti o due attività quali che siano. Ma si tratta, come si vede, di una caratterizzazione così generica da non avere alcun significato nè storico nè orientativo. Il problema storico è piuttosto quello di individuare chiaramente i significati fondamentali e le molteplici e disparate relazioni che intercedono tra di essi (cfr. *Studi sulla Dialettica*, di autori vari, in *Rivista di Filosofia*, 1958, n. 2).

1° *La D. come metodo della divisione.* — Questo fu il concetto che della D. ebbe Platone. Per esso, la D. è la tecnica della ricerca associata che si effettua attraverso la collaborazione di due o più persone col procedimento socratico del domandare e rispondere. La filosofia difatti per Platone non è còmpito individuale e privato, ma è opera di uomini che «vivono insieme» e «discutono con benevolenza»; è l'attività propria di una «comunità della libera educazione» (*Lett.*, VII, 344 b). La D. è il punto più alto cui può giungere la ricerca associata e si compone di due momenti: *a*) Il primo consiste nel ricondurre ad una unica idea le cose disperse e nel definire l'idea in modo da renderla comunicabile a tutti (*Fedr.*, 265 c). Nella *Repubblica*, Platone dice che, nel risalire all'idea, la D. si situa al di là delle scienze particolari perchè considera le ipotesi delle scienze (che fanno sempre riferimento al molteplice sensibile) come un semplice punto di partenza per arrivare ai princìpi, dai quali poi si può giungere alle conclusioni ultime (*Rep.*, VI, 511 b-c). Ma questo secondo procedimento che va dai princìpi (mediante le idee) alle conclusioni ultime è, nei dialoghi posteriori, esplicitamente analizzato come quello della divisione. *b*) Il procedimento della divisione, consiste «nel poter di nuovo dividere l'idea nelle sue specie, seguendo le sue articolazioni naturali ed evitando di spezzarne le parti come farebbe uno scalco maldestro» (*Fedr.*, 265 d). È proprio della D., sotto questo aspetto, «il dividere secondo generi e non assumere per diversa la stessa forma o per identica una forma diversa» (*Sof.*, 253 d). In un passo famoso del *Sofista* Platone enumera le tre alternative fondamentali in cui può imbattersi il procedimento D.: 1° che un'unica idea ne pervada e abbracci molte altre, che tuttavia rimangano separate da essa ed esterne l'una all'altra; 2° che un'unica idea riduca ad unità molte altre idee, nella loro totalità; 3° che molte idee rimangano tra loro interamente distinte (*Sof.*, 253 d). Queste tre alternative presentano due casi estremi: quello dell'*unità* di molte idee in una di esse e quello della loro *eterogeneità* radicale; ed inoltre un caso intermedio, che è quello di un'idea che ne abbracci altre senza tuttavia fonderle in unità.

La D. consiste nel riconoscere, nelle situazioni che si presentano, quale di queste possibilità sia quella propria e nel procedere di conseguenza. Se si guarda al modo in cui Platone ha applicato il procedimento nel *Fedro*, nel *Sofista* e nel *Politico*, si ottengono altri chiarimenti. Una volta definita l'idea, Platone la divide in due parti che chiama rispettivamente la parte sinistra e la parte destra, caratterizzate dalla presenza e dall'assenza di un certo carattere; dopo di ciò, divide la parte destra della divisione, nuovamente in due parti, che ancora si chiameranno sinistra e destra, utilizzando un nuovo carattere; e così di sèguito (*Fedr.*, 266 a-b). Il procedimento può essere fermato ad un certo punto o ripreso cominciandolo da un'altra idea. Infine si potranno raccogliere o ricapitolare le determinazioni così ottenute dal principio alla fine (*Sof.*, 268 c). Di questo procedimento Platone si serve nel *Fedro* per definire l'amore come «mania», dividendo poi la mania in quella cattiva (sinistra) e in quella buona (destra); e cercando ancora le determinazioni della mania buona. Nel *Sofista* lo stesso procedimento serve per la definizione della figura del sofista. La caratteristica di questo procedimento è la possibilità della *scelta* (lasciata ad ogni passo di esso) della caratteristica adatta a determinare la divisione in destra e sinistra in modo opportuno, cioè tale che segua la linea dell'articolazione del concetto e non «rompa» il concetto stesso. Pertanto la D. platonica non è un metodo deduttivo o analitico ma induttivo e sintetico, simile più ai procedimenti della ricerca empirica (nonostante la pretesa di Platone che esso prescinda dai «sensi») che a quelli del ragionamento *a priori* o del sillogismo. Ciò che Aristotele rimprovera al metodo della divisione, cioè che esso non ha la capacità deduttiva del sillogismo (*An. pr.*, I, 31, 46 a 31 sgg.) non è propriamente una critica, perchè il metodo platonico non vuol essere questo. Certamente da «l'uomo è un animale» e dalla conseguente divisione «l'animale è o mortale o immortale» non segue che «l'uomo è mortale», ma solo che «l'uomo è o mortale o immortale»; ma lo scopo della divisione D. non è questa deduzione, ma la ricerca, la scelta e l'uso delle caratteristiche effettive di un oggetto, al fine di chiarire la natura o meglio le possibilità (δυνάμεις) dell'oggetto stesso. Il concetto platonico della D. non ha avuto un séguito diretto, sebbene siano evidenti le connessioni che con esso hanno le no-

zioni della D. elaborate da Aristotele, dagli Stoici e dai Neo-platonici. Fra questi ultimi Plotino segna il passaggio dalla concezione platonica della D. alla metafisica triadica di Proclo. Dice infatti Plotino che la D. « usa il metodo platonico della divisione per distinguere le specie di un genere, per definirle e per arrivare ai generi primi; col pensiero essa fa di questi generi combinazioni complesse, fino a percorrere l'intero dominio dell'intelligibile; dopo, per una marcia inversa, quella dell'analisi, ritorna al principio » (*Enn.*, I, 3, 4). Qui il metodo platonico della divisione, che per Platone è il secondo momento della D., è diventato il primo e gli si è aggiunto, come secondo momento, « il ritorno al principio » cioè all'Unità, accennando così a quello che sarà lo schema di Proclo.

2° *La D. come logica del probabile.* — Per Aristotele, la D. è semplicemente il procedimento razionale non dimostrativo; dialettico è il sillogismo il quale, invece di partire da premesse vere, parte da premesse probabili cioè generalmente ammesse. « Probabile, dice Aristotele, è ciò che appare accettabile a tutti, o ai più, o agli esperti e tra questi o a tutti o ai più o a quelli più noti ed illustri » (*Top.*, I, 1, 100 b 21 sgg.). Per estensione, poi è detto da Aristotele dialettico anche il sillogismo « eristico », cioè quello che parte da premesse che *sembrano* probabili, ma non lo sono (*Ibid.*, 100 b 23 sgg.). Per questo concetto della D. Aristotele riconosceva l'inventore di essa in Zenone d'Elea (Diog. L., VIII, 57): Zenone infatti, nella sua confutazione del movimento, parte dalla tesi probabile, cioè accettata dai più, che il movimento ci sia. Il perchè dell'uso del termine « D. » in questo senso, è poi spiegato da Aristotele stesso dicendo che « mentre la premessa dimostrativa è l'assunzione di una delle due parti della contraddizione, quella D. è la domanda che presenta la contraddizione come un'alternativa » (*An. pr.*, I, 1, 24 a 20 sgg.); e così essa fa un certo riferimento al dialogo. Questa nozione della D. che rimane secondaria e talvolta dimenticata nella prima età della Scolastica (nella quale prevale il concetto stoico della D. come logica) viene ripresa, pur senza eliminare l'altra, a partire dal sec. XII, quando una conoscenza più completa dell'*Organo* aristotelico e specialmente dei *Topici* e degli *Elenchi Sofistici* richiama l'attenzione sulla D. intesa come arte della disputa e dell'esercitazione logica: arte che si avvale di premesse probabili ed è perciò D. nel senso aristotelico del termine. Questo significato, pertanto, viene ammesso e illustrato anche da coloro che continuano a considerare la D. come logica generale o scienza delle scienze (come fa, per es., Pietro Ispano, *Summul. Logic.*, 7, 41). Solo Giovanni di Salisbury tende a restringere il significato della D. alla « scienza delle cose probabili ». Ma proprio in questo significato egli scopre nuove applicazioni della D. (che per lui è inutile se non si unisce ad altre discipline): giacchè, stante la difficoltà di ottenere conoscenze necessarie nel dominio delle cose naturali, le premesse probabili saranno le sole cui si potrà fare ricorso: ed esse sono proprie della D. (*Metalogicon*, II, 13). Ad una concezione analoga sembra far riferimento Dante che paragona la D. a Mercurio, che è il più piccolo e il più velato dei pianeti; difatti « la D. è minore in suo corpo che null'altra scienza; chè perfettamente è compilata e terminata in quel tanto testo che nell'*Arte vecchia* e nella *nuova* si trova; e va più velata che nulla altra scienza in quanto procede con più sofistici e probabili argomenti più che altra » (*Convivio*, II, 14). Alla concezione della D. come « arte della disputa » si rifanno di regola gli umanisti a partire da Lorenzo Valla (*Dialecticae Disputationes*, II, Prol. 693): essi l'avvicinano pertanto alla retorica, con la quale Nizolio esplicitamente l'identifica (*De veris principiis*, II, 5). Dall'altro lato Pietro Ramo accentuava nella D. quell'aspetto inventivo che già gli antichi avevano riconosciuto alla Topica e vedeva in essa l'arte dell'invenzione e quindi « la luce stessa della ragione » (*Dialectique*, 1555, pag. 1, 69-119). Ma oscillando tra la retorica e la dottrina dell'invenzione, la D. si manteneva nell'àmbito della nozione aristotelica.

Tuttavia la più notevole ricorrenza storica di questa nozione si doveva avere solo per opera di Kant: il quale partiva, esattamente come Aristotele, da una preliminare svalutazione della D. come strumento di conoscenza. La D. è, per Kant, una « logica dell'apparenza ». Ciò significa che essa è « un'illusione naturale e inevitabile, si fonda su princìpi soggettivi e li scambia per oggettivi », illusione tuttavia che è « inscindibilmente legata alla umana ragione e che perciò permane anche dopo che ne è stata scoperta la radice » (*Crit. R. Pura*, Dialettica trascendentale, Intr., I). Oggetto della D. sono le tre idee dell'Anima, del Mondo e di Dio: delle quali la prima è frutto di un paralogismo, la seconda mostra la sua illegittimità col dar luogo ad antinomie insolubili, la terza è indimostrabile. Ovviamente, il significato kantiano di D. s'identifica col secondo dei due significati del termine distinti da Aristotele cioè con quello per il quale la D. è il procedimento sofistico. Kant stesso stabilisce questa connessione: « Per quanto vario sia il significato in cui gli antichi usarono questa denominazione di una scienza o arte, si può desumere con sicurezza dall'uso che ne fecero che la D. per loro non era altro che la *logica dell'apparenza*: cioè l'arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volontarie illusioni, la tinta della verità, imitando

il metodo della fondazione che la logica generale prescrive e servendosi della sua topica per colorire ogni vuoto modo di procedere » (*Ibid.*, Logica trascendentale, Intr., III; cfr. *Grundlegung zur Met. der Sitten*, I). Dall'altro lato a questo stesso concetto della D. si lega la nozione propriamente kantiana di *D. trascendentale* come « critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico, al fine di svelare l'apparenza fallace delle loro infondate presunzioni » (*Crit. R. Pura*, Logica trascendentale, Intr., § IV) o in altri termini come un *kathartikon* dell'intelletto (*Logik*, Intr., § II).

3° *La dialettica come logica.* — Il terzo concetto di D. è dovuta agli Stoici che la identificarono con la logica in generale o almeno con quella parte della logica che non è retorica. Considerarono infatti la retorica come la scienza di parlar bene nei discorsi che concernono le « vie d'uscita », mentre la D. è la scienza di discutere rettamente nei discorsi che consistono di domande e risposte (Diog. L., VII, 1, 42). Questa identificazione della D. con la logica generale fu resa possibile dalla trasformazione radicale che gli Stoici fecero subire alla teoria aristotelica del ragionamento. La dimostrazione essendo per essi « il far servire le cose più comprensibili a spiegare le cose meno comprensibili » (*Ibid.*, VII, 1, 45), e le cose più comprensibili essendo quelle evidenti per i sensi (*Ibid.*, VII, 1, 46), la base di ogni dimostrazione erano per loro quei *ragionamenti anapodittici* (v.) che poggiano direttamente sull'evidenza sensibile. Il ragionamento in generale era poi, per essi, ciò che consta di premessa e di conclusione e tale è anche il sillogismo (*Ibid.*, VII, 1, 45). La loro teoria del ragionamento non consentiva pertanto quella distinzione tra premesse necessariamente vere e premesse probabili sulla quale era fondata, secondo Aristotele, la distinzione fra sillogismo dimostrativo e sillogismo dialettico. La D. s'identificò così con la logica intera ch'era per loro una teoria dei segni e delle cose significate; e veniva definita come « la scienza del vero e del falso, e di ciò che non è nè vero nè falso » (*Ibid.*, VII, 1, 42). Per « ciò che non è nè vero nè falso » essi intendevano (come risulta dal passo più oltre citato di Cicerone) la connessione della conclusione con la premessa, di cui la D. stabilisce le condizioni di verità.

Questa interpretazione dell'intera logica come D. non è un semplice ritorno alla concezione platonica della dialettica. In realtà la logica stoica imperniata com'era sulla base delle deduzioni anapodittiche (del tipo « Se è giorno, c'è luce ») non conosce ragionamenti che non partano da premesse ipotetiche; e le premesse ipotetiche sono quelle che, anche secondo Aristotele, dànno carattere dialettico al ragionamento. La dottrina stoica della D. è stata la più diffusa nell'antichità e nel Medioevo. Essa fu adottata da Cicerone che per D. intendeva « l'arte che insegna a distribuire una cosa intera nelle sue parti, a spiegare una cosa nascosta con una definizione, a chiarire una cosa oscura con una interpretazione, a scorgere prima, poi a distinguere ciò che è ambiguo e da ultimo a ottenere una regola con la quale si giudichi il vero ed il falso e se le conseguenze derivino dalle assunte premesse » (*Brut.*, 41, 152; cfr. pure *De or.*, II, 38, 157; *Tusc.*, V, 25, 72; *Acad.*, II, 28, 91; *Top.*, 2, 6). Quintiliano (*Inst. or.*, XII, 2, 13) e Seneca (*Ep.*, 1, 1) accettano questo concetto della D. che si ritrova egualmente nella patristica orientale, per es., in Origene e Gregorio di Nissa (*De hominis opificio*, 16) e nella patristica latina, per es., in S. Agostino (*De ordine*, 13, 38). Attraverso la tradizione di questi scrittori e l'opera di Boezio (*Ad Cic. Top.*, I, *P. L.*, 64°, col. 1047) la nozione della D. come logica generale, secondo il concetto stoico dura per tutto il Medioevo: giacchè coesiste col concetto più ristretto di D. come arte della disputa o del ragionamento probabile anche quando questo concetto, a partire dal sec. XII, si diffonde nelle scuole come effetto della migliore conoscenza dei *Topici* e degli *Elenchi Sofistici*. Isidoro di Siviglia aveva ripreso il concetto stoico (*Etymol.*, II, 22-24) e lo stesso concetto fu ripreso da Rabano Mauro, che ripete le parole di Agostino: « La D. è la disciplina delle discipline: insegna a insegnare, insegna ad apprendere, e in essa la stessa ragione manifesta che cosa sia, che cosa voglia, che cosa veda » (*De Clericorum Institutione*, III, 20). Abelardo a sua volta difende la D. con le stesse parole di Agostino (*Ep.*, 13) e Ugo di San Vittore la considera, secondo il modello stoico, come parte della logica razionale insieme con la retorica (*Didascalion*, I, 12). Ancora nel sec. XIII Pietro Ispano diceva nelle *Summulae logicales*: « La D. è l'arte delle arti e la scienza delle scienze perchè ha la via per giungere ai princìpi di tutti i metodi. La sola D. può infatti discutere con probabilità dei princìpi di tutte le altre arti e perciò nell'apprendimento delle scienze la D. deve venir prima » (1.01).

È affine a questo concetto quello di Santayana della D. come « scienza ideale » o formale, comprensiva della matematica, che cerca « di chiarire e sviluppare l'essenza di ciò che troviamo, mettendo a fuoco le armonie interne e le implicazioni delle forme — forme che la nostra attenzione o il nostro scopo ha definito inizialmente » (*The Life of Reason*, 1954[2], p. 436).

4° *La dialettica come sintesi degli opposti.* — Il quarto concetto della D. è quello formulato dall'Idealismo romantico e in particolare da Hegel; il cui principio fu avanzato la prima volta da Fichte nella *Dottrina della scienza* del 1794 come « sintesi

degli opposti per mezzo della determinazione reciproca ». Gli opposti di cui Fichte parlava erano l'Io e il Non io e la conciliazione era data, secondo Fichte, dalla posizione del Non io da parte dell'Io e dalla determinazione che dal Non io si riflette a sua volta sull'Io, producendo in esso la rappresentazione (*Wissenschaftslehre*, § 4, E). Ma per Hegel la D. è « la natura stessa del pensiero » (*Enc.*, § 11) giacchè è la risoluzione delle contraddizioni in cui la realtà finita, che come tale è oggetto dell'intelletto, rimane impigliata. La D. è « la risoluzione immanente nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo. La D. forma, dunque, l'anima del progresso scientifico; ed è il principio per cui soltanto la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: così come in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito » (*Ibid.*, § 81). La D. consiste: 1º nella posizione di un concetto « astratto e limitato »; 2º nel sopprimersi di questo concetto come alcunchè di « finito » e nel passaggio all'*opposto* di esso; 3º nella sintesi delle due precedenti determinazioni, sintesi che conserva « ciò che vi è di affermativo nella loro soluzione e nel loro trapasso ». Questi tre momenti sono chiamati rispettivamente, da Hegel, intellettuale, dialettico e speculativo o positivo razionale. Ma la D. non è soltanto il secondo di questi momenti: è piuttosto il complesso del movimento, specialmente nel suo risultato positivo e nella sua realtà sostanziale. Difatti, per l'identità di razionale e reale, la D. è non solo la legge del pensiero, ma la legge della realtà e i suoi risultati non sono puri concetti o concetti astratti, ma « pensieri concreti », cioè realtà vere e proprie, realtà necessarie, determinazioni o categorie eterne. Tutta la realtà si muove dialetticamente, e pertanto la filosofia hegeliana vede dappertutto triadi di tesi, antitesi e sintesi, nelle quali l'antitesi rappresenta la « negazione » o « l'opposto » o « l'essere altro » della tesi e la sintesi costituisce l'unità e nello stesso tempo l'inveramento dell'una e dell'altra. Di questa D., Hegel vide i precedenti remoti in Eraclito e Proclo. Eraclito, infatti, non solo ha concepito l'assoluto come « unità degli opposti », ma ha concepito questa unità come oggettiva o « immanente all'oggetto », a differenza di Zenone che ha considerato come puramente soggettive le contraddizioni e che perciò è una specie di Kant dell'antichità. « In Eraclito, dice Hegel, incontriamo per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa... Qui vediamo finalmente terra: non c'è proposizione d'Eraclito che io non abbia accolta nella mia logica » (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, p. 343). Dall'altro lato Proclo è colui che ha scoperto il carattere triadico del procedimento dialettico, considerando questo procedimento come il derivare delle cose dall'Uno e il loro ritorno all'Uno. Tale duplice movimento consta infatti, secondo Proclo, di tre momenti: 1º il permanere immutabile della Causa in se stessa; 2º il procedere da essa dell'essere derivato che, per la sua somiglianza con essa le rimane attaccato e insieme se ne allontana; 3º il ritorno o conversione dell'essere derivato alla sua causa originaria (*Inst. Theol.*, 29-31). In tal modo, dice Hegel, Proclo « non si limita ai momenti astratti della triade, ma considera le tre determinazioni astratte dell'assoluto ciascuna per sè come totalità della triade, ottenendo in tal modo una triade reale » (*Geschichte der Philosophie*, edizione Glockner, III, p. 73 sgg.).

Nella filosofia moderna e contemporanea la parola D. conserva, più frequentemente, il significato hegeliano. Da un lato infatti questo significato viene conservato dalle numerose diramazioni dell'Idealismo romantico, dall'altro viene adottato da punti di vista diversi da quelli dell'Idealismo, ma che tuttavia utilizzano la nozione sulla quale esso è stato imperniato. Nella prima direzione si può osservare che la cosiddetta « riforma » che della D. hegeliana si vantò di aver fatto Gentile, fu semplicemente la distinzione tra una D. del « pensato » cioè dell'oggetto del pensiero, e D. dell'« atto pensante », cioè della coscienza o dello Spirito assoluto. Ma ognuna di queste due D. distinte da Gentile si configura come sintesi degli opposti: sintesi di opposte oggettività oggettivamente tali la D. del pensato, sintesi dell'io e del non io la D. del pensante (*Spirito come atto puro*, VIII, 6). Ma con ciò il concetto della D. non viene innovato. Come neppure viene innovato dalla distinzione, stabilita da Croce, tra il « nesso dei distinti » (cioè tra le varie categorie spirituali del pensare, dell'agire e delle loro forme) e la « D. degli opposti » che sarebbe l'unità e l'opposizione tra bello e brutto, vero e falso, bene e male, utile e inutile nel seno di ciascuna forma spirituale (*Logica*, I, cap. 6). Dall'altro lato la nozione di D. è stata utilizzata da Marx, Engels e dai loro seguaci, nel senso stesso che Hegel aveva ad essa attribuito, ma senza il significato idealistico che essa aveva nel sistema di Hegel. Ciò che Marx rimproverava al concetto hegeliano era che la D., per Hegel, è coscienza e rimane nella coscienza non attingendo mai l'oggetto, la realtà, la natura, se non nel pensiero e come pensiero. L'intera filosofia hegeliana vive, secondo Marx, nell'« astrazione » e perciò non descrive la realtà o la storia ma solo un'imagine astratta di essa che da ultimo viene posta come suprema verità nello « Spirito assoluto » (*Manoscritti economico-filosofici*, III; trad. ital., pag. 168 sgg.). Marx affermava

pertanto l'esigenza di far passare la D. dall'astrazione alla realtà, dal mondo chiuso della «coscienza» al mondo aperto della natura e della storia. «La mistificazione, egli scrisse, che la D. subisce nelle mani di Hegel, non impedisce in alcun modo che egli per primo abbia descritto le sue forme generali di movimento in modo comprensivo e consapevole. In Hegel, la D. poggia sulla testa. Bisogna capovolgerla, per scoprire il nòcciolo razionale nell'involucro mistico» (*Capitale*, I, 1, Postscr. alla 2ª ediz.). Riprendendo il tentativo di Marx, Engels concepiva la D. come la sintesi delle opposizioni (tuttavia relative e parziali) che la natura realizza nel suo divenire. «Il riconoscimento, egli diceva, che queste opposizioni e differenze in verità sono presenti nella natura ma con una validità solo relativa, e che invece quella rigidità e quella assoluta validità con cui sono presentate viene introdotta nella natura solo dalla nostra riflessione; questo riconoscimento costituisce il punto centrale della concezione D. della natura» (*Antidühring*, Pref. alla 2ª ediz.). Le leggi della D. possono, secondo Engels, essere ricavate per astrazione tanto dalla storia della natura come da quella della società umana. «Esse non sono altro che le leggi più generali di entrambe queste fasi dell'evoluzione e del pensiero stesso» (*Dialettica della natura*, Dialettica; trad. ital., pag. 56). Con tutto ciò la nozione di D. rimaneva sostanzialmente immutata, come rimane in generale negli scrittori moderni che ne fanno uso. Sicchè si può dire che il concetto 4° della D. rimane caratterizzato dai tratti seguenti: 1° la D. è il passaggio da un opposto all'altro; 2° questo passaggio è la conciliazione dei due opposti; 3° questo passaggio (quindi la conciliazione) è necessario. Quest'ultimo tratto è quello che oppone più radicalmente la D. hegeliana agli altri tre concetti di D., dei quali l'assenza della necessità costituisce la caratteristica comune.

La maggior parte dei filosofi moderni e di quanti adoperano la parola fanno riferimento a tutt'e tre queste tesi. Una eccezione a questo proposito è costituita da Kierkegaard il quale accetta soltanto la prima di esse. La D. è per lui in generale la riconoscibilità del positivo nel negativo (*Diario*, X⁴, A, 456): una connessione tra gli opposti che non toglie o annulla l'opposizione e non determina un passaggio necessario alla conciliazione o alla sintesi, ma rimane staticamente nell'opposizione stessa. Dice, ad es., Kierkegaard: «Lo starsene soli e l'aver tutti contro di sè è in senso dialettico aver tutti per sè perchè il fatto che tutti son contro aiuta a rendere evidente che si sta soli» (*Ibid.*, VIII, A 124). E spesso egli chiama questa D. senza conciliazioni «D. dell'inversione» o «D. doppia» (*Ibid.*, VIII, A 84; VIII, A 91). Questo uso di Kierkegaard, mentre non si può dire conforme al concetto hegeliano della D., è strettamente imparentato con uno dei suoi elementi e in ogni caso non propone un nuovo significato del termine. Per indicare il rapporto di opposizione non conciliata il termine più adatto è *tensione* (v.). Dall'altro lato, l'opposto carattere della D. hegeliana, cioè quello dell'unità, è stato assunto da Sartre come definizione dell'intera D.: «La D. è attività totalizzatrice; essa non ha altre leggi che le regole prodotte dalla totalizzazione in corso e queste concernono evidentemente le relazioni dell'unificazione con l'unificato cioè i modi della presenza *efficace* del divenire totalizzante nelle parti totalizzate» (*Critique de la raison dialectique*, 1960, pag. 139-40).

La nozione di D. ha pertanto assunto nella sua storia quattro significati fondamentali, imparentati tra loro ma differenti. Per quanto l'ultimo sia quello attualmente più diffuso in filosofia e al quale fa più frequente riferimento l'uso della parola nel comune linguaggio («D. della storia», «D. della vita politica», «D. spirituale», «D. dei partiti», ecc.) è anche il significato più screditato per essere stato usato come una specie di formula magica che può giustificare tutto ciò che è accaduto nel passato e che si attende, o si spera, che accada nell'avvenire. Se della parola in questione si dovrà fare in futuro un uso scientificamente redditizio, non sarà certo questo quarto significato a fornire le regole di tale uso.

**DIALLELE.** V. Circolo.

**DIALOGO** (gr. διάλογος; lat. *Dialogus*; inglese *Dialogue*; franc. *Dialogue*; ted. *Dialog*). Per buona parte del pensiero antico e sino ad Aristotele, il D. non è soltanto uno dei modi in cui può esprimersi il discorso filosofico, ma il suo modo proprio e privilegiato perchè questo discorso non è fatto dal filosofo a se stesso e non lo chiude in se stesso, ma è un conversare, un discutere, un domandare e rispondere tra persone associate dal comune interesse della ricerca. Il carattere associato della ricerca, come i Greci la concepivano nel periodo classico, trova la sua espressione naturale nel dialogo. La diffidenza di Platone verso i discorsi scritti in quanto non rispondono a chi li interroga e non scelgono i loro interlocutori (*Fedr.*, 275 c) (diffidenza che forse aveva spinto Socrate a non scrivere nulla e a concentrare tutta la sua attività nella conversazione con amici e discepoli) stabilisce anche la superiorità del D. come forma letteraria, che cerca di riprodurre l'andamento della conversazione e in generale della ricerca associata. Fu certo questo il motivo che indusse Platone a mantenersi fedele alla forma dialogica nei suoi scritti, e a rifiutarsi alla pretesa del tiranno Dionigi di ridurre la sua filosofia alla forma di un sommario (*Lett.*, VII, 341 b). L'esigenza del D. è presente, in modo più o meno chiaro, in tutte le forme della

*dialettica* (v.) e non si può dire mai completamente assente dalla ricerca filosofica, che più di ogni altra procede attraverso la discussione delle altrui tesi e la polemica incessante tra i vari indirizzi di ricerca. Inoltre il principio del D. implica la tolleranza filosofica e religiosa (v. TOLLERANZA) in un senso positivo ed attivo: e cioè non come sopportazione dell'esistenza di altri punti di vista ma come riconoscimento della loro pari legittimità e come buona volontà di intenderli nelle loro ragioni. In tal senso il principio del D. rimane un'acquisizione fondamentale passata dal pensiero greco al pensiero moderno e che conserva, nell'età contemporanea, un valore normativo eminente (cfr. G. CALOGERO, *Logo e Dialogo*, 1950).

**DIANOETICO** (gr. διανοητικός; ingl. *Dianoetic*; franc. *Dianoétique*; ted. *Dianoëtik*). Intellettuale. La parola greca, adattata alle lingue moderne, è rimasta quasi esclusivamente nell'espressione « virtù dianoetiche » che secondo Aristotele indica le virtù che sono proprie della parte intellettuale dell'anima in quanto si distinguono dalle virtù etiche o morali che appartengono alla parte dell'anima che, pur essendo priva di ragione, può, in una certa misura, obbedire alla ragione stessa (*Et. Nic.*, I, 13, 1102 b). Le virtù dianoetiche sono secondo Aristotele cinque: l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza, l'intelletto (*Ibid.*, VI, 3, 1139 b 15): su di esse vedi le singole voci.

**DIANOIA** (gr. διάνοια). La conoscenza discorsiva in quanto procede derivando conclusioni da premesse. Così definisce Platone la D. (*Rep.*, VI, 510 b); e così la definisce Aristotele che pertanto vede in essa la conoscenza scientifica « in quanto ha da fare con 'cause e princìpi' » (*Met.*, V, 1, 1025 b 25). La parola equivale, all'incirca, a ciò che noi intendiamo con *ragione* nel senso oggettivo ed implica, nell'uso platonico e aristotelico, un certo contrasto col senso specifico di *nous* o intelletto, in quanto designa la facoltà, ritenuta superiore, di intuire i princìpi ultimi da cui muovono gli stessi procedimenti razionali (v. DISCORSIVO).

**DIANOIOLOGIA** (ted. *Dianoiologie*). Così Lambert chiamò la prima delle quattro parti del suo *Nuovo organo* (1764) e precisamente quella che studia le leggi formali del pensiero. Essa non fa che riprodurre la logica formale di Wolff.

**DIASTEMA** (gr. διάστημα). Propriamente, intervallo. Nella logica aristotelica è detta D. la congiunzione del soggetto con il predicato, cioè la proposizione (*An. Pr.*, I, 4, 26 b 21; *An. Post.*, I, 21, 82 b 7; ecc.).

**DIATRIBA** (gr. διατριβή; lat. *Diatriba*; inglese *Diatribe*; franc. *Diatribe*; ted. *Diatribe*). Breve trattazione etica. Il termine compare anche come titolo di opere attribuite agli stoici Zenone e Cleante e ad altri filosofi antichi.

**DIBATIS.** Parola mnemonica usata dalla Logica di Portoreale per indicare il sesto modo del sillogismo di prima figura (cioè il *Dabitis*) con la modificazione di assumere per premessa maggiore la proposizione in cui entra il predicato della conclusione. L'esempio è il seguente: « Qualche pazzo dice la verità, Chiunque dice la verità merita di esser seguito, Dunque meritano di essere seguiti alcuni che non cessano di essere pazzi » (ARNAULD, *Logique*, III, 8).

**DICOTOMIA** (gr. διχοτομία; ingl. *Dichotomy*; franc. *Dichotomie*; ted. *Dichotomie*). 1. La divisione di un concetto in due parti secondo il metodo diairetico proprio della dialettica platonica (PLAT., *Gorg.*, 500 d; *Pol.*, 302 e; cfr. LEIBNIZ, *Nouv. Ess.*, III, 3, 10). (V. DIALETTICA).

2. Il nome classico (cfr. ARIST., *Fis.*, VI, 9, 239 b 18) del primo argomento contro il movimento di Zenone di Elea, argomento che si può esporre così: per andare da *A* a *B* un mobile deve prima percorrere la metà del tragitto *A-B*; e prima ancora la metà di questa metà; e così via; sicchè non arriverà mai a *B* (ARIST., *Fis.*, VI, 9, 239 b 10; *Ibid.*, VI, 2, 233 a 20). V. ACHILLE, FRECCIA, STADIO.

**DICTUM.** V. SIGNIFICATO.

**DICTUM DE OMNI ET NULLO.** È il principio che è a fondamento del sillogismo: ciò che si predica di tutti, si predica anche di alcuni e dei singoli; e ciò che non si predica di nessuno, non si predica neppure nè di alcuni nè dei singoli. Ad es., se ogni uomo è mortale, anche alcuni uomini sono mortali e lo è Socrate come singolo uomo, ecc. (ARIST., *An. pr.*, I, 1, 24 b 26; PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 4.01; JUNGIUS, *Logica*, III, 11, 4-5; WOLFF, *Log.*, § 346; KANT, *Logik*, § 63; HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, p. 303, ecc.). (V. SILLOGISMO).

**DIDATTICA MORALE** (ingl. *Ethical Didactics*; franc. *Didactique morale*; ted. *Ethische Didaktik*). È secondo Kant, una parte della dottrina morale del metodo e concerne l'apprendimento delle virtù. L'esigenza di una D. morale dipende dal fatto che la virtù non è innata e quindi può e deve essere insegnata (*Met. der Sitten*, II, § 49).

**DIFFERENZA** (gr. διαφορά; lat. *Differentia*; ingl. *Difference*; franc. *Différence*; ted. *Differenz*). La determinazione dell'alterità. L'alterità non implica per suo conto alcuna determinazione; per es., « *a* è altro da *b* ». La D. implica una determinazione: *a* è differente da *b* nel colore o nella forma, ecc. Ciò vuol dire che le cose possono differire solo in quanto hanno in comune la cosa in cui differiscono: per es., il colore, la figura, la forma, ecc. Secondo Aristotele, che ha stabilito chiaramente queste distinzioni, le cose differiscono nel genere se hanno la

materia in comune e non si trasformano l'una nell'altra, per es., se sono cose che appartengono a diverse categorie; differiscono nella specie se appartengono allo stesso genere (*Met.*, X, 3, 1054 a 23).

La D. fu inclusa da Porfirio nelle *cinque voci* (v.) cioè fra i cinque predicabili maggiori. Porfirio chiamò *costitutiva* la D. rispetto alla specie e *divisiva* rispetto al genere: per es., la razionalità è la differenza che costituisce la specie umana e divide la specie umana dalle altre dello stesso genere. Egli distinse inoltre: la D. *comune*, che è quella che consiste in un accidente separabile e si ha, per es., tra Socrate seduto e Socrate non seduto, la D. *propria* che si ha quando una cosa differisce dall'altra per un accidente inseparabile, ad es., per la razionalità (*Isag.*, 9-10). Queste distinzioni vennero riprodotte nella logica medievale (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 2.11, 2.12). Esse sono tuttora accettate comunemente, sia fuori che dentro la filosofia.

**DIFFERENZA, METODO DELLA** (inglese *Method of Difference*; franc. *Méthode de la différence*; ted. *Differenz Methode*). Uno dei quattro metodi della ricerca sperimentale, enumerati da Stuart Mill e precisamente quello espresso dalla regola seguente: « Se un caso nel quale il fenomeno investigato ha luogo e un caso nel quale esso non ha luogo hanno tutte le circostanze in comune tranne una sola che ha luogo solo nel primo, la circostanza nella quale i due casi differiscono, è l'effetto, o la causa, o un'indispensabile parte della causa del fenomeno » (*Logic*, III, 8, § 2) (v. CONCOMITANZA; CONCORDANZA; RESIDUI).

**DIFFERENZA ONTOLOGICA** (ingl. *Ontological Difference*; franc. *Différence ontologique*; ted. *Ontologische Differenz*). È la D., secondo Heidegger, tra l'essere e l'ente; e consiste nella trascendenza dell'Esserci, cioè nel suo rapportarsi all'essere mediante la comprensione di esso (*Vom Wesen des Grundes*, I; trad. ital., pag. 24).

**DIFFERENZIALE, PSICOLOGIA** (inglese *Differential Psychology*; franc. *Psychologie différentielle*; ted. *Differentielle Psychologie*). Con questo nome si indica l'insieme delle tecniche psicologiche che servono ad accertare i modi e le capacità di reazione di un individuo e che appartengono perciò a quella parte della psicologia che si occupa della personalità e alle applicazioni di essa, cioè alla *psicotecnica* (v.).

**DIFFERENZIAZIONE** (ingl. *Differentiation*; franc. *Différentiation*; ted. *Differenzierung*). Il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo che, secondo Spencer, è la natura fondamentale dell'evoluzione (*First Principles*, cap. XV) (v. EVOLUZIONE).

**DIGNITÀ** (ingl. *Dignity*; franc. *Dignité*; tedesco *Würde*). Come « principio della dignità umana » s'intende l'esigenza enunciata da Kant come seconda formula dell'imperativo categorico: « Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre anche come un fine e mai unicamente come un mezzo » (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II). Questo imperativo stabilisce infatti che ogni uomo, anzi ogni essere ragionevole, come fine in se stesso, possiede un valore non relativo (com'è, per es., un prezzo) ma intrinseco, cioè la dignità. « Ciò che ha un prezzo può essere sostituito da qualche altra cosa *equivalente*; ciò che è superiore ad ogni prezzo e perciò non consente nessuna equivalenza, ha una *D.* ». Sostanzialmente la D. di un essere ragionevole consiste nel fatto che esso « non obbedisce a nessuna legge che non sia anche istituita da lui stesso ». La moralità, come condizione di questa autonomia legislativa, è dunque la condizione della D. dell'uomo e moralità e umanità sono le sole cose che non hanno prezzo. Questi concetti kantiani ritornano nello scritto di F. SCHILLER, *Grazia e D.* (1793): « La dominazione degli istinti mediante la forza morale è la libertà dello spirito e l'espressione della libertà dello spirito nel fenomeno si chiama D. » (*Werke*, ed. Karpeles, XI, pag. 207). Nell'incertezza delle valutazioni morali del mondo contemporaneo, accresciuta dalle due guerre mondiali, l'esigenza della D. dell'essere umano si può dire che ha superato la prova, rivelandosi come una pietra di paragone fondamentale per l'accettabilità degli ideali o delle forme di vita instaurate o proposte; giacchè le ideologie, i partiti e i regimi che hanno esplicitamente o implicitamente contravvenuto a questo teorema si sono dimostrati rovinosi per sè e per gli altri.

**DILEMMA** (gr. δίλημμα; lat. *Dilemmas*; inglese *Dilemma*; franc. *Dilemme*; ted. *Dilemma*). 1. Questo termine (che significa « premessa doppia ») comincia ad essere adoperato da grammatici e logici del II secolo (cfr. ERMOGENE, *De inv.*, IV, 6; GALENO, *Inst. log.*, VI, 5) per indicare i ragionamenti insolubili o convertibili (ἄποροι, ἀντιστρέφοντα) che, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (VII, 82-83), ricorrevano frequentemente nei libri logici degli Stoici. Uno di questi D. era detto « del coccodrillo »: un coccodrillo ha rubato un bambino e promette al padre di restituirglielo se il padre indovina che cosa il coccodrillo farà, se cioè gli restituirà o meno il bambino. Se il padre risponde che il coccodrillo non lo restituirà, nasce per il coccodrillo il D.: difatti, se non lo restituisse, renderebbe vera la risposta del padre e sarebbe tenuto, in base al patto, a restituirgli il bambino; ma se lo restituisse, renderebbe falsa la risposta del padre e cesserebbe il diritto di costui alla restituzione (*Schol. ad Hermog.*, ed. Walz, IV, pagina 170). Un simile D. è quello che si raccontava

di Protagora che convenne in giudizio il suo scolaro Euatlo dal quale avrebbe dovuto ricevere l'onorario quando avesse vinto la prima causa. Protagora pensava che Euatlo avrebbe dovuto pagarlo in ogni caso: se avesse vinto la causa in base al patto, e, se avesse perduto, in base alla sentenza. Ma Euatlo potè rispondergli: «Non ti pagherò in nessun caso: se perderò in base al patto; se vincerò, in base alla sentenza». Il D. in questo caso era per il giudice (AULO GELLIO, *Noct. act.*, V, 10).

Della logica medievale, argomenti di questo genere venivano piuttosto chiamati *Insolubilia* o *Obligationes* (v. ANTINOMIA). Il termine ricorre invece nella logica rinascimentale (cfr., per es., L. VALLA, *Dialect. Disput.*, III, 13) e da questa passa nella logica di Jungius (*Logica Hamburgensis*, 1638, III, 29, 1) e nella *Logica* di Arnauld (III, 16). Da Hamilton il D. in questo senso fu chiamato *sophisma heterozeteseos* o sofisma di controinterrogazione (*Lectures on Logic*, I, pag. 466).

2. Più tardi si è chiamato D. una certa forma di inferenza del tipo seguente: «Ogni cosa è o *P* o *M*; *S* non è *M*; dunque *S* è *P*» (cfr. PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3.404). Questo secondo significato di D. è già distinto dal precedente da Jungius (*Log. Hamburg.*, III, 29, 10) e viene descritto come «sillogismo ipotetico-disgiuntivo» da Kant (*Logik*, § 79), Hamilton (*Lectures on Logic*, I, pag. 350 seguenti); e altri scrittori posteriori.

**DIMENSIONE** (ingl. *Dimension*; franc. *Dimension*; ted. *Ausdehnung*). S'intende con questo termine ogni piano, grado o direzione nel quale si possa effettuare un'indagine o realizzare un'azione. Si parla così di «D. di libertà» per designare i gradi della libertà stessa o le direzioni in cui essa può manifestarsi; o di «D. di una ricerca» per designare i vari piani o livelli sui quali essa può essere condotta.

**DIMOSTRAZIONE** (ingl. *Demonstration*; franc. *Démonstration*; ted. *Demonstration*). Il termine ed il concetto di D. (ἀπόδειξις, lat. *Demonstratio*) fu introdotto nella Logica da Aristotele (*Top.*, I, 100 a 27; *Anal. Post.*, I, 2 e *passim*) come sillogismo che deduce una conclusione da princìpi primi e veri o da altre proposizioni dedotte sillogisticamente da princìpi primi ed evidenti. La sua struttura formale è quella del sillogismo; si distingue però dal sillogismo dialettico perchè, come diranno i logici medievali, «*facit scire*», è dimostrativa dell'essenza delle cose attraverso la conoscenza delle loro «cause». Sostanzialmente è questo il concetto di D. che è passato nella filosofia moderna: ma mentre in sede gnoseologica si sono accentuati i caratteri di *necessità* ed *evidenza intuitiva* della D. (Cartesio, Kant), in sede logica si è messo in evidenza il carattere di *deduzione* formale da premesse (Cartesio, Leibniz) che distingue la D. (il cui tipo o ideale resta sempre la D. matematica) da altri generi di prova. Nella Logica contemporanea il termine D. non è molto usato: in genere esso designa una sequenza di enunciati tali che ognuno di essi è un enunciato primitivo oppure è direttamente derivabile da uno o più enunciati che lo precedono nella sequenza (CARNAP, *Logical Syntax of Language*, § 10). Per molto tempo la D. è stata assunta come l'essenza stessa della *scienza* (v.). G. P.

**DIMOSTRAZIONE PER ASSURDO.** Vedi ASSURDO.

**DIO** (gr. θεός; lat. *Deus*; ingl. *God*; franc. *Dieu*; ted. *Gott*). Due sono le qualifiche fondamentali, che i filosofi (e non soltanto i filosofi) hanno attribuito e attribuiscono a D.: quella di *Causa* e quella di *Bene*. Per la prima D. è il principio che rende possibile il mondo o l'essere in generale. Per la seconda, è la fonte o il garante di tutto ciò che di eccellente c'è nel mondo, e soprattutto nel mondo umano. Si tratta, com'è chiaro, di qualifiche assai generiche che acquistano un senso preciso solo nell'àmbito delle particolari filosofie che le adoperano. Possiamo perciò distinguere tra loro le varie concezioni di D. proprio sulla base dei significati specifici che tali qualifiche acquistano e pertanto: 1° rispetto al rapporto di D. col mondo, per il quale D. è Causa; e 2° rispetto al rapporto di D. con l'ordine morale, per il quale D. è Bene. Poichè inoltre la divinità può essere concepita sia come partecipabile da più enti, sia come propria di un ente solo e poichè d'altro canto si possono ammettere varie vie di accesso dell'uomo a D., si possono assumere altri due modi di distinguere le concezioni di D. e cioè: 3° rispetto al rapporto di D. con se stesso, cioè con la sua divinità; 4° rispetto agli accessi possibili dell'uomo a Dio. Questi quattro modi di distinguere le concezioni di D. storicamente riscontrabili nella storia della filosofia occidentale, hanno il vantaggio di seguire con sufficiente fedeltà le articolazioni storiche della nozione in esame, cioè i punti su cui si sono imperniate le maggiori contrapposizioni polemiche.

1. DIO E IL MONDO.

L'aspetto per cui D. è *causa*, è l'aspetto fondamentale di D.: le forme dell'*ateismo* (v.) sono negazioni della causalità di Dio. Ma tale causalità è stata intesa nella storia della filosofia in modi diversi e a seconda di tale diversità si possono distinguere le tre concezioni seguenti: *A*) D. come creatore dell'ordine del mondo, cioè come causa *ordinante*; *B*) D. come natura del mondo, cioè come causa *necessitante*; *C*) D. come creatore del mondo, cioè come causa *creante*.

*A*) *Dio come creatore dell'ordine del mondo.* — Questa concezione è probabilmente la più antica nella storia della filosofia; il primo ad enunciarla chiaramente fu Anassagora che considerò l'Intel-

letto come la divinità che ordina il mondo (Aezio, I, 7, 14). Il carattere creatore dell'Intelletto si riconosce dal fatto che Anassagora negava, come testimonia Alessandro (*De fato*, 2), l'esistenza di un destino necessitante; il che vuol dire che considerava l'Intelletto stesso come causa libera, quindi creatrice (v. Creazione). Ma non si trattava certo di una creazione dal nulla; come non si trattò di creazione dal nulla nella dottrina di Platone e di Aristotele. Per Platone D. è l'Artefice o Demiurgo del mondo, la cui potenza creatrice è limitata: 1° dal modello che egli imita e che è il mondo delle sostanze o realtà eterne (*Tim.*, 29 a); 2° dalla matrice materiale che con la sua necessità resiste all'opera intelligente di lui (*Ibid.*, 50 d sgg.). Le caratteristiche della divinità platonica sono, oltre la potenza superiore (ma, per i motivi detti, non illimitata) l'intelligenza e la bontà. Quest'ultima fa della creazione un atto libero, che ha in vista la moltiplicazione del bene (*Ibid.*, 29 e). La dottrina di Aristotele non differisce sostanzialmente da quella platonica. Soprattutto negli ultimi dialoghi (per es., *Pol.*, 269 e) Platone aveva insistito sul concetto di D. come primo motore o « guida di tutte le cose che si muovono » e per l'appunto questo concetto diventa il punto di partenza della teologia aristotelica. D. è per Aristotele il *primo motore* al quale necessariamente mette capo la catena dei movimenti (*Fis.*, VIII, 7; *Met.*, XII, 6); o la *prima causa* alla quale mettono capo le serie causali compresa quella delle cause finali (*Met.*, II, 2). Ma proprio nel senso di causa finale, D. è il creatore dell'ordine dell'universo, che è da Aristotele paragonato ad una famiglia o ad un esercito. « Tutte le cose sono ordinate l'una rispetto all'altra ma non tutte allo stesso modo: i pesci, gli uccelli, le piante hanno ordine diverso. Tuttavia nessuna cosa sta rispetto a un'altra come se nulla avesse a che fare con l'altra; ma tutte sono coordinate a un unico essere. Questo è, per es., ciò che accade in una casa dove gli uomini liberi non possono fare ciò che a loro piace ma tutto o almeno la maggior parte delle cose avviene secondo un ordine; mentre gli schiavi e gli animali solo per poco contribuiscono al benessere comune e molto fanno per caso » (*Ibid.*, XII, 10, 1075 a 12). Allo stesso modo, il bene di un esercito consiste « insieme nel suo ordine e nel suo comandante, ma specialmente in quest'ultimo: giacchè egli non è il risultato dell'ordine ma piuttosto l'ordine dipende da lui » (*Ibid.*, 1075 a 13). D. è quindi come il comandante di un esercito o il capo di una casa: colui che produce e mantiene l'ordine che costituisce la bontà dell'insieme. Questa è la stessa dottrina platonica, esposta in forma meno mitica cioè al di fuori del mito teogonico. Aristotele non attribuisce nuove caratteristiche alla divinità; ma chiarisce e determina quelle che Platone le aveva già riconosciuto. Così D. non è solo primo motore: è *motore immobile* e come tale eterno e separato dalle cose sensibili, senza grandezza (quindi indivisibile e senza parti) e dotato della potenza necessaria a muovere il mondo per un tempo infinito (*Ibid.*, VIII, 7, 1073 a, 3). Egli non è solo intelletto, come già Platone aveva detto: è intelligenza sempre in atto che ha per oggetto l'oggetto più alto ed eccellente, cioè se stessa: è *intelletto dell'intelletto* o pensiero del pensiero (*Ibid.*, XII, 9, 1074 b 30 sgg.). L'intelletto difatti può anche sonnecchiare e avere per oggetto cose inferiori a se stesso: l'intelletto divino deve essere al di sopra di queste eventualità. Inoltre la distinzione tra potenza ed atto e la riconosciuta superiorità dell'atto rispetto alla potenza permettono ad Aristotele di definire D. come *atto puro*, cioè attualità assolutamente priva di materia o potenzialità e di dare così un significato più rigoroso e filosofico alla « incorporeità » dell'intelligenza divina, già riconosciuta da Anassagora in poi (*Ibid.*, XII, 6, 1071 b 12 sgg.). Aristotele ha chiarito inoltre il concetto della *beatitudine* divina: « D., egli dice, prova sempre un piacere semplice ed unico perchè l'attività (cui il piacere si accompagna) non consiste soltanto nel movimento ma anche nell'immobilità e il piacere si trova piuttosto nel riposo che nel movimento » (*Et. Nic.*, VII, 14, 1154 b 26). Infine, la perfezione di D. lo rende autosufficiente: D., a differenza dell'uomo, non ha bisogno di amici: « La causa ne è che a noi il bene viene da altro ma egli è a se stesso il suo bene » (*Et. Eud.*, VII, 12, 1245 b 17). Per quanto molte di queste determinazioni siano state fatte proprie e utilizzate da dottrine diverse, è facile rendersi conto che esse sono strettamente collegate col concetto platonico-aristotelico del creatore dell'ordine del mondo. La struttura sostanziale dell'universo è, per Aristotele come per Platone, al di là dei limiti della creazione divina. Certamente, l'imagine della divinità che assume come modello della sua azione creatrice il mondo delle sostanze eterne, non ha più senso per Aristotele (e per Platone stesso era un « mito », un discorso semplicemente « verosimile »). Ma la struttura sostanziale dell'universo è per Aristotele, come per Platone, eterna cioè insuscettibile di principio e di fine. Infatti solo la cosa individuale composta di materia e forma, ha nascita e morte, secondo Aristotele; mentre la sostanza che è forma o ragion d'essere, o quella che è materia, non nasce nè perisce (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 30). D. stesso partecipa di questa eternità della sostanza giacchè egli è sostanza (*Ibid.*, XII, 7, 1073 a 3) e sostanza nello stesso senso in cui sono tali le sostanze finite (*Et. Nic.*, I, 6, 1096 a 24).

La superiorità di D. consiste solo nella perfezione della sua vita, non nella sua realtà o nel suo essere giacchè, come dice Aristotele, « nessuna sostanza è più o meno sostanza di un'altra » (*Cat.*, V, 2 b 25).

La nozione di D. come creatore dell'ordine del mondo, giunta alla sua compiutezza in Aristotele, non viene riproposta negli stessi termini lungo la storia della filosofia. Il panteismo stoico e neoplatonico prima, il creazionismo cristiano poi, fanno prevalere altre concezioni di D. che si alternano più frequentemente nella storia del pensiero. Ad essa tuttavia si possono ricondurre le concezioni di D. che nel mondo moderno tendono a riconoscere una limitazione dei poteri della divinità e ad escludere da essa i caratteri dell'infinito e dell'assoluto. Tale, per es., è la concezione di D. che ebbero molti illuministi e che viene bene espressa da Voltaire: « Ogni opera che ci mostra i mezzi e un fine, rivela un artefice: dunque questo universo composto di mezzi ognuno dei quali ha il suo fine, rivela un artefice potentissimo e intelligentissimo » (*Dictionnaire philosophique*, art. Dieu; *Traité de métaphysique*, 2). Ma la qualifica di artefice è poi anche la sola che Voltaire ritiene che si possa attribuire a Dio. Egli infatti si rifiuta di ammettere un qualsiasi intervento di D. nell'uomo e nel mondo morale. D. è soltanto l'autore dell'ordine del mondo; il bene e il male non sono comandi divini ma attributi di ciò che è utile o dannoso alla società (*Traité*, 9). Nell'800 una concezione analoga fu sostenuta da Stuart Mill: secondo il quale un D. finito, cioè limitato nella sua potenza dalla materia e dalla forma che ha adoperato, è tutto ciò che l'esperienza del mondo permette di concludere circa un creatore del mondo (*Three Essays on Religion*, 1874). Peirce e James hanno, più recentemente, riproposto un analogo concetto di Dio. Peirce si rifiuta di considerarlo in senso proprio onnisciente e onnipotente (*Coll. Pap.*, 6. 508-09). James a sua volta afferma che « D. non è l'assoluto ma è esso stesso la parte di un sistema, e la sua funzione è non interamente dissimile da quella delle altre parti più piccole e perciò dalla nostra. Avendo un ambiente, esistendo nel tempo e operando nella storia come noi stessi, egli sfugge all'estraneità da tutto ciò che è umano, alla statica intemporalità del perfetto assoluto » (*A Pluralistic Universe*, 1909, pag. 318). Sebbene a D. vengano così attribuiti assai più caratteri umani che non da Platone o Aristotele, il concetto classico del D. ordinatore, cioè limitato nella sua potenza da certe strutture sostanziali, è ancora il tratto caratteristico di queste concezioni di Dio.

*B) Dio come natura del mondo.* — Sotto questa seconda rubrica si possono raggruppare tutte le concezioni di D. che comunque ammettano un suo intrinseco, sostanziale o essenziale rapporto col mondo, sicchè il mondo sia inteso come la continuazione o il prolungamento della vita di Dio. È da notare che la stessa concezione di D. come creatore dell'ordine del mondo, pur stabilendo una separazione tra il mondo e D., stabilisce anche la loro somiglianza. Platone chiama il mondo « il D. generato » (*Tim.*, 34 b); e Aristotele riporta con approvazione la credenza comune che i corpi celesti siano dèi e che « il divino abbraccia l'intera natura » (*Met.*, XII, 8, 1074 b 2). Ma questa connessione diventa più stretta ed essenziale nella concezione di cui ora ci occupiamo e che si può genericamente designare col nome di panteismo. In questa, un legame *necessario* avvince il mondo a D. e D. al mondo: D. non sarebbe tale senza il mondo come il mondo non sarebbe tale senza Dio. Questo non implica tuttavia la perfetta identità e coincidenza tra D. e il mondo; o meglio tale identità o coincidenza si verifica solo nel senso che va dal mondo a D., non in quello che va da D. al mondo. In altri termini, il mondo non è tutto D.: esso è incluso nella vita divina come suo elemento necessario ma non la esaurisce. L'esigenza affacciata dal cosiddetto *panenteismo* (v.) è in realtà propria di tutte le forme del panteismo storico, come si potrà agevolmente constatare dall'*excursus* che segue. La caratteristica del panteismo si può esprimere dicendo che esso non stabilisce alcuna differenza tra la causalità divina e la causalità naturale. Nell'interno del panteismo si possono distinguere tre modi principali di connettere il mondo e D. e precisamente: 1° il mondo è l'*emanazione* di D.; 2° il mondo è la *manifestazione* o *rivelazione* di D.; 3° il mondo è la *realizzazione* di Dio. Il primo e il secondo di questi modi vanno, di regola, insieme, come vanno insieme il secondo e il terzo; non si trovano, invece, esplicitamente connessi il primo ed il terzo.

Il panteismo ha assunto per la prima volta una forma compiuta nella dottrina degli Stoici. Essi « chiamavano mondo lo stesso D. che è la qualità propria di ogni sostanza, immortale e ingenerato, creatore dell'ordine universale, e che secondo i cicli dei tempi consuma in sè tutta la realtà e di nuovo da sè la genera » (DIOG. L., VII, 137). E dicevano che « D. pervade tutto l'universo e prende vari nomi a seconda delle materie diverse in cui penetra » (AEZIO, *Plac.*, I, 7, 33). Gli Stoici ritenevano pure che D. è corpo (*Stoicorum Fragm.*, ed. Arnim, II, pag. 306-11); perchè solo il corpo può essere causa cioè agire (*Diog. L.*, VII, 56): una dottrina che ritorna in Tertulliano (*De Carne Christi*, 11; *De Anima*, 18) e in Hobbes (*Leviathan.*, I, 12). Il riconoscimento della causalità di D. nel mondo rende in questo caso D. stesso partecipe

della condizione generale della causalità mondana cioè della corporeità. I precedenti di questa dottrina furono visti sia nella dottrina di Eraclito del *Logos* o Fuoco divino che pervade tutto (Fr., 30, 50, Diels) sia nella identificazione operata da Senofonte di Colofone di D. con l'Uno e col Tutto (SIMPLICIO, *Fis.*, 22). Ma la più matura espressione del panteismo si deve scorgere nel neoplatonismo e particolarmente in Plotino. Plotino infatti elabora, sia pure in forma imaginifica, quella nozione di *emanazione* (v.) che doveva diventare indispensabile al panteismo, permettendo d'intendere il modo in cui da D. deriva un mondo che non si stacca da Dio. In virtù di questa nozione, il rapporto tra D. e il mondo viene così chiarito: 1° da D. il mondo deriva necessariamente, come necessariamente emana il profumo dal corpo odoroso e la luce dalla sua sorgente; 2° per questo legame di necessità, il mondo è parte o aspetto di D. sebbene sia una parte diminuita o inferiore di lui, giacchè il profumo o la luce che si allontana dalla sua sorgente è inferiore alla sorgente stessa; 3° D. è superiore al mondo per quanto sia identico con esso nella misura in cui possiede ordine, perfezione e bellezza. Questi sono i caratteri che Plotino attribuisce a Dio. D. è l'Uno in confronto dei molti che da lui emanano (*Enn.*, III, 8, 9). « Egli è la potenza di tutto; è al di sopra della vita e causa della vita; l'attività della vita, che è tutto, non è la realtà prima, ma deriva dall'Uno come da una sorgente » (*Ibid.*, III, 8, 10). Dall'Uno emana in primo luogo l'Intelligenza nella quale risiedono le strutture sostanziali dell'essere e che perciò Plotino identifica con l'Essere stesso; e in secondo luogo l'Anima, che pervade e governa il mondo (*Ibid.*, V, 1, 6). Il mondo, emanato dalla Intelligenza e governato dall'Anima, è copia perfetta della divinità emanatrice ed è eterno e incorruttibile come il modello (*Ibid.*, V, 8, 12); esso « è un D. beato che basta a se stesso » (*Ibid.*, III, 5, 5). La nozione dell'emanazione per la quale « l'essere generato esiste necessariamente insieme col suo generatore e non è separato da lui se non dalla propria alterità » (*Ibid.*, V, 1, 6), fa del mondo una parte integrante di D. e di D., come origine unica del processo emanativo, qualcosa di superiore al mondo e inesprimibile nei termini del mondo stesso. D. propriamente non è nè l'essere o la sostanza nè la vita nè l'intelligenza, perchè è superiore a queste cose: esse tuttavia, come sue emanazioni, fanno parte di lui. Proclo conia le parole apposite: « D. è super-sostanziale, super-vitale e super-intelligente » (*Inst. theol.*, 115); parole che ritornano agli inizi della Scolastica cristiana in Scoto Eriugena: per il quale D. non è sostanza ma Super-sostanza, non è verità ma Super-verità, ecc. (*De divis. nat.*, I, 14). Ma, nel contempo, il mondo è D. stesso, o meglio, come dice Scoto Eriugena, manifestazione di D., *teofania*. Il processo della teofania va da D. al Verbo, dal Verbo al mondo e dal mondo ritorna a Dio. In tal modo « D. è sopra tutte le cose ed in tutte; egli solo è la sostanza di tutte le cose perchè egli solo è; e pur essendo tutto in tutte non cessa di essere tutto al di fuori di tutte » (*Ibid.*, IV, 5).

Il tratto caratteristico della divinità in questa concezione è la sua « super-sostanzialità », il suo essere al di sopra dell'essere (di ogni specie di realtà). Per questo suo tratto, D., già in Plotino, appare accessibile solo ad uno slancio eccezionale o soprannaturale, cioè all'estasi mistica (*Enn.*, VI, 7, 35). Per lo stesso carattere D. non può essere oggetto di una scienza positiva, che ne determini la natura, ma solo di una « teologia negativa » la quale aiuti a comprenderlo determinando ciò che egli *non* è. Il concetto di teologia negativa, che è in Proclo (*Theol. plat.*, II, 10-11) viene diffuso nella filosofia cristiana dallo pseudo Dionigi l'Areopagita con la sua *Theologia mystica*. Il concetto di D. come Super-sostanza emanante, l'ascesa mistica culminante con l'estasi e la teologia negativa, sono i tre aspetti fondamentali del concetto panteistico di D. come comprendente in sè il mondo e identico con la sua ultima natura. Una qualsiasi di queste determinazioni, quando fa la sua apparizione storica, tende a riprodurre le altre. Teologia negativa e misticismo furono, a quanto ne sappiamo, le caratteristiche del panteismo di Amalrico di Bène e di Davide di Dinant nel sec. XII: il primo vedeva in D. l'essenza o forma delle cose, il secondo la materia delle cose stesse (S. TOMMASO, *In Sent.*, II, d. 17, q. 1, a. 1). E gli stessi tratti compaiono nella mistica di Maestro Eckhart (sec. XIV), per il quale D. è « un'Essenza super-essenziale ed un Nulla super-essente » (*Deutsche Mystiker*, edizione Pfeiffer, II, pag. 318-19), sicchè di lui non si può dir nulla tranne che è una « quiete deserta », mentre al tempo stesso bisogna riconoscerlo come la vera essenza delle creature. « Se D. per un momento si distogliesse da loro, dice Eckhart, esse si ridurrebbero al nulla » (*Ibid.*, pag. 136). Nel XV secolo Niccolò da Cusa riprende la stessa concezione: D. è l'essenza o la sostanza del mondo e il mondo è un D. *contratto* nel senso che è un D. che si determina e si individualizza in un molteplice di cose singole (*De docta ignor.*, II, 4). D. è tutto in tutte le cose e tutte le cose sono in D. giacchè egli è « l'essenza di tutte le essenze » e perciò la complicazione e l'esplicazione del molteplice cosmico: il punto nel quale il molteplice si unifica e dal quale comincia a diversificarsi (*Ibid.*, II, 5; I, 2). Giordano Bruno a sua volta utilizza la tesi neo-platonica e mistica

della trascendenza e inconoscibilità di D., per limitarsi a considerare D. come natura. Come natura, D. è la causa e il principio del mondo: causa nel senso di determinare le cose che costituiscono il mondo, rimanendo distinto da esse; principio nel senso di entrare a costituire l'essere stesso delle cose naturali (*De la causa*, II, in *Opp. ital.*, I, 177). In ogni caso non si distingue dalla natura: « La natura o è D. stesso o è la virtù divina che si manifesta nelle cose stesse » (*Summa terminorum metaphysicorum* in *Opp. Lat.* IV, 101). E quasi contemporaneamente Jacopo Boehme considerava D. da un lato come « un nulla eterno » (*Mysterium magnum*, I, 2), dall'altro come la radice stessa del mondo naturale, che non è stato creato dal nulla ma da D. stesso e non è altro che la rivelazione o l'esplicazione dell'essenza divina (*De tribus principiis*, 7, 23). Non hanno un significato molto diverso le formule con cui Schelling nel sec. XIX ha espresso il concetto di D. dal punto di vista della sua filosofia della natura. D. è l'unità, l'identità o l'indifferenza dello spirito e della natura, della libertà e della necessità, della consapevolezza e dell'inconscio (*Werke*, I, III, pag. 578 sgg.). Questa identità o indifferenza non è altro che l'identità panteistica tra il mondo e Dio. « D. e l'universo, dice Schelling, sono una sola cosa o sono aspetti distinti di un'unica e stessa cosa. D. è l'universo considerato dal lato dell'identità ed è il tutto perchè è tutto il reale, fuori di cui non c'è nulla » (*Ibid.*, I, IV, 128).

Ma già la dottrina di Schelling implica la nozione che il mondo è non solo la rivelazione di D., ma anche la sua realizzazione. Questa nozione è di origine spinoziana, anche se non si ritrova in Spinoza: essa deriva dal razionalismo geometrizzante di Spinoza. Per il quale, D. s'identifica non già col mondo, ma con l'*ordine* del mondo e precisamente con l'ordine razionale, geometricamente esplicabile, del mondo stesso. Dice Spinoza: « Nulla c'è di contingente nelle cose, ma tutto è dalla necessità della natura divina determinato ad esistere e ad operare in un certo modo » (*Et.*, I, 29). Per quanto si possa distinguere tra natura *naturante* che è D. e natura *naturata* che sono le cose derivanti da D. (*Ibid.*, scol.), in realtà la natura non è che l'ordine necessario delle cose e quest'ordine è Dio. « Comunque concepiamo la natura o sotto l'attributo dell'estensione o sotto l'attributo del pensiero o sotto qualsiasi altro, sempre troveremo un solo e medesimo ordine, una sola e medesima connessione di cause, cioè una sola e medesima realtà » (*Ibid.*, II, 7, scol.). Per questo, D. non è per Spinoza l'Unità ineffabile dalla quale scaturiscono le cose per emanazione, nè la Causa creatrice dell'ordine, ma quest'ordine stesso nella sua necessità. Il che implica che la derivazione necessaria delle cose del mondo l'una dall'altra, secondo l'ideale della razionalità geometrica, è la stessa realizzazione di D.: un pensiero che fu reso esplicito nel Romanticismo proprio in riferimento alla dottrina spinoziana. Il pensiero che nel mondo, e precisamente nella necessità razionale del mondo, *si rivela* e nel contempo *si realizza*, D. stesso, è il pensiero fondamentale del Romanticismo. Possiamo vederlo nel modo migliore espresso da Hegel, Questi comincia con l'insistere sulla necessità della rivelazione di D.: se D. non si rivelasse, sarebbe un D. invidioso. « Quando nella religione si piglia sul serio la parola D., anche da lui, che è il contenuto e il principio della religione, può e deve cominciare la determinazione del pensiero; e se a D. si nega la rivelazione non resterebbe altro contenuto da attribuirgli che l'invidia. Ma se la parola spirito deve avere un senso, essa significa la rivelazione di sè » (*Enc.*, § 564). Ora questa rivelazione non è soltanto rivelazione, è la *realizzazione* di D. come l'auto-coscienza di sè che egli raggiunge nell'uomo. « D. è D. solo in quanto sa se stesso; il suo saper se stesso è inoltre la sua auto-coscienza nell'uomo e il sapere che l'uomo ha di D. che progredisce sino al sapersi dell'uomo in D. » (*Ibid.*, § 564). Da questo punto di vista la distinzione della « Essenza eterna » dalla sua manifestazione è uno stadio provvisorio, che vien superato dal ritorno della manifestazione all'essenza eterna e dalla realizzazione della loro unità. Hegel distingue infatti tre momenti del concetto di D.: « in ciascuno dei quali il contenuto assoluto si rappresenta: *a*) come contenuto eterno che resta in possesso di sè nella sua manifestazione; *b*) come distinzione dell'essenza eterna dalla sua manifestazione la quale, mediante questa distinzione, diventa il mondo della apparenza in cui entra il contenuto; *c*) come infinito ritorno e conciliazione del mondo estraniato con l'essenza eterna, come il tornare di questa dall'apparizione all'unità della sua pienezza » (*Ibid.*, § 566). La realtà piena di D. consiste nel riconoscersi realizzato nel mondo e attraverso il mondo.

Questo pensiero, che al mondo è affidata la realizzazione di D. o almeno la sua realizzazione ultima e totale, costituisce l'ispirazione (e il contrassegno) dominante del panteismo contemporaneo. Bergson esprime appunto questo pensiero quando identifica D. con lo sforzo creatore della vita (*Deux sources*, pag. 235) cioè col movimento per cui la vita procede al di là delle sue forme statiche e definite, verso la creazione di nuove forme più perfette. Dall'amore mistico per l'umanità, che è la punta avanzata dello slancio vitale, Bergson si attende il rinnovamento dell'umanità stessa e la ripresa « della funzione essenziale dell'universo, che

è una macchina per fare gli dèi » (*Ibid.*, pag. 234). L'espressione « macchina per fare gli dèi » è molto significativa; essa esprime bene la credenza che attende dal mondo la realizzazione di Dio. In altri filosofi ritornano le vecchie formule come quella del mondo come « corpo di D. », ma ritornano col nuovo significato che solo incorporandosi D. si realizza come tale. Dice Alexander: « D. è l'intero mondo in quanto possiede la qualità della deità. Di questo essere, l'intero mondo è il *corpo*, la deità è lo *spirito*. Ma il possessore della deità non è reale ma ideale: come un esistente reale D. è il mondo infinito nel suo *nisus* verso la deità, o, per adottare una frase di Leibniz, in quanto è gravido della deità » (*Space, Time and Deity*, II, pag. 535). È dunque al mondo che spetta partorire D.; o, fuor di metafora, è sulla via dell'evoluzione naturale che apparirà ad un certo punto quella qualità della deità che troverà sostanza in un certo numero di esseri (*Ibid.*, pag. 365). Questo stesso rapporto tra D. e il mondo è stato espresso da Whitehead con le seguenti antitesi: « È vero sia che D. è permanente e il mondo fluente, sia che il mondo è permanente e D. è fluente. È vero sia che D. è uno e il mondo molti, sia che il mondo è uno e D. molti. È vero sia che il mondo, in confronto di D., è eminentemente reale, sia che D., in confronto col mondo, è eminentemente reale. È vero sia che il mondo è immanente in D., sia che D. è immanente nel mondo. È vero sia che D. trascende il mondo, sia che il mondo trascende Dio. È vero sia che D. crea il mondo, sia che il mondo crea D. » (*Process and Reality*, pag. 527-28). Queste antitesi significano che se D. attende dal mondo la sua realizzazione, il mondo attende da D. la sua unità. « Il mondo, dice Whitehead, è la molteplicità delle attualità finite che cercano una perfetta unità. Nè D. nè il mondo raggiungono un completamento statico. Entrambi sono nella morsa dell'ultimo fondamento metafisico, l'avanzamento creativo verso il nuovo. Ognuno di essi, sia D. che il mondo, è lo strumento della novità dell'altro » (*Ibid.*, pagina 529). Anche per il vecchio panteismo il mondo, come emanazione o rivelazione di D., condizionava in qualche modo la realtà stessa di Dio. « D. non c'era prima di creare tutte le cose » diceva Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, I, 72), difendendo la coeternità del mondo e di Dio. E difatti che cosa sarebbe un corpo odoroso che non emanasse profumo o una luce che non spandesse all'intorno i suoi raggi? La nozione stessa di emanazione fa del mondo, e in generale di tutto ciò che da D. viene emanato, parte integrante di D. e condizione della sua realtà. Tuttavia solo nel mondo moderno e a cominciare dal Romanticismo (che ha fatto tesoro della lezione di Spinoza) si afferma esplicitamente che D. è, in qualche modo, la creazione del mondo. Talvolta, come in Hegel, D. è già reale nel mondo, in tutte le determinazioni del mondo, perchè è lo spirito stesso, cioè la razionalità autocosciente, che si realizza in esso come tale. Talaltra, D. è il termine del processo evolutivo, la fase nella quale tale processo raggiunge l'unità o la perfezione. In ogni caso, il panteismo contemporaneo ha invertito il punto di vista tradizionale: non è D. che dà corpo, sostanza o realtà al mondo, ma è il mondo che dà corpo, sostanza o realtà a Dio.

*C) Dio come creatore.* — Per la concezione di D. come causa creante, D. è non soltanto il primo motore e la causa prima del divenire e dell'ordine del mondo, ma anche l'autore della struttura sostanziale del mondo stesso. Tale struttura, costituita dalle sostanze, forme o ragioni ultime delle cose, non è coeterna con lui (come invece nella concezione classica) ma da lui stesso prodotta. Ed è prodotta non per via di un processo necessario ma con una causalità *libera*, per la quale il mondo si stacca da D. nell'atto stesso di derivare da lui il suo essere. Dall'altro lato, in questa concezione, D. non è più il super-essere, ma l'essere stesso da cui ogni altro essere deriva. Le caratteristiche della divinità derivano, in questa concezione, dalla nozione di creazione, nel suo significato proprio e specifico (v. CREAZIONE). Ed è da notare che questo significato è stato elaborato solo attraverso il tentativo di distinguerlo polemicamente dall'ordinazione e dall'emanazione. Le parole che in ebraico, in greco e in latino significano creare, hanno, come nelle lingue moderne, un senso generico per il quale possono riferirsi indifferentemente all'opera di un artefice come a quella di un creatore; solo attraverso l'elaborazione filosofica la nozione arriva perciò a configurarsi nelle sue caratteristiche.

Tale elaborazione s'inizia con Filone di Alessandria (sec. I), il quale attraverso l'interpretazione allegorica del Vecchio Testamento, definì il concetto di D. talvolta in polemica con le dottrine elaborate dalla filosofia greca, talvolta in dipendenza da esse. Per primo egli affermò che D. ha tratto il mondo « dal non essere all'essere » (*De vita Mosis*, III, 8) e che egli è stato non solo il Demiurgo, ma anche veramente il fondatore del mondo stesso (*De somniis*, I, 13). Ma neppure egli intese troppo rigorosamente questo concetto, giacchè a volte assimila la creazione all'imposizione dell'ordine ad una materia disordinata ed amorfa (*Quis rer. div. heres.*, 32). Più chiaramente la nozione del D. creatore si viene determinando nella polemica cristiana contro gli Gnostici: Ireneo, per es., afferma che D. non ha bisogno di intermediari per la creazione (*Adv. haer.*, II, 1, 1). A sua volta Lattanzio negava che D. avesse bisogno, nella creazione, di una

materia preesistente (*Inst. div.*, II, 9). Contro l'emanatismo Origene affermava che D. non può essere considerato nè come il tutto nè come una parte del tutto perchè il suo essere è omogeneo, assoluto e indivisibile (*Contra Cels.*, I, 23) ed è superiore alla stessa sostanza giacchè non ne partecipa: si partecipa di D. ma D. non partecipa di nulla (*De princ.*, VI, 64). Inoltre l'unicità di D., sulla quale i filosofi cristiani insistono, sia per la polemica contro il politeismo pagano, sia per eliminare dalla nozione di Trinità ogni appiglio ad una molteplicità di divinità, li porta ad accentuare il distacco di D. dal mondo: giacchè se D., in qualunque maniera, partecipasse del mondo, parteciperebbe altresì della molteplicità e della diversità che lo costituiscono (GREGORIO DI NISSA, *Or. catech.*, 1). Per lo stesso motivo viene accentuata l'eternità, cioè la immutabilità, di D., di fronte alla mutevolezza e temporalità del mondo. Per S. Agostino D., in quanto è l'Essere, è il fondamento di tutto ciò che è, il creatore di tutto. Difatti la mutevolezza del mondo che ci sta intorno dimostra che esso non è l'essere: ha dovuto dunque essere creato e ha dovuto essere creato da un Essere eterno (*Conf.*, XI, 4). Prima della creazione non c'era tempo e non c'era neppure un « prima »: non ha senso perciò domandarsi che cosa D. facesse « allora ». L'eternità è al di sopra di ogni tempo e in D. nulla è il passato e nulla è il futuro. Il tempo è stato creato insieme col mondo (*Ibid.*, XI, 13). Nel sec. XI Anselmo riassumeva nel *Monologion* i risultati di un lavoro già secolare, chiarendo i caratteri della creazione dal nulla come « un salto dal nulla a qualche cosa » (*Mon.*, 8) e insistendo sull'impossibilità di ammettere che la materia o altra realtà qualsiasi preesista all'opera della creazione divina. Le cose sono solo per partecipazione all'essere; il che vuol dire che derivano la loro esistenza unicamente da D. (*Ibid.*, 7). Anselmo ammetteva bensì nella mente divina il modello o l'idea delle cose prodotte: ma anch'esso, pur precedendo la creazione del mondo, è stato creato da D. (*Ibid.*, 11). Contravveniva invece ad uno dei caratteri di D. creatore (la *libertà* di creare) la dottrina di Abelardo secondo la quale la creazione è un atto necessario di D., cioè un atto che non può non aver luogo dato che D. non può non volere il bene e che la creazione è un bene (*Theol. christ.*, V, *P. L.*, 178, col. 1325).

La caratteristica fondamentale della dottrina della causa creante è che D., per essa, è l'essere da cui dipende ogni altro essere. Ma solo attraverso il neo-platonismo arabo si fece strada il corollario implicito in questa concezione e si raggiunse la determinazione di un attributo che doveva poi, nei limiti di essa, rimanere primo e fondamentale; la *necessità* dell'essere divino. Difatti, se le cose del mondo traggono il loro essere da D., D. invece non lo trae che da se stesso: cioè D. è l'essere per natura o per essenza sua, mentre le cose hanno l'essere per partecipazione o per derivazione da Dio. Si viene così a determinare una scissione nell'essere: da un lato l'essere di D., dall'altro quello delle creature; da un lato l'essere per sè, dall'altro l'essere per partecipazione; da un lato l'essere *necessario*, dall'altro l'essere *possibile*. La distinzione fu introdotta da Al Farabi (sec. IX); da Avicenna (sec. XI) fu fatta prevalere nella Scolastica araba e cristiana, per la quale divenne uno dei princìpi fondamentali. Avicenna interpreta il rapporto tra necessità e possibilità nei termini del rapporto aristotelico tra forma e materia. La forma, come esistenza in atto, è necessità, la materia è possibilità. Ciò che non è necessario di per sè è necessariamente composto di potenza e di atto, quindi non è semplice. Tale è l'essere delle creature. Invece l'essere che è necessario di per sè è assolutamente semplice, privo di possibilità e di materia: è D. (*Met.*, II, 1, 3). La distinzione tra essere necessario ed essere possibile e la definizione di D. come essere necessario, venivano introdotte nella Scolastica cristiana da Guglielmo di Alvernia (*De Trinitate*, 7); e furono il fondamento della teologia di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino. Quest'ultimo esprime la necessità dell'essere divino come identità dell'essenza e dell'esistenza in D.: D. è l'essere la cui essenza implica l'esistenza. Difatti, tutto ciò che si trova in qualcosa per partecipazione, deve essere necessariamente causato da ciò in cui si trova per essenza; perciò l'essere di tutte le cose è creato o prodotto da ciò che possiede l'essere per essenza sua, cioè dall'essere necessario (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3; q. 44, a. 1). La necessità è, in altri termini, la definizione della natura stessa di Dio. E sebbene la proposizione « D. c'è » che esprime questa definizione non sia di per sè nota rispetto a noi (che possiamo non intendere il significato del nome D. e interpretarlo, per es., come corpo) essa è tuttavia per sè nota *secundum se*, cioè è in se stessa necessaria (*Ibid.*, I, q. 2, a. 1).

La caratteristica della necessità, alla quale il pensiero filosofico è pervenuto relativamente tardi, diventa quella fondamentale per tutte le dottrine di D. che si presentano successivamente. Cusano definiva D. come « necessità assoluta » (*De Docta ignor.*, I, 22). Qualche volta questa caratteristica viene assunta come punto di partenza della prova ontologica, come fa Cartesio per il quale « l'esistenza necessaria è contenuta nella natura o nel concetto di D., sicchè è vero dire che l'esistenza necessaria è in D. o che D. esiste » (*Secondes Réponses*, prop. I, Démonstration). Qualche altra volta

si nega la legittimità di una tale prova, ma si assume ugualmente la necessità come definizione di D.; e così fa, per es., Leibniz. « Bisogna, egli dice, cercare la ragione dell'esistenza del mondo che è la totalità delle cose contingenti e bisogna cercarla nella sostanza che porta la ragione della sua esistenza con sè e che perciò è necessaria ed eterna » (*Théod.*, I, § 7). Sostanza necessaria è perciò D. per Leibniz (*Mon.*, 38). Poche novità presentano a questo proposito le concezioni che la filosofia moderna e contemporanea ci offrono di D. come causa creante. Esse si limitano a ripetere i tratti tradizionali, a cominciare da quello della necessità che il più delle volte è assunto come punto di partenza per una dimostrazione ontologica. Così fa, per es., Lotze (*Microkosmus*, III, pag. 457); e sulle sue orme molti rappresentanti dello spiritualismo contemporaneo. La sola eccezione a questo indirizzo è costituita da Kierkegaard e da quanti traggono diretta ispirazione da lui nella loro concezione di Dio. Secondo Kierkegaard il rapporto tra D. e il mondo è incomprensibile; e solo negativamente può essere chiarito con la nozione di una differenza assoluta, di un « salto » tra il mondo e D. (*Diario*, VIII, A, 414). Pertanto Kierkegaard non si serve della nozione di causa per determinare il rapporto tra il mondo e D. ed evita di riferire a D. la categoria della necessità. D. è « Colui al quale tutto è possibile » (*Die Krankheit zum Tode*, I, c; trad. ital., Fabro, pag. 247): questa definizione di D. rende possibile la fede perchè è il fondamento della fiducia in colui che può sempre trovare, per l'uomo, una possibilità di salvezza; ma esclude la certezza che troverebbe il suo fondamento nella necessità della natura divina. È ovvio che da questo punto di vista la stessa qualifica di D. come creatore del mondo diventa incomprensibile: e affermarla o negarla diventa indifferente. Lo stesso vale per la dottrina contemporanea che più si avvicina su questo punto all'ispirazione di Kierkegaard: quella di Jaspers. Qualificare la trascendenza dell'essere con gli attributi tradizionalmente attribuiti a D. o come D. stesso, è, secondo Jaspers, annullare la distanza fra la trascendenza e l'uomo, cioè annullare la trascendenza come tale. L'unica cifra o segno della trascendenza è lo scacco che l'uomo subisce nel tentativo di raggiungere la trascendenza stessa. Tale scacco è l'unico autentico segno della trascendenza la quale viene piuttosto negata da ogni tentativo di renderla vicina e accessibile, pensandola coi termini tradizionali della divinità (*Phil.*, III, 3, pag. 166 sgg.).

2. Dio e il mondo morale.

Il rapporto tra D. e il mondo morale (o mondo dei valori) è il secondo aspetto nei cui confronti si possono distinguere le concezioni di Dio. Sotto quest'aspetto si possono in primo luogo isolare quelle dottrine che non conferiscono a D. alcuna funzione nei rispetti dell'ordine morale. Tali dottrine sono tuttavia rarissime perchè sono forme di semi-ateismo: si può menzionare Voltaire. In modo paradossale, Voltaire ha detto che la divinità si disinteressa completamente della condotta degli uomini. Peggio per i montoni che si lasciano divorare dal lupo. « Ma se un montone andasse a dire ad un lupo: Tu manchi al bene morale, D. ti punirà, il lupo gli risponderebbe: Io faccio il mio bene fisico e vi è l'apparenza che D. non si curi troppo che io ti mangi o no » (*Traité de mét.*, 9). Questo punto di vista, condiviso da altri Illuministi, ricorre tuttavia raramente nella storia della filosofia, nella quale il rapporto tra D. e l'ordine morale tende a modellarsi su quello tra D. e il mondo fisico. Si possono distinguere a questo proposito tre concezioni fondamentali: *a*) quella che considera D. come il garante dell'ordine morale del mondo; *b*) quella che lo identifica con l'ordine morale; *c*) quella che lo considera come il creatore dell'ordine morale.

*a*) *Dio come garante dell'ordine morale.* — Per questa concezione, l'ordine *morale*, allo stesso modo dell'ordine *sostanziale* del mondo, è indipendente da D.; ma D. concorre in modo più o meno efficace a mantenerlo o a realizzarlo, aggiungendovi una sua garanzia. È questa la concezione di Platone e Aristotele, secondo i quali D., che è il creatore dell'ordine naturale, non ha tuttavia alcuna responsabilità nell'ordine morale, che è affidato agli uomini, e si limita ad appoggiarlo e a incoraggiarlo con proprie sanzioni. Nel mito di Er, Platone così fa parlare la Parca Lachesi alle anime che stanno per scegliere un nuovo ciclo di vita: « La virtù non tollera padroni; ognuno ne parteciperà più o meno, a seconda che più o meno la onorerà. Ciascuno è imputabile della sua scelta: la divinità non è imputabile » (*Rep.*, X, 617 e). E in realtà il Demiurgo predispone ogni cosa « per non essere causa della futura malvagità dei singoli esseri » (*Tim.*, 42 d). La virtù come il vizio, quindi la totalità dell'ordine morale, rientra per Platone nella sfera di causalità degli esseri creati. Tuttavia essere virtuoso significa anche « essere amico della divinità », e ciò significa « essere simile » alla divinità stessa. « La divinità è per noi la misura di tutte le cose molto più di quanto lo può essere un uomo, come invece dicono ora » (*Leggi*, IV, 716 c). Analogamente, secondo Aristotele, la divinità esplica la sua funzione soltanto nel mondo naturale e solo da questa funzione rimangono determinati i suoi attributi fondamentali (Motore immobile, Causa prima, Pensiero del pensiero, ecc.). Tuttavia anche Aristotele ammette, conformemente alle credenze popolari, che, « se gli dèi si preoccupano in qualche

misura delle faccende umane, come sembra, è verosimile che si compiacciano che vi sia negli uomini qualcosa di eccellente e che abbia con essi la maggiore affinità, il che non può essere che l'intelligenza» (*Et. Nic.*, X, 9, 1179 a 24). La caratteristica negativa di questa concezione è l'assenza della nozione di provvidenza, cioè di un ordine razionale creato da D. o che sia D. stesso, in cui debban trovar posto gli uomini e i loro comportamenti. La sua caratteristica positiva è che D. è garante dell'ordine morale per quanto non stabilisca egli stesso le vie e i modi della realizzazione di esso. Queste caratteristiche si ritrovano nel mondo moderno presso i sostenitori di una *religione naturale* (v.) cioè di una religione senza rivelazione da parte di D. e affidata alle sole forze della ragione. Grozio, per es., afferma che gli enunciati della religione naturale sono quattro: «Il primo è che D. esiste ed è uno. Il secondo che D. non è nessuna delle cose che si vedono ma è molto superiore ad esse. Il terzo è che le cose umane sono curate da D. e giudicate con perfetta equità. Il quarto è che D. stesso è l'artefice di tutte le cose esterne» (*De iure belli*, II, 20, 45). Credenze simili, che escludono dalle cose umane un piano provvidenziale pur riconoscendo l'aiuto e la garanzia divina sono frequenti nei filosofi del '600 e '700. Esse forse trovano la migliore espressione in Rousseau e Kant. Secondo Rousseau, D. interviene a far valere «le leggi dell'ordine universale» facendo in modo che coloro che in questa vita si comportano giustamente e sono infelici siano ricompensati nell'altra. L'esigenza di veder così garantito l'ordine morale è anzi, secondo Rousseau, il solo motivo ragionevole per credere all'immortalità dell'anima (*Emilio*, IV). Allo stesso modo, l'esistenza di D. è per Kant un postulato della ragion pratica giacchè solo D. rende possibile quell'unione di virtù e felicità in cui consiste il sommo bene, che è l'oggetto proprio della legge morale (*Crit. R. Pratica*, I, cap. 2, § 5). «In questo modo, dice Kant, la legge morale mediante il concetto del sommo bene conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini; non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerati come comandamenti dell'Essere supremo, perchè soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona) e nello stesso tempo onnipotente, possiamo sperare il sommo bene che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di raggiungerlo mediante l'accordo con questa volontà perfetta». Conseguentemente D. è per Kant: «1° Creatore onnipotente del cielo e della terra, cioè, dal punto di vista morale, legislatore santo; 2° Conservatore del genere umano come suo benevolo reggitore e curatore morale; 3° Custode delle sue proprie leggi, cioè giusto giudice» (*Religion*, III, II, Oss. gen.). Questa soluzione di Kant è rimasta il tipo della concezione in esame, la quale limita il potere morale di D. ad una garanzia che non determina in alcun modo l'azione degli uomini e che anzi viene, in qualche modo, richiesta dalla stessa autonomia di quest'azione.

*b) Dio come l'ordine morale del mondo.* — Questa concezione, come l'altra di D. come creatore dell'ordine morale, poggia sul concetto di *provvidenza*: cioè sul concetto di un ordine razionale che comprende in sè non solo gli eventi del mondo ma anche le azioni umane, ordine il quale o è D. stesso o è da Dio. I primi a formulare il concetto di provvidenza furono gli Stoici che chiamarono con questo nome o con quello di *destino* (v.) il governo razionale del mondo, cioè «la ragione secondo la quale le cose passate avvennero, le presenti avvengono e le future avverranno» (STOBEO, *Ecl.*, I, 79). Gli Stoici identificarono questa ragione o destino o natura con D. stesso «presente nelle cose e nei fatti tutti e così adoperante tutte le cose secondo la loro natura all'economia del tutto» (ALESSANDRO, *De fato*, 22, pag. 191, 30).

Dal punto di vista di questa identificazione non dovrebbe nascere il problema della libertà umana: tale libertà o dovrebbe essere identificata con la necessità stessa del disegno provvidenziale o negata come cosa impossibile. L'azione dell'uomo non può che adeguarsi all'ordine razionale del tutto, perchè l'uomo è una parte di questo tutto. E infatti sappiamo che gli Stoici riconoscevano la necessità dell'agire umano; e solo Crisippo faceva intervenire come fattore concomitante l'*assenso* volontario dell'uomo, paragonandolo alla forma del cilindro che contribuisce a far rotolare il cilindro stesso sul piano inclinato (CIC., *De fato*, 41-43). Plotino riprende lo stesso concetto di provvidenza: «Da tutte le cose si forma un essere unico e una sola provvidenza: a cominciare dalle cose inferiori essa è dapprima il destino; in alto, è soltanto provvidenza. Tutto nel mondo intelligibile è o ragione o, al di sopra della ragione, Intelligenza ed Anima pura. Tutto ciò che discende di là è provvidenza: cioè tutto ciò che è nell'Anima pura e tutto ciò che viene dall'Anima agli esseri animati» (*Enn.*, III, 3, 5). L'azione emanante di D. coincide, in altri termini, con la sua azione provvidenziale: gli esseri traggono da D. non solo l'essere e la vita ma anche l'ordine delle azioni in cui il loro essere e la loro vita si esplicano. Plotino cerca di non far risalire all'ordine provvidenziale il male attribuendolo ad una specie di aggiunta accidentale

che alcuni esseri fanno all'ordine stesso della provvidenza (*Ibid.*, III, 3, 5). Ma per lui la provvidenza e D. s'identificano giacchè « dal Principio che resta immobile in se stesso procedono gli esseri particolari come da una radice, che resta fissata in se stessa, proviene la pianta: è una fioritura multipla che mette capo alla divisione degli esseri ma in cui ciascuno porta l'imagine del Principio » (*Ibid.*, III, 3, 7).

Senza dubbio molte di queste espressioni e imagini potranno essere e saranno adoperate dalle dottrine che riconoscono in D. il creatore dell'ordine morale, ma non lo identificano con questo ordine; però esse trovano il loro significato letterale solo sulla base di quell'identificazione. La negazione della libertà umana, o meglio l'interpretazione di tale libertà come necessità, è uno dei corollari di essa. Questo corollario fu espresso da Giordano Bruno con la dottrina che, per quanto le preghiere non possano influire sui decreti del destino, che è inesorabile, il destino stesso vuole che lo si preghi di fare ciò che ha stabilito di fare. « Ancora il fato vuole questo che, benchè sappia il medesimo Giove che quello è immutabile, e che non possa essere altro che quel che deve essere e sarà, non manchi di incorrere per cotali mezzi il suo destino » (*Op. it.*, I, 31). A sua volta Spinoza nega che D. sia causa libera nel senso di poter agire diversamente da come agisce: egli è libero solo nel senso che agisce « per le sole leggi della sua natura » (*Et.*, I, 17).

La nozione di provvidenza si identifica così in Spinoza con la nozione di necessità: la necessità secondo la quale ogni cosa deriva dalla natura di D., come unica e sola Causa perfetta e onnipotente (*Et.*, I, 33, scol. 2). Fichte non faceva che riproporre la tesi spinoziana quando in uno scritto che lo fece accusare di ateismo (*Sul fondamento della nostra fede nel governo divino del mondo*, 1798) identificava D. col « vivente e operante ordinamento morale », negando che D., fosse « una particolare sostanza » diversa da questo ordinamento. Tale identificazione rimase il fondamento del Romanticismo. Dice Hegel: « Il vero bene, la ragione divina e universale è anche potenza di realizzazione di se medesima. Nella sua rappresentazione più concreta, questo bene, questa ragione, è Dio... Ciò che la filosofia scorge ed insegna è che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di D., in modo da impedirle di farsi valere: D. prevale, e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della provvidenza. D. governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano, è la storia universale » (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 55). Nonostante l'ambiguità di certe espressioni, il senso della dottrina hegeliana qui ricapitolata è evidente: D. è la ragione che abita il mondo e la ragione che abita il mondo è la stessa realtà storica. Da un secolo a questa parte questa dottrina è stata ripetuta numerose volte e talora designata come dottrina della « provvidenza immanente ». Essa rimane tuttora la base di alcuni indirizzi diretti a rinnovare la teologia cristiana e ad impegnare il cristianesimo in una più diretta ed efficace azione nel mondo. Così, per es., Bonhoeffer identifica la realtà con il bene ed entrambe le cose con Dio. Da un lato il bene è la realtà stessa perchè non è una formula generale: il reale è impossibile senza il bene. Dall'altro, D. è « la realtà ultima » non nel senso di essere un'idea o lo sbocco finale della realtà, ma nel senso che « tutte le cose appaiono distorte se non sono vedute o riconosciute in D. ». Da questo punto di vista, l'etica cristiana è « la realizzazione tra le creature di D. della realtà rivelativa di D. in Cristo » (*Ethik*, 1949, II; traduzione ingl., pag. 55 sgg.). La novità di simili dottrine consiste da un lato nell'abbandono delle tradizionali speculazioni teologiche, dall'altro nella insistenza sulla funzione del Cristo: « D. e il mondo sono compresi nel suo nome: quindi non si può parlare nè di D. nè del mondo senza parlare di Cristo » (*Ibid.*, pag. 61). Ma il presupposto teoretico è sempre quello: l'identità di D. con il mondo morale.

*c) Dio come creatore dell'ordine morale.* — Questa terza concezione è caratterizzata: 1° dalla distinzione tra D. e la sua azione provvidenziale, distinzione per la quale D. è *causa libera* dell'ordine morale; 2° dal tentativo di salvare la libertà dell'uomo. Il punto di partenza di questa concezione è pur sempre la nozione di provvidenza, quale gli Stoici e i Neoplatonici l'avevano elaborata. Boezio così la distingue da quella di destino: « La provvidenza è la stessa ragione divina costituita come principio sovrano di tutto, che ordina ogni cosa, mentre il destino è l'ordine che regola le cose nel loro movimento e per via del quale la provvidenza le connette dando a ciascuna il posto che le compete (*Phil. Cons.*, IV, 6, 10). Questa distinzione non equivale, ovviamente, a una separazione: provvidenza e destino in ultima analisi coincidono, giacchè l'uno è l'unità dell'ordine visto dall'intelligenza divina, l'altro è questo ordine stesso in quanto si realizza nel tempo. E il problema cui l'uno e l'altro dànno origine è quello del *libero arbitrio*: problema caratteristico di questa concezione di Dio. Boezio anticipa lo schema di tutte le soluzioni che ne sono state in séguito date, affermando che le azioni umane sono incluse, proprio nella loro libertà, nell'ordine provvidenziale (*Ibid.*, V, 6). In forma più precisa e circostanziata, la stessa soluzione (cui di regola si appigliarono i filosofi medievali) fu riproposta da S. Tommaso: il quale da un lato

afferma il carattere integrale o totalitario dell'azione provvidenziale, dall'altro ritiene la provvidenza stessa conciliabile con la libertà umana, che rientra, proprio come tale, nel quadro di essa. Dice S. Tommaso: « È proprio della provvidenza ordinare le cose ad un fine. Dopo la bontà divina, che è un fine separato dalle cose, il bene principale, esistendo nelle cose stesse, è la perfezione dell'universo; la quale non ci sarebbe se non si trovassero nelle cose tutti i gradi dell'essere. Di qui segue che è proprio della divina provvidenza produrre tutti i gradi dell'essere e perciò essa per certi effetti preparò cause necessarie, affinchè avvenissero necessariamente; ma ad altri effetti preparò cause contingenti affinchè avvenissero contingentemente in conformità della condizione delle cause prossime ». Perciò « accade infallibilmente e necessariamente ciò che la provvidenza divina dispone che accada così e accade invece in modo contingente ciò che la provvidenza divina ha ragione di far accadere così » (*S. Th.*, I, q. 22, a. 2). Non si tratta, ovviamente, di una soluzione priva di difficoltà giacchè non è facile intendere come la realizzazione di un disegno perfetto e minuzioso possa essere affidato, sia pure in parte o in minima parte, al comportamento imprevedibile di un fattore arbitrario. Ma è la soluzione ripetuta costantemente nell'àmbito di questa concezione. La quale tende a sottolineare la libertà della causalità divina ai fini della soluzione dell'altro fondamentale problema della teodicea, quello del male, espresso con la vecchia formula: « *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* ». Gli scrittori del '600 e '700 (specialmente Bayle, i deisti e Leibniz) discussero a lungo questi problemi, senza trovare per essi nuove soluzioni (vedi MALE). Da un lato Bayle metteva in rilievo l'insufficienza delle soluzioni tradizionali e riteneva quei problemi insolubili; dall'altro Leibniz riproponeva le soluzioni tradizionali inserendole nel suo concetto del mondo come ordine spontaneamente organizzantesi e di D. come principio di questa organizzazione. In virtù di questo concetto, Leibniz poteva ammettere un determinismo non necessitante per quel che riguarda la volontà umana nell'ordine provvidenziale (*Discours de métaphysique*, § 30) e ripresentare, con più plausibilità, la vecchia tesi che il male non esiste, cioè non ha una sua propria realtà, ma è un indispensabile, se pur scomodo, ingrediente del migliore dei mondi possibili (*Théod.*, I, § 21). Tuttavia il concetto di D. come « sostanza necessaria » rimaneva in Leibniz (*Monad.*, § 38); e questo concetto è difficilmente compatibile con la causalità libera di Dio. Una sostanza necessaria, come affermava Avicenna che ne ha enunciato per primo il concetto, non può avere che una causalità necessaria e comunicare la sua necessità a tutto ciò che dipende da essa.

Nella sua formulazione tradizionale questa concezione di D. si rivela come una composizione sincretistica i cui elementi non sono tutti compatibili l'uno con l'altro. Essa infatti desume dalla concezione *b*) il concetto di un piano provvidenziale, concetto che nacque storicamente dall'identificazione di D. col mondo o col suo ordine. E combina tale dottrina con quella, di origine araba, di D. come sostanza necessaria, nonchè con l'elemento greco-cristiano-giudaico, di D. come causa libera. Non c'è da meravigliarsi se dalla composizione di elementi concettuali così eterogenei nascano contrasti e problemi di estrema difficoltà. Nella stessa filosofia contemporanea, le soluzioni offerte di tali problemi non sono diverse da quelle di cui si è fatto cenno; e talora sono rese anche meno convincenti dall'accentuazione del carattere necessario della realtà divina, dovuta all'influenza dell'immanentismo romantico.

3. DIO E LA DIVINITÀ.

Il terzo modo nel quale si possono distinguere le concezioni di D. consiste nel considerarle rispetto al rapporto che esse riconoscono tra D. e se stesso o, più precisamente, tra D. e la divinità. A seconda infatti che D. si distingue dalla divinità o si identifica con essa, si hanno le due alternative fondamentali del politeismo e del monoteismo. Se D. si distingue dalla divinità, si ha una relazione simile a quella tra l'umanità e l'uomo e ci possono essere molti dèi come ci sono molti uomini. Se invece s'identifica D. con la divinità, c'è un solo D. come c'è una sola divinità. A questo proposito sarà opportuno far poco conto o accogliere con molta cautela le qualifiche con cui i filosofi sono comunemente caratterizzati. Molti filosofi sono infatti qualificati come monoteisti, mentre non lo sono (per es., Platone, Aristotele, Plotino, Bergson, ecc.) e in realtà, come si vedrà dai cenni che seguono, il politeismo è, tra i filosofi, più diffuso che il monoteismo. In tutti i casi, per una distinzione rigorosa, sarà opportuno tener presente unicamente il criterio indicato (cioè il rapporto tra D. e la divinità) che è il solo che non si presta ad equivoci.

*a*) *Politeismo*. — Come si è detto, si devono considerare politeistiche tutte le dottrine che ammettono comunque la distinzione tra la divinità e D. giacchè, per queste dottrine, la divinità può essere partecipata da un numero indefinito di enti. Tale fu senza dubbio la dottrina di Platone. Nel *Timeo* il Demiurgo delega ad altri dèi, da lui stesso creati, parte delle sue funzioni creatrici (*Tim.*, 40 d) e nelle *Leggi* l'espressione « Iddio » (*ó theós*) designa la divinità in generale che trova realtà in una molteplicità di dèi. Inoltre, vengono riconosciuti, oltre gli dèi, altri esseri divini che sono i demoni « Dopo gli dèi, l'uomo intelligente onora i demoni, dopo

di loro gli eroi » (*Leggi*, 717 b). Aristotele a sua volta ritiene che la stessa dimostrazione che vale per l'esistenza del primo motore vale pure per l'esistenza di tanti motori quanti sono i movimenti delle sfere celesti; e poichè il numero delle sfere era di 47 secondo Eudosso e di 55 secondo Callippo (i due astronomi ai quali Aristotele si riferiva) Aristotele ammette 47 o 55 divinità che, per quanto subordinate al primo motore, hanno lo stesso suo rango. D'altronde costantemente egli parla di « dèi » (*Et. Nic.*, X, 9, 1179 a 24; *Met.*, I, 2, 983 a 11; III, 2, 907 b 10, ecc.); ed alludendo alla convinzione popolare che il divino abbraccia l'intera natura, trova che questo punto essenziale e cioè « che le sostanze prime sono tradizionalmente ritenute dèi » è stato « divinamente detto » ed è uno degli insegnamenti preziosi che la tradizione ha salvato (*Met.*, XII, 8, 1074 a 38). In altri termini, la sostanza divina è partecipata da molte divinità: in ciò la credenza popolare e la filosofia coincidono.

Dall'altro lato non bisogna confondere l'insistenza di Plotino e dei Neoplatonici in generale sull'*unità* di D. con un riconoscimento dell'unicità di Dio. D. è uno, anzi è l'Uno perchè è l'unità del mondo e la sorgente dalla quale scaturiscono o emanano tutti gli ordini di realtà. Ma appunto perciò, non è solo: l'unità non elimina la molteplicità ma la raccoglie in se stessa. La molteplicità degli dèi è anzi per Plotino la manifestazione della potenza divina: « Non restringere la divinità ad un unico essere, farla vedere così molteplice come essa stessa si manifesta, ecco ciò che significa conoscere la potenza della divinità, capace, pur restando quella che è, di creare una molteplicità di dèi che si connettono con essa, esistono per essa e vengono da essa » (*Enn.*, II, 9, 9). Ovviamente, la molteplicità di dèi in cui la divinità si moltiplica ed espande, senza rimanere veramente divisa, non esclude una gerarchia e la funzione preminente di uno di essi (il Demiurgo o il Motore di Platone, il Primo Motore di Aristotele, il Bene di Plotino); ma il riconoscimento di una gerarchia e di un capo della gerarchia non significa minimamente la coincidenza di divinità e D. e non è quindi un monoteismo.

D'altronde non sarebbe esatto supporre che il politeismo, inteso nel modo suddetto, sia un'alternativa propria della filosofia pagana e che pertanto non si presenti più dopo l'elaborazione cristiana del monoteismo. Già questa elaborazione non arriva ad eliminare l'insorgenza ricorrente del politeismo: sia in dottrine che, come quella delle quattro nature di Scoto Eriugena, riproducono lo schema neo-platonico, sia nelle interpretazioni trinitarie meno riuscite, che talora inclinano al politeismo. Tale fu, per es., quella di Gilberto della Porrée (sec. XII) che assumeva come sua base la distinzione fra *deitas* e *Deus* (v. DEITÀ). Dall'altro lato, ogni forma di panteismo, antico o moderno, tende ad essere un politeismo: giacchè tende a diffondere il carattere della divinità su un certo numero di enti, indebolendo nello stesso tempo la separazione tra questi enti e mantenendo la distinzione tra divinità e Dio. Così per Hegel, le istituzioni storiche nelle quali si realizza la ragione autocosciente, e in primo luogo lo Stato, sono vere e proprie divinità: « Lo Stato, dice Hegel, è la volontà divina in quanto attuale spirito esplicantesi a *forma reale* e ad organizzazione di un mondo » (*Fil. del dir.*, § 270). Più chiaramente ancora sono politeistiche le forme del panteismo moderno. Bergson, Alexander, Whitehead (cfr. i passi riportati in 1 *B*) affidando al mondo il potere di realizzare la divinità, esplicitamente riconoscono che essa, al momento della realizzazione, si concreterà in una molteplicità di enti divini. Da un altro punto di vista Hume aveva dato una valutazione positiva del politeismo: sia perchè esso, ammettendo naturalmente che anche gli dèi di altre sètte o nazioni partecipano della divinità, rende compatibile le varie deità e così rende impossibile l'intolleranza; sia perchè esso è più ragionevole in quanto consiste « solo di una moltitudine di storie le quali, per quanto prive di fondamento, non implicano alcuna assurdità espressa e contraddizione dimostrativa » (*The Natural History of Religion*, sez. XI e XII, in *Essays*, II, pag. 336 e 352). E Renouvier difendeva esplicitamente il politeismo come l'unico correttivo del fanatismo religioso e dell'assolutismo filosofico. « Il progresso della vita e della virtù, diceva, popola l'universo di persone divine e saremo fedeli a un sentimento religioso antico e spontaneo quando chiameremo dèi quelle tra loro di cui crediamo di poter onorare la natura e benedire le opere » (*Psychologie rationelle*, 1859, cap. XXV, ed. 1912, pag. 306). Questo politeismo non è inconciliabile con l'unità di D. perchè il D. uno sarebbe allora la prima delle persone superumane.

*b) Monoteismo.* — Come si è detto, il monoteismo è caratterizzato non dalla presenza di una gerarchia degli esseri e di un capo di questa gerarchia, ma dal riconoscimento che la divinità è posseduta solo da D. e che D. e la divinità coincidono. In questo senso, nella storia della filosofia, il monoteismo compare in Filone di Alessandria il quale afferma che « D. è solitario e uno in se stesso e niente è simile a D. » e che pertanto « egli è nell'ordine dell'uno e della monade o piuttosto è la monade nell'ordine del D. uno: giacchè ogni numero è più recente del mondo e così il tempo, ma D. è l'anziano e il Demiurgo del mondo » (*Legis allegoria* II, 1-3). Nelle discussioni trinitarie dell'Età patristica e della Scolastica, l'identità di D. e della di-

vinità fu il criterio dirimente per riconoscere e combattere quelle interpretazioni che inclinavano verso il triteismo. Certamente, la Trinità è presentata costantemente come un mistero che la ragione può appena sfiorare. Ma ciò che importa rilevare è che l'unità divina viene ritenuta intaccata solo quando, con la distinzione fra D. e la divinità, si ammette, implicitamente o esplicitamente, la partecipazione della divinità stessa da parte di due o più esseri individualmente distinti. La migliore esposizione di questo punto di vista si può vedere in S. Tommaso, che ricapitola così una lunga tradizione (v. anche, per es., RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trin.*, I, 17). « È evidente, dice Tommaso, che ciò per cui qualcosa di singolare è *questo* singolare in nessun modo è comunicabile ad altre cose. Per es., ciò per cui Socrate è uomo, si può comunicare a molti altri esseri; ma ciò per cui egli è *questo* uomo si può comunicare a questo soltanto. Se dunque Socrate fosse uomo in base a ciò per cui è questo uomo, come non vi può essere più di un Socrate, così non vi potrebbe essere più di un uomo. Ma questo è proprio il caso di D., giacchè D. è la sua stessa natura sicchè esso, nello stesso rispetto, è D. e *questo* D.; è impossibile pertanto che vi sia più di un D. » (*S. Th.*, I, q. 11, a. 3). Questo è il motivo per cui i teologi medievali insistono sulla *semplicità* della natura divina: tale semplicità significa infatti nient'altro che l'incomunicabilità di quella natura e pertanto l'impossibilità che essa sia partecipata da più di un Dio. Da S. Tommaso in poi, non molto la storia della filosofia ha aggiunto a questi concetti. La decadenza della speculazione teologica ha reso anzi i filosofi meno sensibili alla loro precisione, sicchè molto spesso le qualifiche di monoteismo e politeismo vengono adoperate a caso e si limita il politeismo ad una manifestazione della mentalità primitiva, laddove esso è, come si è visto, un'alternativa filosofica che ha per sè l'intera tradizione classica e molti dei tentativi moderni di innovare il concetto di Dio.

4. LA RIVELAZIONE DI DIO.

Il quarto ed ultimo modo di distinguere le concezioni di D. consiste nel considerare la via di accesso a D. che esse riconoscono, o non riconoscono, all'uomo. A questo punto di vista fa riferimento, specialmente, la distinzione e la polemica fra deismo e teismo: distinzione o polemica che consiste, *grosso modo*, nel riconoscere all'iniziativa dell'uomo (deismo) o di D. (teismo) la manifestazione di Dio. Si possono pertanto distinguere due concezioni principali: *i*) quella che attribuisce alla iniziativa dell'uomo e all'uso delle capacità naturali di cui dispone, la conoscenza che l'uomo ha di D.; *ii*) quella che attribuisce all'iniziativa di D. ed alla sua rivelazione la conoscenza che l'uomo ha di Dio. Ovviamente queste due concezioni possono combinarsi insieme e dar luogo a *iii*), quella per la quale la rivelazione non fa che concludere e portare a compimento lo sforzo naturale dell'uomo di conoscere Dio.

Di questi tre punti di vista, il primo è quello più strettamente filosofico, gli altri due sono prevalentemente religiosi. La filosofia greca non conobbe che il primo. Il secondo punto di vista si può vedere con tutta chiarezza espresso da Pascal: « È il cuore che sente D. e non la ragione. Ecco che cos'è la fede: D. sensibile al cuore, non alla ragione » (*Pensées*, 278). E Pascal aggiunge sùbito: « La fede è un dono di D. » (*Ibid.*, 279). Sicchè l'autentica rivelazione di D. al cuore dell'uomo è esclusivamente un'iniziativa divina, un'iniziativa che l'uomo può bensì favorire, domando le proprie passioni, ma non sollecitare o provocare. Il terzo punto di vista è stato instaurato dalla Patristica, che ha considerato la rivelazione cristiana come il compimento della filosofia greca. Questa, come prodotto della ragione, cioè del Logos che è il primogenito di D., contiene verità o germi di verità che il cristianesimo porta allo sviluppo compiuto (GIUSTINO, *Apol. sec.*, 13). Il principio che la rivelazione non annulla e rende inutile la ragione, dominò tutta la filosofia Scolastica e fu messo in dubbio solo dalle ultime manifestazioni di essa nel sec. XIV. Nel Rinascimento esso viene invertito: la rivelazione non giunge da ultima a compiere l'opera della ragione ma la ispira e la sorregge dall'inizio: la ragione non fa che trasmettere e illustrare la verità che D. ha rivelato in tempi remoti. Tale, per es., fu il punto di vista di Pico della Mirandola e di Giordano Bruno. Nell'uno e nell'altro caso, tuttavia, l'opera della ragione e quella della rivelazione collaborano insieme e non sono antitetiche.

Il deismo del '700 come il suo precedente storico, la dottrina della religione naturale del '5-600 (Tommaso Moro, Herbert di Cherbury, Locke), contrappone alla rivelazione storica quella naturale che avviene attraverso l'opera della ragione; e giunge, con Matteo Tindall a vedere nel Vangelo soltanto « una ripubblicazione della legge di natura » (*Il cristianesimo vecchio come la creazione*, 1730). Ovviamente una divinità che si rivela alla ragione non ha nè può avere che caratteri razionali; perciò il deismo restringe gli attributi della divinità a quelli che possono essere determinati dalla ragione a partire dal rapporto tra D. e il mondo. Di fronte ad esso il teismo, come dice Kant, « crede in un D. vivente, cioè in un D. i cui attributi possono essere determinati secondo l'analogia con la natura e sul fondamento della rivelazione » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, capitolo III, sez. 7). Occorre tuttavia rilevare che nella terminologia filosofica che è prevalsa dopo il Romanticismo e che è adoperata soprattutto dal

panteismo la «rivelazione di D.» non è un fatto storico, ma la progressiva manifestazione di D. nella realtà naturale e storica del mondo. Questo significato domina, oltre che le filosofie di Hegel e Schelling, buona parte delle filosofie dell'800 che obbediscono alla stessa ispirazione. Rosmini pone a fondamento della filosofia e in generale del sapere umano, l'*idea dell'essere*, che è la rivelazione diretta, alla mente dell'uomo, dell'attributo fondamentale di D. (*Nuovo saggio*, § 1055); e Gioberti analogamente considera come base della conoscenza l'*intuito* che è la rivelazione immediata di D. all'uomo (*Introduzione*, II, pag. 46, 1).

Questa idea circola in dottrine disparate e si può da ultima vedere presente anche in quelle che accentuano sino al limite la trascendenza di D. e pertanto vedono la sua sola rivelazione possibile nella sua irraggiungibilità. Tale è la dottrina di Jaspers, per il quale lo *scacco* inevitabile dell'uomo nel suo tentativo di raggiungere la Trascendenza, diventa l'unica possibile rivelazione, la *cifra* della Trascendenza stessa (*Phil.*, III, pag. 134).

**DIO, MORTE DI** (ingl. *Death of God*; francese *Mort de Dieu*; ted. *Gottertod*). L'annunzio «D. è morto» fu dato da Nietzsche nel senso che «la fede nel D. cristiano è divenuta inaccettabile» (*La gaia scienza*, 1882, § 108, 125, 343), ma è stato assunto oggi come insegna di un rinnovamento del cristianesimo che dovrebbe liberarsi delle strutture mitologiche e soprannaturalistiche di cui è stato rivestito nei secoli precedenti e ritrovare la purezza del suo messaggio. Questa «nuova teologia» si ispira sostanzialmente all'opera di Bultman (v. DEMITIZZAZIONE) e di Bonhoeffer [v. DIO, 2, *b*)]: essa contrappone la *fede* alla religione, nega la trascendenza, di D. ed è quindi un panteismo, e trasferisce nel mondo della storia la speranza escatologica del primo cristianesimo affermando che «D. non *è* ma *sarà*» nel senso che si realizzerà come amore nel seno di una comunità umana che si adegui all'esempio di Cristo (G. VARTANIAN, *Death of God*, 1961; T. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, 1967).

**DIO, PROVE DI** (ingl. *Arguments for God*; franc. *Preuves de Dieu*; ted. *Gottesbeweise*). Intenderemo con quest'espressione non soltanto le «dimostrazioni» ma anche gli indizi o le indicazioni che sono state assunte come prove dell'esistenza di Dio. Ognuna di queste prove è nata nell'àmbito di una particolare concezione di D. e fa appello un certo tipo di causalità; ma ogni concezione si avvale anche di prove desunte da concezioni differenti, sicchè un certo sincretismo è la regola di questa branca del pensiero filosofico. C'è però un argomento che non mira ad una particolare concezione di D. e lo enunceremo per primo.

1° L'appello al comune consenso è una prova che ogni tanto ricorre nella storia della filosofia. Se ne avvale Aristotele, per dimostrare, più che l'esistenza della divinità, che essa ha per abitazione il primo cielo (*De caelo*, I, 3, 270 b 17). Ma l'argomento dovette essere molto sviluppato dai platonici eclettici del I secolo a. C. e da essi, probabilmente, lo desume Cicerone. «Per dimostrare l'esistenza degli dèi, l'argomento più forte che possono addurre è che nessun popolo è tanto barbaro, assolutamente nessun uomo è tanto selvaggio, da non aver sentore nella sua mente della credenza degli dèi» (*Tusc.*, I, 30). Si può ritenere equivalente a questo argomento la credenza che l'idea di D. sia una delle idee innate o costitutive della natura razionale umana. Tale fu la tesi dei neo-platonici di Cambridge del XVII secolo (Herbert di Cherbury, Cudworth, Moore) che Locke tenne presente nella sua critica dell'innatismo del I Libro del *Saggio*. E tale fu la tesi che nel secolo successivo fu difesa dalla scuola scozzese del senso comune (Tommaso Reid e Dougald Stewart). L'affermazione del carattere innato dell'idea di D. equivale all'appello al *consensus gentium*, perchè la presenza dell'idea di D. in tutti gli uomini è la sola base presunta per ammettere l'innatezza dell'idea stessa.

2° L'argomento più antico e venerabile, che è anche quello più semplice e convincente, è desunto dall'ordine o disegno del mondo, e con termini moderni si chiama argomento *teleologico* o *fisicoteologico*. È l'argomento che aveva convinto Anassagora ad ammettere l'Intelligenza come causa ordinatrice del mondo. Platone e Aristotele fanno ad esso riferimento frequentemente. Il primo dice, per es.: «Che l'Intelligenza ordini tutte le cose è affermazione degna dello spettacolo che il mondo, il sole, la luna e gli astri e tutte le rivoluzioni celesti ci offrono» (*Fil.*, 28 e). E Aristotele che aveva ripetuto l'argomento nel suo dialogo giovanile *Sulla filosofia*, adattando ad esso il mito platonico della caverna (gli uomini riconoscerebbero l'esistenza di D. appena usciti dalla caverna, solo a guardar la natura) (*Fr.*, 12, Rose), lo presuppone quando paragona D. al capo di una casa bene ordinata o di un esercito (*Met.*, XII, 10, 1075 a 14). Possiamo leggere questo argomento nella formulazione di Filone. «Se si vede una casa costruita con cura, con vestiboli, portici, appartamenti per uomini e donne e per altre persone, ci si farà un'idea dell'artista: non si penserà che sia stata fatta senza arte e senza artigiani. E lo stesso si dirà di una città, di un battello, o di un qualsiasi oggetto costruito, piccolo o grande. Allo stesso modo colui che è entrato, come in una casa o in una città grandissima, in questo mondo ed ha visto il cielo che gira in circolo e contiene tutto, i pianeti e le

stelle fisse mossi di movimento identico a quello del cielo, simmetrico, armonioso e utile al tutto, e la terra che ha avuto il posto centrale... costui concluderà che tutto ciò non è stato fatto senza un'arte perfetta e che l'artigiano di quest'universo è stato ed è D. » (*All. leg.*, III, 98-99). Ovviamente, come notava Kant, l'argomento conclude all'esistenza di un Demiurgo, cioè del creatore dell'ordine del mondo, non del creatore del mondo. Esso è tuttavia stato utilizzato anche da coloro che ammettono la causalità creatrice di Dio. La sua forza probativa poggia sulla nozione di ordine e precisamente sul carattere assoluto di questa nozione (v. ORDINE). Esso è stato, è e rimane l'argomento più semplice e popolare ma non perciò il più debole. Stuart Mill ha cercato di esprimerlo nella forma più rigorosa in quattro parti, in conformità dei quattro metodi induttivi: concordanza, differenza, residui e variazioni concomitanti (*Three Essays on Religion*, 1875, col titolo *Theism*, 1957, pag. 27). Una forma non molto diversa da quella tradizionale l'argomento ha ricevuto da C. S. Peirce che ha considerato D. come l'*Ens necessarium*, creatore di tutti i tre gli universi di esperienza (cioè di quello delle pure idee, di quello delle cose reali e di quello dei segni), la cui esistenza può essere dimostrata dall'ordine di questi tre mondi e dalla loro concordanza (*Coll. Pap.*, 6. 452 sgg.; lo scritto è del 1908). Tuttavia non bisogna dimenticare che il concetto di *ordine* (v.) è un concetto relativo, per cui, come lo stesso Peirce osservava, « un mondo a caso è semplicemente il nostro mondo reale dal punto di vista di un animale col minimo assoluto di intelligenza » e che pertanto la nozione di ordine difficilmente serve a risalire a quella di uno Spirito ordinatore (*Chance, Love and Logic*, I, 5, 2; *Coll. Pap.* 6. 406).

3° Una variante o determinazione di esso è la prova *causale* che si può trovare in Aristotele (*Met.*, II, 2) ed è poi ripresa dagli autori arabi (Avicenna) e da S. Tommaso. Essa si fonda sul principio che è impossibile risalire all'infinito nella serie delle cause materiali e delle cause efficienti o delle cause finali o delle conseguenze; e che perciò vi deve essere, in ogni serie, un primo principio dal quale l'intera serie dipende. Poichè l'argomentazione vale anche per le cause finali, essa conduce a vedere in D. il fine ultimo, cioè il bene supremo al quale sono ordinate tutte le cose del mondo (*Ibid.*, XII, 7, 1072 b 2). Questa prova può essere considerata come un passaggio tra la prova teleologica e quella del movimento ed è in realtà interpretata qualche volta nel senso dell'una e qualche volta nel senso dell'altra.

4° La prova ritenuta nel mondo classico e medievale la più solida, è quella desunta dal movimento. Essa fu esposta per la prima volta da Platone (*Leggi*, X, 894-95) e riesposta da Aristotele (*Fis.*, VIII, 1; *Met.*, XII, 7). Nella Scolastica latina fu introdotta nel sec. XI da Adelardo di Bath (*Quaest. nat.*, 60). Possiamo leggerla nell'esposizione di S. Tommaso che è la più chiara e succinta. Essa parte dal principio che « tutto ciò che si muove è mosso da altro ». Ora « se ciò da cui è mosso a sua volta si muove, bisogna che anch'esso sia mosso da un'altra cosa e questa da un'altra. Ma non è possibile procedere all'infinito; altrimenti non ci sarebbe un primo motore e neppure gli altri motori muoverebbero come, per es., il bastone non muove se non è mosso dalla mano. Dunque è necessario giungere ad un primo motore che non sia mosso da alcun altro, e per esso tutti intendono D. » (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3). Questo argomento fu sottoposto a critica già sul finire della Scolastica: Ockham nega la validità dei due princìpi su cui esso si fonda. Difatti, egli osserva, si può ragionevolmente affermare che qualcosa si muove da sè, come l'anima o l'angelo o il peso stesso che tende al basso; e che il processo all'infinito si dà spesso nell'esperienza, per es., quando si colpisca ad uno dei capi una lunghezza continua: la parte colpita muoverà la parte più prossima, e questa un'altra, e così via all'infinito (*Cent. theol.*, Concl. I, D). Anche questa prova conclude soltanto all'esistenza di un primo motore e non di una causa creante e a questo scopo fu infatti adoperata da Platone e da Aristotele. Kant ha considerata questa prova come identica con le due precedenti e ha osservato come sia difficile stabilire una proporzione precisa tra il movimento e il motore, cioè indurre dall'ordine e dal movimento l'esistenza e i caratteri di una Causa infinita. « Io non spererò, egli ha detto, che alcuno abbia mai l'ardire di conoscere il rapporto della grandezza del mondo da lui osservata (per estensione e contenuto) con la onnipotenza, dell'ordine cosmico con la somma sapienza, dell'unità cosmica con l'unità assoluta del creatore, ecc. » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, cap. III, sez. 6).

5° L'argomento detto dei *gradi* era stato esposto da Aristotele nel suo maggior dialogo giovanile, quellò *Sulla filosofia*: « In generale, nelle cose in cui vi è il meglio, c'è anche l'ottimo; e poichè c'è l'ottimo nelle cose che esistono in un modo o nell'altro, ci sarà in esse anche l'ottimo, che potrebbe essere il divino » (*Fr.*, 16, Rose). Esso veniva riprodotto da Cicerone nel modo seguente: « Non si può affermare che in ogni ordine di cose non vi sia qualche termine estremo, una perfezione assoluta. Giacchè per una pianta, per un animale, vediamo che la natura, se non le si oppone qualche forza, segue la sua strada e giunge al termine ultimo;

e la pittura, l'architettura e le altre arti raggiungono anch'esse un risultato perfetto nelle loro opere. Lo stesso è per ogni natura e a molto maggior ragione: si deve necessariamente produrre e compiere una forma assolutamente perfetta » (*De nat. deor.*, II, 13, 35). Questa prova fu riesposta da S. Agostino (*De Civ. Dei*, VIII, 6) e trovò la sua forma classica nel *Monologion* di Anselmo. Dice Anselmo: « Se non può negarsi che alcune nature sono migliori di altre, la ragione ci persuade che ce n'è una così eccellente da non averne altra a sè superiore. Infatti se questa distinzione di gradi procedesse all'infinito, in modo che non ci fosse un grado superiore a tutti, la ragione sarebbe condotta ad ammettere che il numero di queste nature fosse infinito. Ma poichè ciò è ritenuto assurdo da chiunque non sia privo di ragione, ci deve essere necessariamente una natura superiore, tale da non poter essere subordinata a nessun'altra come inferiore » (*Mon.*, 4). Il fondamento di questa prova è il principio platonico che tutto ciò che possiede una certa qualità la possiede per partecipazione a ciò a cui la qualità stessa inerisce in modo essenziale ed eminente, per es., tutto ciò che è caldo è caldo per partecipazione al fuoco, che è caldo per essenza (*Fed.*, 101 d sgg.). Tale principio era stato anche ammesso da Aristotele (*Met.*, II, 1, 993 b 25) al quale spesso rinviano gli scrittori medievali.

6° La prova detta da S. Tommaso *ex possibili et necessario*, da Leibniz *a contingentia mundi*, e da Kant prova *cosmologica*, una delle più fortunate, è stata esposta per la prima volta da Avicenna ed è strettamente legata con la concezione di D. propria del neo-platonismo arabo. Avicenna (*Met.*, II, 1, 2) aveva infatti distinto l'essere in *necessario* e *possibile*; e aveva definito il possibile come ciò che non esiste per sè, ma ha bisogno per esistere di qualcosa d'altro. Pertanto, se un possibile esiste, esiste qualcosa che lo fa esistere; ma se questo qualcosa è a sua volta possibile, rinvia ancora ad un altro che sia causa della sua esistenza; e così via, finchè non si arriva all'essere necessario che è ciò che esiste per sè. Da questa prova risulta la definizione di D. come essere necessario: una definizione che può trovare il suo antecedente in Aristotele (*Met.*, XII, 7, 1072 b 10); ma acquista un senso diverso nella filosofia araba, perchè qui viene adoperata ad affermare la necessità di tutto ciò che esiste, quindi anche del possibile che, se esiste, esiste necessariamente, per l'azione di una causa necessaria. Nonostante questo collegamento della prova col necessitarismo arabo la prova stessa fu accettata da Maimonide (*Guide des égarés*, II, 1) e dalla Scolastica latina nella quale fu introdotta da Guglielmo di Alvernia (*De Trinitate*, 7), nella prima metà del sec. XIII. Da allora in poi essa è rimasta una delle prove che ricorrono più frequentemente nella storia della filosofia. Essa, ed essa sola, viene infatti ripetuta frequentemente nel '600 e nel '700, cioè anche nel periodo in cui vengono sottoposti a critica e abbandonati molti concetti teologici e metafisici. Nel suo più semplice schema questa prova suona così: « Se qualcosa esiste, deve esistere un essere necessario. Ma qualcosa esiste (per es., io stesso) dunque esiste l'essere necessario ». In modo conforme a questo schema, la prova viene esposta da Cartesio (*Secondes Réponses*, prop. 3); da Locke (*Saggio*, IV, 10); da Leibniz (*Théod.*, I, § 7; *Mon.*, § 45); da Clarke (*Demonstration of the Being and Attributes of God*, 1705). La prova stessa che Berkeley desunse dal principio *esse est percipi* è una variante della prova cosmologica: « Le cose sensibili realmente esistono; se realmente esistono, sono necessariamente percepite da uno spirito infinito; dunque c'è uno Spirito infinito o Dio » (*Dialogues Between Hylas and Philonous*, II, *Works*, ed. Jessop, II, pag. 212). Kant ha ritenuto che la prova cosmologica fosse « una prova ontologica mascherata », cioè una prova che passa dalla connessione puramente concettuale fra le nozioni di possibile e necessario all'affermazione della realtà necessaria (*Crit. R. Pura*, Dialettica, cap. III, sez. 5). G. Boole, il fondatore dell'algebra della logica, trascrivendo in simboli l'argomento di Clarke, mostrava che non c'è conclusione derivabile dalle premesse che affermano la verità o falsità della proposizione « qualcosa che è, esiste per la necessità della sua natura » o dalla proposizione « qualcosa che è, esiste per la volontà di un altro essere » nè dalla combinazione delle due proposizioni (*Laws of Thought*, 1854, cap. 13). A questa prova si deve la definizione di D. come essere necessario che è tra le più comuni ed è talora usata anche da chi non si avvale della prova relativa o ne disconosce la validità.

7° La prova ontologica fu formulata nel sec. XI da Anselmo d'Aosta. La sua caratteristica è di passare dal semplice concetto di D. all'esistenza di Dio. Ecco la formulazione di Anselmo: « Certamente, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore non può essere nel solo intelletto. Giacchè se fosse nel solo intelletto si potrebbe pensare che fosse anche in realtà e cioè che fosse maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è, invece, ciò di cui si può pensare alcunchè di maggiore. Ma certamente questo è impossibile. Dunque non c'è dubbio che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste sia nell'intelletto, sia nella realtà » (*Prosl.*, 2). L'argomento consta di due punti: 1° che ciò che

esiste in realtà sia «maggiore» o più perfetto di ciò che esiste solo nell'intelletto; 2° che negare che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esista in realtà, significa contraddirsi. All'argomento il monaco Gaunilone nel suo *Liber pro insipiente* (Anselmo aveva diretto il suo argomento contro lo sciocco del XIII Salmo «che disse in cuor suo: D. non c'è») oppose che, in primo luogo si può dubitare che l'uomo abbia un concetto di D. e che, in secondo luogo, non può dal concetto di un essere perfettissimo dedursi l'esistenza di tale essere più che non si possa dedurre dal concetto di un'isola perfettissima la realtà di quest'isola. Nel *Liber apologeticus* Anselmo rispose che si può pensare D. come dimostra la fede stessa che Anselmo e Gaunilone professano e che, se si può pensarlo, si deve ammetterlo esistente, senza che ciò valga per qualsiasi altro essere che, per quanto perfetto, non sarà mai ciò di cui non si può pensare nulla di più perfetto. Respinto dalla maggior parte degli scolastici (compreso S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 ad 2°) che preferirono di regola gli argomenti *a posteriori* cioè ricavati dal rapporto di D. col mondo, l'argomento ontologico ha avuto fortuna nella filosofia moderna. Esso infatti fu ripetuto da Cartesio, secondo il quale l'esistenza di D. è implicita nel concetto di D. al modo stesso in cui è implicito nel concetto di triangolo che i suoi angoli interni siano uguali a due retti (*Princ. Phil.*, I, 14). Leibniz a sua volta ha accettato la prova formulandola come identità di possibilità e realtà in Dio. D. solo, egli ha detto, cioè l'essere necessario, ha questo privilegio che bisogna che esista, se egli è possibile. E come niente può impedire la possibilità di ciò che non racchiude nessun limite, nessuna negazione, e per conseguenza nessuna contraddizione, questo solo basta per conoscere l'esistenza di D. *a priori* (*Monad.*, § 45). Secondo Kant la prova stessa è invece contraddittoria o impossibile: è contraddittoria se già nel concetto di D. si ritiene implicita la sua esistenza perchè in tal caso non si tratta più del semplice concetto; ed è impossibile se non la si ritiene implicita perchè in tal caso l'esistenza dovrà essere aggiunta al concetto sinteticamente, cioè per via dell'esperienza, mentre D. è al di là di ogni esperienza possibile (*Crit. R. Pura*, Dial., cap. III, sez. 4). Hegel invece difese la prova affermando che solo in ciò che è finito l'esistenza è diversa dal concetto e che «D. deve espressamente essere ciò che può esser pensato solo come esistente, il cui concetto implica l'esistenza. Questa unità del concetto e dell'essere costituisce appunto il concetto di D.» (*Enc.*, § 51). E da questo si può vedere come la prova ontologica più che una prova è l'esplicitazione del concetto stesso di D. come essere necessario: difatti l'essere necessario esiste per essenza o per natura sua, cioè per definizione. La prova viene tuttavia frequentemente ripetuta nella filosofia moderna: Lotze, ad es., la ripete negli stessi termini di Anselmo (*Mikrokosmus*, III, 2ª ediz., pag. 557).

8° Assai simile alla precedente, ma più antica, è la prova desunta dalla semplice presenza nell'uomo dell'idea stessa di Dio. La prova consiste nel ritenere che è impossibile spiegare questa presenza in altro modo che come una produzione di D. stesso, che perciò dev'essere considerato esistente. In questo modo ragionavano Giustino (*Apologia sec.*, 6), Tertulliano (*De testimonio animae*, 5) e Giovanni Damasceno (*De fide orth.*, I, 1). E a questa tradizione appartiene una delle prove cartesiane della esistenza di D. e precisamente quella secondo la quale l'autore dell'idea di D. deve possedere almeno tanta perfezione quanta è quella rappresentata nell'idea e così non può essere che D. stesso (*Discours*, IV, *Méd.*, II; *Secondes Réponses*, prop. 3). Una forma abbreviativa di questa prova (o della precedente) consiste nel ritenere la proposizione «D. esiste» come di per sè nota, cioè come nota in base agli stessi termini che la compongono. Così fa, per es., Duns Scoto (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 3) in polemica con S. Tommaso. Stuart Mill che chiama questa prova «argomento dalla coscienza» la ritiene inaccettabile in quanto essa «nega all'uomo uno dei suoi più familiari e più preziosi attributi, quello di idealizzare o, come si dice, di costruire con i materiali dell'esperienza una concezione più perfetta di quella che l'esperienza sopporta» (*Three Essays on Religion*, 1875, col titolo *Theism*, 1957, pag. 24).

9° La prova *morale* si accompagna di regola con un certo scetticismo sulla validità delle dimostrazioni razionali. Essa consiste nel mostrare che l'esistenza di D. è un'esigenza della vita morale, nel senso che è conveniente o necessario per l'uomo credere in Dio. Ma l'aggettivo «morale» qui non indica solo la sfera alla quale appartiene la prova, ma anche una limitazione della validità della prova a questa sfera. Una prova morale di D. è la *Scommessa* di Pascal. Secondo Pascal, non si può rinviare il problema di D. e rimanere neutrali di fronte alle soluzioni di esso. L'uomo deve scegliere tra il vivere *come se* D. ci fosse e il vivere *come se* D. non ci fosse; se la ragione non può aiutarlo in questa scelta, tanto vale che consideri qual è la scelta più conveniente proprio come si trattasse di un gioco o di una scommessa nella quale bisogna considerare da un lato la posta, dall'altro la perdita o la vincita eventuale. Ora, chi scommette sull'esistenza di D., se guadagna, guadagna tutto, se perde, non perde nulla: bisogna dunque scommettere senza esitare. La scommessa è già ragionevole quando

si tratta di una vincita finita e di poco superiore alla posta e diventa tanto più conveniente quando la vincita è infinitamente superiore alla posta. Nè vale dire che l'infinita distanza tra la certezza di ciò che si scommette e l'incertezza di ciò che si può guadagnare rende uguale il bene finito, che si rischia certamente, a quello infinito, che è incerto. Ogni giocatore azzarda con certezza per guadagnare con incertezza e azzarda un finito certo per guadagnare un finito incerto senza peccare contro la ragione. In un gioco in cui vi sono uguali probabilità di vincere o di perdere, arrischiare il finito per guadagnare l'infinito ha ovviamente la convenienza massima (*Pensées*, 233). Questa scommessa sembra parlare più il linguaggio del tavolo da gioco che quello della vita morale; ma bisogna osservare che Pascal se ne avvale unicamente per combattere l'impotenza a credere che deriva dalle passioni e che il risultato della prova dovrebbe esser quello di « lavorare a convincersi, non aumentando le prove dell'esistenza di D., ma diminuendo le passioni ». Ad ogni modo è ovvio che una prova siffatta non ha che una validità morale, cioè nei confronti del comportamento umano: non ha validità teoretica. Lo stesso carattere ha la prova morale dell'esistenza di D. formulata da Kant: per il quale D. è un postulato della vita morale. Precisamente, secondo Kant, l'esistenza di D. è richiesta dalla realizzazione del sommo bene, cioè dell'unione di virtù e felicità, che non si verifica per il gioco delle leggi naturali. « Il sommo bene nel mondo è possibile solo se si ammette un Essere supremo che ha una causalità conforme alla intenzione morale... Dunque la causa suprema della natura, in quanto dev'essere presupposta per il sommo bene, è un Essere che, mediante l'intelletto e la volontà, è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè D. » (*Crit. R. Prat.*, I, II, cap. 2, sez. 5). Questa prova che Kant ha desunta dalle famose considerazioni del Vicario savoiardo nel IV libro dell'*Émile* di Rousseau è stata spesso ripresa nella filosofia contemporanea. Un'altra forma della prova morale è quella avanzata da James che ha ripreso la scommessa di Pascal (*The Will to Believe*, cap. I), riaffermando l'utilità e la convenienza della credenza in D. ai fini di una vita morale attiva e fiduciosa. Sotto quest'aspetto D. è « l'oggetto più adeguato del nostro spirito ». In un universo senza D. l'azione morale sembra destinata all'insuccesso e d'altronde l'azione morale e la fede in D. possono contribuire a rafforzare l'esistenza del mondo invisibile. « D. stesso può trarre forza vitale e accrescimento di essere dalla nostra fedeltà » (*Essays on Faith and Morals*, pag. 30).

10° C'è infine una prova variamente atteggiata che ha il suo punto di partenza in qualche tipo di esperienza immediata e privilegiata che s'interpreta come un rapporto diretto con Dio. Dice Filone: « Ma vi è un'intelligenza più perfetta e più purificata, iniziata ai grandi misteri, che conosce la Causa non a partire dai suoi effetti come si conosce l'oggetto immobile dalla sua ombra; ma che ha trasceso l'effetto e che riceve una chiara apparizione dell'essere non generato in modo da comprenderlo in se stesso e di per se stesso e non nella sua ombra, che è la ragione ed il mondo » (*Allegoria legis*, III, 100). Plotino e i Mistici ammettono per l'appunto questa forma di esperienza diretta di D.; e secondo Bergson quest'esperienza fornisce l'unica prova possibile dell'esistenza di Dio. L'accordo tra i Mistici non solo cristiani ma anche appartenenti ad altre religioni è « il segno di un'identità d'intuizione che si può spiegare nel modo più semplice con l'esistenza reale dell'essere col quale si credono in comunicazione » (*Deux sources*, pag. 265). In forma attenuata quest'argomento si può ripetere per la pura e semplice ricerca di D.: la ricerca stessa, nella varietà dei suoi procedimenti e dei suoi risultati, può essere un'intrinseca prova dell'esistenza, senza che tuttavia sia definibile o determinabile in modo compiuto ciò che si cerca (PAUL WEISS, in *Science, Philosophy and Religion*, New York, 1941, I, pag. 413 sgg.). Il che è quanto aveva già detto Pascal: « Non solamente lo zelo di quelli che lo cercano prova D., ma anche l'acciecamento di quelli che non lo cercano affatto » (*Pensées*, 200).

**DIONISIACO, SPIRITO** (ted. *Dionysisch Geist*). Dapprima contrapposto allo *spirito apollineo* (v.) fu poi inteso da Nietzsche come l'atteggiamento proprio del super-uomo e come il fondamento di quella « inversione dei valori » che Nietzsche si proponeva. Dioniso è infatti per Nietzsche « l'affermazione religiosa della vita totale, non rinnegata nè frantumata ». È in altri termini il simbolo dell'accettazione integrale ed entusiastica della vita in tutti i suoi aspetti e della volontà di affermarla e di ripeterla (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 479).

**DIORISMA** (gr. διορισμός; ingl. *Diorism*; francese *Diorisme*; ted. *Diorismus*). Enunciazione di un problema o delimitazione della sua possibilità. Termine usato dai matematici greci.

**DIRITTO** (gr. τὸ δίκαιον; lat. *Jus*; ingl. *Law*; franc. *Droit*; ted. *Recht*). In senso generale e fondamentale, la tecnica della coesistenza umana, cioè la tecnica diretta a rendere possibile la coesistenza degli uomini. Come tecnica, il D. si concreta in un insieme di *regole* (che in questo caso sono leggi o norme); e tali regole hanno per oggetto il *comportamento intersoggettivo*, cioè il comportamento reciproco degli uomini fra loro. Nella storia del pensiero filosofico e giuridico, si sono succedute

o intrecciate quattro concezioni fondamentali intorno alla validità del D.: 1° quella che considera il D. positivo (cioè il complesso dei D. che le varie società umane riconoscono) come fondato su un *D. naturale* eterno, immutabile e necessario; 2° quella che ritiene il D. fondato sulla *morale* e lo considera perciò una forma diminuita o imperfetta di moralità; 3° quella che riduce il D. alla *forza* cioè ad una realtà storica politicamente organizzata; 4° quella che considera il D. come una *tecnica* sociale.

1. IL DIRITTO NATURALE.

1° L'osservazione della disparità e del contrasto dei D. vigenti nelle società umane e del carattere imperfetto di tali D. ha ben presto condotto alla nozione di un *D. naturale* come fondamento o principio di ogni D. positivo possibile, cioè come condizione della sua validità. Il D. naturale è la norma costante e invariabile che garantisce infallibilmente la realizzazione del migliore ordinamento della società umana; il D. positivo si adegua più o meno, ma mai completamente, al D. naturale perchè contiene elementi variabili e accidentali che non sono riconducibili ad esso. Il D. naturale è la perfetta razionalità della norma cioè la perfetta adeguazione della norma al suo fine di garantire la possibilità della vita associata. I D. positivi sono realizzazioni imperfette o approssimative di questa normatività perfetta. Questo pensiero ha sorretto per più di duemila anni la storia della nozione di diritto. Possiamo distinguere due fasi fondamentali di questa lunga storia: *a*) la fase *antica* per la quale il D. naturale è la partecipazione della comunità umana all'ordine razionale dell'universo. Poichè, secondo gli Stoici (ai quali si deve la prima formulazione della dottrina) la partecipazione degli esseri viventi all'ordine universale avviene attraverso l'*istinto* per gli animali e attraverso la *ragione* per gli uomini (DIOG. L., VII, 85-87), il D. di natura è a volte interpretato come istinto e a volte come ragione o inclinazione razionale. Ma in tutti i casi è inteso come partecipazione a quell'ordine universale che o è Dio stesso o è da Dio; *b*) la fase *moderna* per la quale il D. naturale è la disciplina razionale indispensabile ai rapporti umani, ma è indipendente dall'ordine cosmico e da Dio stesso. Il concetto di una tecnica che possa e debba regolare nel modo più conveniente i rapporti umani si affaccia con tutta chiarezza in questa fase della dottrina.

*a*) *La fase antica.* — L'appello alla natura e all'ordinamento che essa prescrive ai rapporti umani è da principio un'istanza polemica contro le leggi « convenzionali », cioè contro quella che « i più » chiamano giustizia o che è giustizia per « i più ». Tale istanza fu avanzata frequentemente dai Sofisti. Antifonte asseriva che tutte le leggi sono puramente convenzionali perciò contrarie alla natura e che il modo migliore di vivere è quello di seguire la natura cioè di pensare al proprio utile, riservando un ossequio puramente apparente o formale alle leggi degli uomini (*Oxyrhinchus Papyri*, n. 1364, IX, pag. 92). Idee simili a queste sono espresse da alcuni personaggi dei dialoghi di Platone, come Callicle nel *Gorgia* (484 a) e Trasimaco e Glaucone nella *Repubblica* (338 e, 367 c). Ma anche in questo caso il D. di natura costituisce un tribunale d'appello contro le convenzioni sociali ed è sempre in fondo concepito come più alta e vera giustizia. Piuttosto si accentua, in questa concezione, il carattere utilitario del D. naturale: carattere per il quale esso sarebbe diretto, non alla realizzazione di un ordine, ma al conseguimento di un vantaggio e avrebbe perciò carattere pratico, più che speculativo. Pertanto non sempre questa concezione ha quel carattere antisociale che riveste in Antifonte e in altri Sofisti. Essa non ebbe tale carattere in quelli che la ripresero dopo qualche secolo, cioè negli Epicurei e negli Scettici. Epicuro diceva che il D. di natura è una convenzione escogitata dagli uomini in vista del loro utile, cioè affinchè non si danneggino a vicenda (DIOG. L., X, 150). Gli Scettici sostenevano con Carneade che « gli uomini sancirono il D. per il proprio utile, dal momento che esso venne cambiato a seconda dei costumi e nell'àmbito di una medesima società a seconda dei tempi, e pertanto non esiste alcun D. naturale; tutti, sia gli uomini sia gli altri esseri viventi, sono portati all'utile proprio, sotto la guida della natura; di conseguenza o non esiste affatto la giustizia o, se esiste in qualche modo, è il colmo della stoltezza perchè in servizio del vantaggio altrui nuocerebbe a se stessa » (LATTANZIO, *Div. Inst.*, V, 16, 2-3; CICER., *De rep.*, III, 21). La polemica, in queste dottrine, è diretta veramente non contro il D. di natura, ma contro la sua interpretazione razionalistica e ottimistica, secondo la quale esso è la garanzia infallibile di un ordine perfetto.

Ma proprio tale garanzia infallibile vedeva nel D. di natura l'altra corrente fondamentale, che va da Platone e Aristotele, agli Stoici, ai giuristi romani e agli scrittori medievali. Platone ha in realtà definito il D. quando ha definito la giustizia come ciò che rende possibile ad un gruppo d'uomini qualsiasi, sia pure una banda di briganti o di ladri, di stare insieme e di agire per uno scopo comune (*Rep.*, 351 c). Questa è, sembrerebbe, la funzione puramente formale del D., quella per cui esso è semplicemente la tecnica della coesistenza. Ma già Aristotele qualifica il D. nei confronti di una coesistenza *giusta*, cioè razionalmente perfetta. Il D., egli dice, è « ciò che può creare e conservare, in tutto o in parte, la felicità della comunità politica »

(*Et. Nic.*, V, 1, 1129 b 11); dove è da ricordare che la felicità, come fine proprio dell'uomo, è la realizzazione o perfezione dell'attività che è propria dell'uomo, cioè della ragione (*Ibid.*, I, 6, 1098 a 3). « La sanzione del D., egli dice inoltre nella *Politica* (I, 2, 1253 a), è l'ordine della comunità politica e la sanzione del D. è la determinazione di ciò che è giusto ». Ma un D. così inteso è soltanto il D. naturale, che è il migliore ed è dappertutto lo stesso (*Et. Nic.*, V, 16, 1135 a 1). Il D. fondato sulla convenzione e sull'utilità è analogo alle unità di misura che variano da luogo a luogo; il D. naturale è invece « ciò che ha la stessa forza dappertutto ed è indipendente dalla diversità delle opinioni» (*Ibid.*, V, 6, 1135 a 17). Gli Stoici non fecero che rendere esplicito il fondamento di questa dottrina identificando il D. naturale con la giustizia e la giustizia con la ragione (STOBEO, *Ecl.*, II, 184; PLUTARCO, *De Stoic. Rep.*, 9). Ed essa veniva espressa nella sua forma più smagliante in un passo famoso di Cicerone, conservatoci da Lattanzio: « Vi è certo una vera legge, la retta ragione conforme a natura, diffusa fra tutti, costante, eterna, che col suo comando invita al dovere e col suo divieto distoglie dalla frode... A questa legge non è lecito apportare modifiche, nè togliere alcunchè, nè annullarla in blocco... Essa non sarà diversa a Roma o ad Atene o dall'oggi al domani, ma come unica, eterna, immutabile legge, governerà tutti i popoli e in ogni tempo, ed una sola divinità sarà guida e capo di tutti: quella cioè che ritrovò, elaborò e sanzionò questa legge; e chi non le obbedirà sfuggirà a se stesso, e per avere rinnegato la stessa natura umana, sconterà le più gravi pene, anche se sarà riuscito a sfuggire a quelli che solitamente sono considerati supplizi » (LATTANZIO, *Div. Inst.* VI, 8, 6-9; CICER., *De Rep.*, III, 33). Questo concetto del D. portava fra l'altro a riconoscere l'uguaglianza fra tutti gli uomini, dato che in tutti gli uomini, per la loro natura razionale, si rivela la legge eterna della ragione. In Cicerone, si trova anche questo riconoscimento (*De Leg.*, I, 28). E si trova in Cicerone uno dei più importanti corollari della dottrina del D. naturale; cioè che il principio e il fondamento di ogni D. devono ricercarsi in quella legge naturale che è stata emanata prima che qualunque Stato esistesse; e che pertanto, se il popolo o il principe possono far leggi, queste non hanno un vero carattere di D. se non sono derivate dalla legge prima (*Ibid.*, I, 19-20, 28, 42, 45). Tali affermazioni furono ribadite da Seneca; nel quale si trova anche quella teoria dello « stato di natura »: che doveva dominare il pensiero politico per molti secoli. Secondo questa teoria, prima delle istituzioni che la società ha creato per convenzione esistette un'età in cui gli uomini vissero senza leggi, affidati unicamente all'innocenza della natura originaria. Essi vivevano felici, godendo della reciproca società. Non erano virtuosi perchè la loro innocenza era più che altro fatta di ignoranza, mentre la virtù è propria dell'anima ammaestrata ed esperta. Ma l'ordine in cui vivevano era il migliore possibile perchè dettato dalla natura stessa; e a questa gli stessi capi si ispiravano nella loro saggezza (*Ep.*, 90). Così il mito dell'età dell'oro diventa un mito filosofico perchè si unisce con la nozione del D. di natura e viene caratterizzato da essa. Ma al di fuori di questo mito i giuristi romani elaborarono una dottrina del D. assai simile a quella degli Stoici. Verso la metà del II secolo Gaio, nelle prime parole delle sue *Istituzioni*, che sono riportate anche nel *Digesto*, affermava: 1° che esiste un D. delle genti (*jus gentium*) universale, che comprende princìpi riconosciuti da tutta l'umanità; 2° che tali princìpi sono stati insegnati agli uomini dalla ragione naturale e sono perciò coevi col genere umano (*Inst.*, I, 1; *Dig.*, I, 1, 9; *Ibid.*, XLI, 1, 1). Quello che Gaio chiamava *jus gentium* era chiamato D. naturale da Paolo; ma la definizione era la stessa (*Dig.*, I, 1, 11). Più tardi, nel III secolo, si distinse il D. delle genti dal D. naturale. Secondo Ulpiano, il D. naturale è quello che la natura ha insegnato a tutti gli animali e perciò non è proprio solo del genere umano, ma è comune a tutti gli animali che vivono in terra, in mare e in cielo. Da questo D. discende l'unione del maschio e della femmina, che noi chiamiamo matrimonio, la procreazione e l'educazione dei figli, tutte cose di cui anche gli animali sono esperti. Il D. delle genti, invece, è quello di cui si avvalgono tutte le genti umane e che è proprio soltanto degli uomini (*Dig.*, I, 1, 1-4). Questa distinzione rappresenta il prodotto di una ulteriore istanza critica, cioè il riconoscimento che non tutte le leggi universalmente riconosciute tali dagli uomini sono fondate sul D. naturale: per es., la schiavitù, come nota lo stesso Ulpiano (*Ibid.*, I, 1, 4) per quanto universalmente ammessa, non è fondata sul D. naturale perchè l'uomo è originariamente libero.

Ma con questa distinzione il concetto di D. di natura mutava cioè si perdeva il legame tra il D. di natura e la ragione. In quanto comune a tutti gli animali e quindi anche a quelli sforniti di ragione, il D. naturale non poteva più essere riconosciuto come dettato dalla ragione e coincidente con la razionalità stessa. Lo si ricondusse perciò, seguendo lo schema stoico, a quella che costituiva, in questo schema, l'equivalente della ragione negli animali: cioè all'*istinto*. Secondo i Padri della Chiesa, che continuano su questo punto la tradizione dei giuristi romani, la legge naturale è scritta nel « cuore » degli uomini come una specie di forza innata o

d'istinto. Dice S. Agostino: «Il D. di natura è ciò che non fu generato da un'opinione ma che una *forza innata* inserì in noi, com'è per la religione, la pietà, la grazia, l'osservanza, la verità» (*De div. quaest.*, 31; cfr. S. Ambrogio, *De off.*, 3). E per l'appunto questo fu il concetto che passò in eredità alla filosofia scolastica attraverso le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia (sec. VII). Dice Isidoro: «Il D. naturale è comune a tutte le nazioni ed è ciò che dappertutto deriva dall'*istinto naturale* e non da una costituzione; per es., l'unione del maschio e della femmina, la successione e l'educazione dei figli, il possesso comune di tutte le cose e la libertà di tutti, l'acquisizione delle cose che sono in cielo, sulla terra e in mare, ecc.» (*Etym.*, V, 4). Non fa meraviglia, perciò, che i giuristi medievali abbiano considerato il D. naturale proprio come un istinto o una tendenza innata, che essi interpretano come segno o impronta posta nell'uomo da Dio (Piacentino, *Summa instit.*, I, 2). Nel sec. XII Graziano divideva in due parti tutte le leggi e attribuiva a Dio le leggi naturali e ai costumi le leggi umane (*Decretum*, d. I). L'identificazione della legge naturale con la legge divina costituì il fondamento del *D. canonico.* Il D. naturale, notava Rufino, un commentatore di Graziano, è «una forza (*vis*) impressa dalla natura nella creatura umana per dirigerla a fare il bene e a guardarsi dal male». Essa *comanda* ciò che è utile, per es., «ama il Signore Dio tuo»; *proibisce* ciò che nuoce, per es., «non uccidere»; *dimostra* ciò che conviene, per es., «abbiate tutto in comune» o «una sola sia la libertà di tutti», ecc. (*Summa decr.*, d. I, Dictat. Grat., ad I). La distinzione di Graziano tra legge divina e legge umana è assunta a fondamento della dottrina tomistica del diritto. Secondo S. Tommaso, c'è una *legge eterna*, cioè una ragione che governa tutto l'universo e che esiste nella mente divina; e di questa legge eterna la *legge di natura* che è negli uomini è un riflesso o una «partecipazione» (*S. Th.*, II, 1, q. 91, a. 1, 2). Oltre questa legge eterna, che è per l'uomo legge di natura, ci sono due altre specie di leggi: quella «inventata dagli uomini e per la quale si dispone in modo particolare delle cose cui già si riferisce la legge di natura» (*Ibid.*, II, 1, q. 91, a. 3) e quella divina che è necessaria per indirizzare l'uomo al suo fine soprannaturale (*Ibid.*, a. 4). Per ciò che riguarda il fondamento di tutte le leggi poste dagli uomini, S. Tommaso ripete la dottrina tradizionale che non è legge quella che non è giusta e che perciò «dalla legge naturale, che è la prima regola della ragione, dev'essere derivata ogni legge umana» (*Ibid.*, q. 95, a. 2). In generale, poi, appartiene alla legge di natura tutto ciò a cui l'uomo è naturalmente inclinato; e S. Tommaso distingue tre fondamentali inclinazioni di natura: 1° quella verso il bene naturale che l'uomo condivide con qualsiasi sostanza la quale, come tale, desidera la propria conservazione; 2° l'inclinazione speciale ad atti determinati, che sono quelli che la natura ha insegnato a tutti gli animali, come l'unione del maschio e della femmina, l'educazione dei figli, e simili; 3° l'inclinazione al bene secondo la natura razionale che è propria dell'uomo, com'è l'inclinazione a conoscere la verità, a vivere in società, ecc. (*S. Th.*, II, 1, q. 94, a. 2). Così S. Tommaso considera il D. naturale, nello stesso tempo, come istinto e come ragione, giacchè comprende in esso sia l'inclinazione che l'uomo ha in comune con tutti gli esseri della natura e con gli animali, sia quella specifica dell'uomo. Per ciò che concerne quest'ultima, egli pone tra i precetti del D. naturale e la ragione pratica lo stesso rapporto che c'è tra i primi princìpi delle dimostrazioni e la ragione speculativa: quei precetti, come i primi princìpi, sono «di per sè noti» cioè evidenti. Ma in tutte le sue determinazioni, sia istintive che razionali, il D. di natura è sempre la partecipazione alla «legge eterna» cioè all'ordine provvidenziale o divino del mondo.

Per tutta l'antichità e il Medioevo, il D. di natura ha conservato la sua funzione di fondamento e qualche volta, platonicamente, di archetipo o modello di ogni D. positivo. Già in questa fase della sua storia, la nozione di D. naturale ha costituito un limite e una disciplina per ogni forma di autorità statale o politica, ed è nello stesso tempo servito a giustificare la stessa autorità politica. Ma nuovi còmpiti aspettavano la teoria del D. naturale a partire dagli inizi del sec. XVII. Da un lato, esso doveva venire utilizzato per la giustificazione e la rivendicazione pratica di nuovi princìpi normativi, come quelli della tolleranza religiosa e della limitazione del potere dello Stato. Dall'altro, doveva venire utilizzato per la fondazione di una nuova branca del D., il D. internazionale, proprio nel momento in cui il sorgere delle monarchie assolute e l'accettazione più o meno esplicita del machiavellismo come guida delle loro politiche, pareva che facessero della forza l'unica arbitra dei rapporti internazionali. Ma per adempiere a questi nuovi còmpiti la teoria del D. naturale doveva subire una radicale trasformazione; e a tale trasformazione la sottopose il giusnaturalismo moderno.

*b) Il giusnaturalismo moderno.* — Per il *giusnaturalismo* (v.) moderno il D. naturale cessa di essere la via attraverso la quale le comunità umane possono partecipare all'ordine cosmico o contribuire ad esso, per diventare una tecnica razionale della coesistenza. Se ancora Alberico Gentile che, prima di Grozio, ha cercato di ricavare la nozione delle norme del D. naturale dalla considerazione dello

stato di guerra (*De jure belli*, 1588), utilizza il concetto di un istinto naturale immutabile che terrebbe legati insieme gli uomini come membra di un unico corpo, ogni concetto del genere viene messo in disparte da Grozio. Da Grozio la teoria del D. naturale fu portata sullo stesso piano razionale sul quale si muovevano le matematiche e al quale Cartesio stesso volle ricondurre la filosofia e ogni altra ricerca scientifica. A fondamento dell'opera di Grozio, c'è un appello alla ragione che è l'appello alla ragione matematica, cioè alla ragione alla quale i filosofi del '600 ritengono affidate le verità della scienza. La madre del D. naturale è, secondo Grozio, la stessa natura umana, che condurrebbe gli uomini ai rapporti sociali anche se essi non avessero bisogno l'uno dell'altro. Perciò il D. che si fonda sulla natura umana « avrebbe luogo anche se si ammettesse ciò che non si può ammettere senza delitto: che Dio non c'è o che non si cura degli affari umani » (*De jure belli ac pacis*, 1625, Prol., § 11). In quanto procede per legittima deduzione dai princìpi stessi della natura, il D. naturale si distingue dal D. delle genti (*jus gentium*) il quale nasce, non dalla natura, ma dal consenso di tutti i popoli o di alcuni di essi ed è diretto alla utilità di tutte le nazioni. Per la sua stessa origine, il D. naturale è proprio dell'uomo che è l'unico essere razionale, anche quando si riferisce ad atti (come l'allevamento della prole) che sono comuni a tutti gli animali (*Ibid.*, I, 1, 11). Esso è definito da Grozio « il comando della retta ragione che indica la bruttezza morale o la necessità morale inerente ad un'azione qualsiasi, mediante l'accordo o il disaccordo di essa con la stessa natura razionale » (*Ibid.*, I, 1, 10). Le azioni intorno alle quali verte il comando sono obbligatorie o illecite di per se stesse e quindi s'intendono necessariamente prescritte o vietate da Dio. In ciò il D. naturale si differenzia non soltanto dal D. umano ma anche dal D. *volontario* divino che non prescrive o proibisce le azioni che per propria natura sono obbligatorie o illecite, ma rende illecite alcune azioni vietandole e obbligatorie altre azioni prescrivendole. Il D. naturale è pertanto così immutabile che non può essere mutato neppure da Dio. « Come Dio non può fare che due e due non siano quattro, così non può fare che ciò che per sua intrinseca ragione è male, non sia male » (*Ibid.*, I, 1, 10). Conseguentemente la vera prova del D. naturale è quella *a priori* che si ottiene mostrando l'accordo o il disaccordo necessario di un'azione con la natura razionale e sociale. La prova *a posteriori* che si raccoglie da ciò che presso tutte le genti, o le più civili di esse, si crede legittimo, è soltanto probabile e fondata sulla presunzione che un effetto universale richieda una causa universale (*Ibid.*, I, 1, 12). Dal D. naturale si distingue il D. *volontario* che non si origina dalla natura ma dalla volontà, e può essere umano o divino (*Ibid.*, I, 1, 13-15). Ma solo il D. naturale fornisce il criterio della giustizia e dell'ingiustizia: « Per ingiusto s'intende ciò che ha ripugnanza necessaria con la natura razionale e sociale » (*Ibid.*, I, 2, 1).

La dottrina del D. naturale ha avuto in Grozio la più matura e perfetta formulazione della sua lunga storia. Certamente questa formulazione è condizionata dal razionalismo geometrizzante del tempo. Una tecnica razionale è, ai tempi di Grozio e Cartesio, una tecnica geometrica, in virtù della quale una proposizione è giustificata solo quando si può far derivare, mediante una deduzione necessaria, da uno o più princìpi evidenti. Ma già nel mostrare come le norme del D. naturale si lascino dedurre dall'esigenza che una società ordinata ci sia, Grozio stabilisce tra tale esigenza e le norme un rapporto *condizionale* che bene esprime il carattere di una tecnica. L'accordo necessario tra la norma e la « natura razionale e sociale » che egli assume come criterio per decidere sulla validità della norma stessa, cioè sulla sua naturalità, significa in realtà il giudizio sul carattere d'indispensabilità della norma nei confronti della possibilità dei rapporti fra gli uomini. Così il rispetto della proprietà, il rispetto dei patti, il risarcimento dei danni e la comminazione di penalità sono per lui le condizioni indispensabili di ogni coesistenza umana e costituiscono perciò le norme fondamentali del D. di natura. Inoltre, il riconoscimento della indipendenza di questo D. dall'arbitrio umano e divino, fece di esso la potentissima leva che doveva essere utilizzata dalla lotta per la libertà del mondo moderno.

Lo stesso giusnaturalismo, tuttavia, non sempre rimase fedele alle formulazioni di Grozio. Locke nel *Saggio sulla legge di natura* negava che questa legge fosse un dettato della ragione, e la considerava come sancita e impressa nei cuori umani da una potenza superiore; sicchè la ragione non fa che scoprirla e non è l'autrice di essa ma l'interprete (*Law of Nature*, 1ª ed. 1954, pag. 110). Egli seguiva in ciò la dottrina di Hooker (*The Laws of the Ecclesiastical Polity*, 1594-97, I, 8) che a sua volta seguiva la dottrina tomistica. Il secondo passo decisivo del giusnaturalismo moderno fu fatto da Hobbes, ad opera del quale vengono eliminati, dalla nozione di D. naturale, alcuni tratti dogmatici che ancora persistevano nella dottrina di Grozio. Per Hobbes, la legge naturale è bensì « un dettame della retta ragione »; ma la ragione di cui egli parla è la ragione umana *fallibile*. « Per retta ragione nello stato naturale dell'umanità, egli dice, intendo, diversamente dalla maggior parte degli scrittori che

la considerano una facoltà infallibile, l'atto di ragionare, cioè il ragionamento proprio a ciascun individuo, e vero nei riguardi delle azioni che possono portare utilità o danno agli altri uomini. Dico ' propria a ciascun individuo ' perchè, anche se in uno Stato la ragione (cioè la legge civile) dello Stato dev'essere ritenuta da ciascun cittadino, fuori dello Stato, tuttavia, là dove nessuno può distinguere la retta dalla falsa ragione se non paragonandola con la propria, ciascuno deve considerare la propria ragione non solo come regola delle sue azioni, fatte a suo rischio e pericolo, ma anche come misura della ragione altrui nei riguardi delle cose proprie. Dico ' vero ' cioè derivato da princìpi veri rettamente elaborati, dato che ogni violazione delle leggi naturali si riassume nella falsità dei ragionamenti ossia nella stupidità degli uomini che non ritengono necessario alla propria conservazione compiere il proprio dovere verso gli altri » (*De cive*, 1642, II, 1, nota). In questo importantissimo passo di Hobbes, oltre alla riaffermazione del carattere razionale del D. naturale, che è comune a tutto il giusnaturalismo moderno, c'è il riconoscimento, che s'incontra per la prima volta ed è d'importanza decisiva, del carattere *fallibile*, cioè finito o umano, della ragione che è a fondamento del D. naturale. Grozio aveva trasferito il D. naturale dalla sfera della ragione divina, della quale lo ritenevano proprio gli scrittori antichi e medievali, alla sfera della ragione umana, ma aveva continuato ad attribuire a tale ragione il carattere della infallibilità. Hobbes compie un passo ulteriore negando questo carattere. Da ultimo, la ragione « propria a ciascun individuo », cioè propria di ciascuno e di tutti gli individui umani, è il tribunale che giudica della legittimità o naturalità di una legge; e la giudica rispetto alla sua possibilità di essere derivata o dedotta da princìpi veri che poi tutti derivano, secondo Hobbes, da un unico e solo principio, e cioè che « si deve ricercare la pace quando la si può avere; quando non si può, bisogna cercare aiuti per la guerra » (*Ibid.*, II, 2). Nel *De iure naturae et gentium* (1672) Samuele Pufendorf effettuava una felice sintesi delle dottrine di Grozio e di Hobbes riconoscendo che « la legge naturale deriva dai dettami della retta ragione, nel senso che l'intelletto umano è in grado di comprendere con evidenza, dall'osservazione della nostra condizione, che bisogna vivere necessariamente in conformità delle norme del D. naturale e di investigare nello stesso tempo il principio da cui tali norme ricevono la loro solida e chiara dimostrazione » (*De jure nat.*, II, 3, 8). Per Pufendorf, come per Hobbes, il principio supremo del D. naturale esprime l'esigenza della coesistenza pacifica tra gli uomini (*Ibid.*, II, 3, 8, 10). Per opera di Grozio, Hobbes e Pufendorf, la dottrina tradizionale del D. naturale si è trasformata in una tecnica razionale dei rapporti umani che, per quanto strettamente dipendente dal concetto di razionalità geometrica prevalente in quel tempo, costituisce una nozione che anche oggi potrebbe essere utilmente recuperata ai fini di una « teoria generale del D. » (v. oltre). Di quella dottrina, la teoria di Hume non è che la rielaborazione in un linguaggio diverso e una rettificazione empiristica; mentre la teoria di Spinoza fa, di fronte ad essa, la figura di un ritorno alla fase classica della teoria del D. naturale.

Quando Spinoza dice: « Ognuno esiste per supremo D. di natura e di conseguenza ognuno, per tale supremo D. di natura, fa ciò che segue dalla necessità della sua natura » (*Et.*, IV, 37, scol. 2), non fa che ritornare alla concezione degli Stoici secondo la quale il D. di natura non è che la necessità per cui ogni essere si adegua all'ordine razionale del tutto. Dall'altro lato, Hume nega come « finzione filosofica » lo stato di natura; ma difficilmente la sua critica può essere intesa come una critica del D. di natura. Quando egli insiste sulla subordinazione di tutte le norme, sia concernenti lo stato di pace sia concernenti lo stato di guerra, all'utilità umana, non fa che ripetere una tesi su cui tutti i giusnaturalisti moderni e in particolare Hobbes hanno insistito. Il carattere utilitario, cioè efficiente, delle regole che reggono tutti i tipi di rapporti umani, in quanto esse sono appunto dirette a rendere possibili tali rapporti, viene illustrato da Hume con un esempio che per noi riesce particolarmente evidente cioè con quello delle norme del traffico. « Le regole sono necessarie, egli dice, dovunque gli uomini hanno tra loro un qualunque rapporto. Essi non possono neanche passarsi accanto per la strada senza regole. I carrettieri, i cocchieri, i postiglioni hanno princìpi per cedere il passo; ed essi sono fondati principalmente sulla comodità e sulla convenienza reciproche. Qualche volta anch'essi sono arbitrari o almeno dipendenti da una specie di capricciosa analogia, come molti ragionamenti degli avvocati » (*Inq. Conc. Morals*, IV, in fine). Così Hume non ammette certamente il carattere di razionalità necessaria che Grozio attribuiva alle norme che regolano i rapporti umani; ma condivide la nozione fondamentale del giusnaturalismo moderno, che tali norme costituiscono una tecnica *ragionevole*, anche se non sempre razionale, dei rapporti umani.

2. Il diritto come morale.

La seconda concezione del D., che fonda il D. sulla *morale*, si annuncia quando cominciano ad attribuirsi alla morale caratteri che gli autori fin qui esaminati attribuivano al D. stesso. In tutte le dottrine del D. naturale, non nasce neppure il

problema della distinzione tra morale e diritto. Il D. naturale è costantemente identificato con ciò che è bene o giusto nell'ordine delle relazioni umane e quindi con la vera moralità; dall'altro lato la sua diversità da quella che Graziano e Tommaso chiamavano la legge *umana* e che Grozio chiamava la legge *volontaria* è la distinzione tra ciò che è giusto e bene in se stesso (cioè veramente morale) e ciò che è giusto o bene soltanto per partecipazione e può quindi non esserlo e qualche volta non lo è. Non c'è dubbio pertanto che la sfera del D. di natura coincidesse, per gli autori fin qui esaminati, con quella che noi chiamiamo la sfera della moralità: ma più esatto sarebbe forse dire che essi non distinguevano affatto tra il D. naturale e la morale. Il primo annuncio di questa distinzione si può vedere nel tentativo di Leibniz di far derivare il D. naturale dalla morale: il che sembra supporre una certa distinzione fra le due sfere. Dice Leibniz che il D. è una « potenza morale » e l'obbligazione una « necessità morale » e che per morale s'intende ciò che è naturale nell'uomo buono e cioè l'amore del prossimo nel senso di godimento per l'altrui felicità. « Da questa fonte, egli aggiunge, fluisce il D. di natura, di cui ci sono tre gradi: il D. stretto, che è la giustizia commutativa; l'equità o carità che è la giustizia distributiva e infine la pietà o la probità che è la giustizia universale, corrispondenti ai tre precetti ' non danneggiare nessuno ', ' attribuire a ciascuno il proprio ' e ' vivere onestamente ' (o piamente) » (*De notionibus juris et justitiae*, 1693, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 119). Già in queste formulazioni di Leibniz la sfera della morale è intesa come originaria e primaria rispetto a quella del D. naturale. Ma fu Cristiano Thomasius (1655-1728) colui che espresse per la prima volta chiaramente e fece prevalere nella filosofia giuridica la distinzione tra la sfera giuridica e la sfera morale, segnando con ciò il passaggio dalla teoria del D. naturale alla teoria del D. fondato sulla moralità. Thomasius infatti distinse tre « fonti » del bene: l'onesto (*honestum*), il decoro (*decorum*) e il giusto (*justum*). L'onesto è il bene più alto e il suo opposto è il turpe. Il giusto si oppone al male estremo che è l'ingiusto. E il decoro è un bene intermedio, cioè imperfetto come intermedio e imperfetto male è l'indecoroso (*Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, 1705, I, 4, § 89). Corrispondentemente « l'onesto dirige le azioni interne degli ignoranti, il decoro quelle esterne dirette ad acquistare la benevolenza degli altri, il giusto quelle esterne affinchè non turbino la pace o la restituiscano se viene turbata » (*Ibid.*, I, 4, § 90). Alla norma dell'onesto appartiene una obbligazione *interna*, che è la più perfetta e che non obbliga nei confronti degli altri uomini ma nei confronti di se stesso. Della norma del giusto invece è propria un'obbligazione *esterna* per cui « nessuno ha il suo proprio D. in se stesso » dato che « ogni D. è esterno, non interno » (*Ibid.*, I, 5, § 16, 17, 24). « Da quello che si è detto, aggiunge Thomasius, deriva che ciò che l'uomo fa per obbligazione interna e in conformità delle regole dell'onesto e del decoroso, è diretto dalla virtù in generale e per esso l'uomo si dice virtuoso non giusto; mentre ciò che egli fa secondo le regole del giusto o per obbligazione esterna è diretto dalla giustizia e fa sì che possa dirsi giusto » (*Ibid.*, I, 5, § 25). Con queste parole la sfera della moralità e la sfera del D. vengono chiaramente distinte e contrapposte l'una all'altra: la prima è la sfera privata dell'interiorità, o come talora Thomasius anche dice del « cuore » (*Ibid.*, I, 6, § 15, 18, ecc.); la seconda è la sfera dell'esteriorità e degli obblighi verso gli altri. Perciò i doveri verso se stessi sono da Thomasius desunti dal principio dell'onesto più che da quello del giusto (*Ibid.*, II, 2, § 2); lo stesso principio del D. naturale, da cui tutte le norme di tale D. devono essere deducibili, è formulato da Thomasius prevalentemente in termini che fanno riferimento alla vita morale: « Bisogna fare tutto ciò che rende la vita degli uomini più lunga e felice che sia possibile ed evitare tutto ciò che rende infelice la vita ed accelera la morte » (*Ibid.*, I, 6, § 21).

La distinzione tra la sfera del D. e la sfera morale divenne, dopo Thomasius, un luogo comune della filosofia. Wolff traeva il primo corollario di quella distinzione identificando il diritto naturale con la teoria della filosofia pratica cioè con l'etica, la politica e l'economica (*Log.*, Discursus prel., § 68). E Kant, che la riespresse a suo modo, ne fece uno dei capisaldi della filosofia morale e giuridica moderna. Ma con la prevalenza di questa distinzione la dottrina del D. naturale diveniva utile; il fondamento del D. veniva posto o riconosciuto nella morale e il D. stesso veniva inteso come una forma ridotta o imperfetta di moralità. Uno dei punti fondamentali della dottrina di Kant è la distinzione tra legalità e moralità. « Il puro accordo e disaccordo di un'azione con la legge, egli dice, senza riguardo al movente dell'azione stessa, si chiama *legalità* (conformità alla legge) mentre quando l'idea del dovere, derivata dalla legge, è nello stesso tempo movente dell'azione si ha la *moralità* (dottrina morale). I doveri imposti dalla legislazione giuridica possono essere soltanto doveri *esterni*, perchè questa legislazione non esige che l'idea del dovere, che è del tutto interna, sia di per se stessa motivo determinante della volontà dell'agente e siccome ha bisogno di moventi appropriati alle sue leggi, non può ammettere che moventi esterni. La legislazione morale,

all'opposto, per quanto eriga a doveri anche azioni interne, non esclude per questo le azioni esterne, ma si riferisce in generale a tutto ciò che è dovere » (*Met. der Sitten*, I, Intr., § 3). Pertanto il D. è « l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà » e può essere rappresentato come « una costrizione generale e reciproca » sicchè « D. e facoltà di costringere significano la stessa cosa » (*Ibid.*, Intr. alla dottr. del dir., § E). Sotto questo aspetto non differiscono il D. naturale e il D. positivo che sono diversi solo in quanto il D. naturale riposa esclusivamente su princìpi *a priori*, mentre il D. positivo deriva dalla volontà del legislatore (*Ibid.*, Div. della dottr. del dir., § B).

In questa dottrina di Kant ci sono tre punti importanti: 1° il carattere primario e fondamentale della norma morale che è la sola legge razionale e pertanto la derivazione della norma di D. da essa; 2° il carattere « esterno », quindi imperfetto, della norma di D. e per conseguenza il carattere imperfetto e incompleto dell'azione legale nei confronti dell'azione morale; 3° il carattere necessariamente coercitivo del diritto. Tutti e tre questi punti hanno avuto grande importanza nei successivi sviluppi della dottrina del D.: il primo di essi è, ovviamente, il risultato della dottrina del D. naturale.

Ed è anche quello che ispira un numeroso gruppo d'indirizzi della filosofia moderna del D. e precisamente tutti quelli i quali partono dalla distinzione tra la sfera *esterna* dell'azione, come propria del D. stesso, e la sfera *interna* dell'intenzione o della coscienza, come propria della moralità. Così la teoria del D. come « il *minimum* etico » proposta da Jellinek (*Die sozial-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, 1878) implica insieme la derivazione del D. dalla morale e la riduzione del D. a una sfera morale ristretta o diminuita. Una concezione analoga è quella sostenuta da Croce che l'esprimeva con la formula dell'identità dell'attività giuridica con l'attività economica: identità che serviva a distinguere il D. dalla morale e nello stesso tempo a connetterla con essa in conformità della soluzione generale prospettata da Kant (*Filosofia della pratica*, 1909, pag. 370 sgg.).

Un altro modo di esprimere la stessa nozione del D. può vedersi nella dottrina di R. Stammler del D. come tendenza immanente in ogni D. positivo, e della moralità come perfezione del D. retto, cioè compimento ultimo di esso (*Lehre vom richtigen Recht*, 1902, pag. 87). Ancora sulla stessa linea si muove il russo Leon Petrazycki (*Introduzione allo studio del D. e della morale*, 1905; *Teoria del D.*, 1907): il quale distinse le norme morali che stabiliscono « obbligazioni libere » cioè obbligazioni che non conferiscono agli altri nessun D. o pretesa, dalle norme legali che garantiscono tali obbligazioni nei rispetti degli altri, cioè dànno agli altri il D. di pretendere ciò che la norma garantisce (*Law and Morality*, trad. ingl., 1955, pag. 46-47). E ultimamente A. L. Goodhart riaffermava, almeno nei confronti della *Common Law* anglo-sassone, il fondamento morale del D. intendendolo come obbligazione o dover essere (*oughtness*) che non può essere ridotto alla costrizione esterna o alla sanzione (*English Law and the Moral Law*, 1953, pag. 18 e seguenti).

3. Il diritto come forza.

Dalla negazione del D. naturale e dal collegamento della nozione di D. con quella di costrizione esterna o di sanzione nasce la terza concezione fondamentale del D., che identifica il D. stesso con la forza. La caratteristica essenziale della forza è che essa *garantisce* la realizzazione della norma: sicchè il D. come forza è il D. *realizzato*, cioè il D. che trova corpo e sostanza in istituzioni storicamente esistenti. Il presupposto di questo indirizzo è pertanto la negazione del D. come dover essere, anzi, del dover essere stesso: è cioè l'identificazione di norma e realtà, di dover essere e essere. Quest'ultimo punto fa escludere Hobbes dall'indirizzo dottrinale in questione; giacchè Hobbes non ha identificato il dover essere e l'essere, ha ammesso un D. naturale che è la via d'uscita ragionevole dell'uomo da una situazione ostile che minaccia di distruggerlo, e non ha ritenuto tale via infallibilmente garantita o pienamente realizzata. La concezione del D. come forza, sulla base dell'identificazione di dover essere ed essere, nasce con Hegel. Secondo Hegel, il D. è « un'esistenza in generale che sia esistenza della volontà libera » (*Fil. del D.*, § 29). Il che vuol dire che il D. è una libertà realizzata, e realizzata in istituzioni storiche determinate, che come tali non hanno più nulla a che fare con la libertà intesa come arbitrio individuale. Hegel vedeva, come tutto il Romanticismo reazionario dell'800, nella libertà dell'individuo il concetto e l'ispirazione fondamentale dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, contro i quali intendeva schierare la sua dottrina. Citando la definizione kantiana del D. (v. sopra) egli osservava: « La citata definizione del D. contiene l'opinione, diffusa particolarmente dopo Rousseau, secondo la quale il volere deve essere fondamento sostanziale e primo principio, non in quanto è razionale in sè e per sè, non in quanto è spirito e spirito vero, ma in quanto individualità particolare, in quanto volontà del singolo nel suo particolare arbitrio. Una volta accolto tale principio, il razionale certamente può apparire soltanto come limi-

tativo di questa libertà; quindi, non come razionalità immanente, ma soltanto come universale esterno, formale. Questa veduta è sprovvista di ogni pensiero speculativo, ed è rigettata dal concetto filosofico, in quanto ha prodotto, nei cervelli e nella realtà, fenomeni, la cui orribilità ha un parallelo soltanto nella superficialità del pensiero sul quale si fondavano » (*Ibid.*, § 29). Così gli « orrori » della Rivoluzione francese costituiscono un parallelo della « superficialità » per la quale la libertà viene intesa non come una realtà storica, ma come il dover essere di una norma. Conseguentemente Hegel ritiene che il D. è qualcosa di sacro solo perchè è « l'esistenza del concetto assoluto, della libertà autocosciente » e che un D. più alto, cioè più reale subordina a sè un D. più astratto, cioè meno reale o imperfettamente reale. Così la sfera del « D. astratto », si subordina a quella della « moralità » ed entrambe si subordinano a quella della « eticità », che è la libertà stessa « divenuta mondo esistente » (*Ibid.*, § 142). E l'eticità culmina nello Stato che è la massima realtà storica e perciò la più alta, l'unica vera e definitiva realizzazione del diritto. « L'ingresso di Dio nel mondo, dice Hegel, è lo Stato; il suo fondamento è la potenza della ragione che si realizza come volontà. Nell'idea dello Stato non devono tenersi presenti stati particolari, istituzioni particolari, anzi si deve considerare per sè l'Idea, questo Dio reale » (*Ibid.*, § 258, Zusatz). Per quanto Hegel parli così dello Stato « in sè » che conserva il carattere divino anche se nelle sue manifestazioni particolari appare imperfetto, come un uomo conserva il suo carattere umano anche se è deforme o deficiente, tutti gli Stati sono, per lui, incarnazioni dello « Spirito del popolo »; sono cioè l'autocoscienza di un popolo circa la propria verità e il proprio essere o la « cultura » di una nazione (*Phil. der Geschichte*, editore Lasson, pag. 93). Il D. non è altro che la realizzazione della libertà nello Stato: esso esiste solo come legge dello Stato. Corrispondentemente, la libertà esiste solo come obbedienza alle leggi dello Stato. « A uno Stato sono pertinenti le leggi, e ciò significa che il costume non sussiste solo nella forma immediata ma in quella dell'universale, come oggetto di un sapere. Il fatto che questo universale venga conosciuto, costituisce la spiritualità dello Stato. L'individuo obbedisce alle leggi, e sa che in questa obbedienza ha la sua libertà; ha quindi in essa rapporto col suo proprio volere » (*Ibid.*, pag. 99).

Per lungo tempo la dottrina del D. naturale aveva affermato che la norma di natura è la stessa volontà di Dio, o viceversa. Hegel afferma che Dio è apparso o si è realizzato nella storia: è lo Stato stesso. La legge positiva si carica così di tutto il valore e il prestigio che la tradizione attribuiva al D. naturale. E mentre, lungo tutta la tradizione, e soprattutto nel mondo moderno, tale D., sia inteso come legge divina, sia inteso come principio umano di ragione, era un tribunale di appello cui l'uomo poteva ricorrere e ricorreva contro l'ingiustizia o l'imperfezione del D. positivo, nella dottrina di Hegel non esiste alcun tribunale d'appello ed anzi la dottrina stessa non è che la negazione di tale tribunale inteso come fonte di pensieri « superficiali » e di eventi « orribili ». L'individuo è senza difesa contro lo Stato o il D. positivo; non può disobbedire ad essi e neppure discuterli; e difatti discutendoli non farebbe che contrapporre le esigenze del suo intelletto « finito » alla razionalità « infinita » della storia. Lo Stato ha sempre ragione. Al D. non rimane, da questo punto di vista, altro che la forza.

Alcune di queste caratteristiche della dottrina hegeliana del D., e specialmente la riduzione del dover essere all'essere, che è poi l'appiattimento della norma sul fatto, sono condivise anche da scuole che non si ispirano alla generale concezione di Hegel. Così, la Scuola storica del D., il cui principale rappresentante è F. von Savigny (1779-1861), considerando lo Stato come « l'organica manifestazione del popolo », vede nel D. un prodotto dello « spirito del popolo » che trova la sua realtà nella volontà comune del popolo stesso (*Ueber den Beruf unserer Zeit*, 1814). Come ultima giustificazione del carattere storico, e perciò *nazionale*, del D., gli aderenti della scuola adducono la considerazione che il D., mirando a conservare l'ordine nazionale, contribuisce, nel campo della storia, a conservare e a garantire l'ordine cosmico voluto da Dio. J. Stahl dice che il D. è « l'ordine vitale del popolo e specialmente della comunità dei popoli, in vista della conservazione dell'ordine cosmico stabilito da Dio. Esso è un ordine umano, ma al servizio dell'ordine divino, determinato da un comando divino e fondato sul permesso divino » (*Phil. des Rechts*, 1830, II, 1°, pag. 194). A differenza di Hegel e della scuola hegeliana, la scuola storica non identifica il D. realizzato (o lo Stato) con Dio; ma tuttavia fa dipendere il D. stesso da Dio e fa consistere la giustificazione di esso nella sua subordinazione all'ordine cosmico stabilito da Dio.

Si possono considerare appartenenti allo stesso indirizzo fondamentale, che trova la sua migliore espressione nella dottrina di Hegel, tutte le dottrine del D. che comunque riportino l'origine e il fondamento di esso allo « Spirito del popolo » o alla « Nazione » o allo « Stato » e che pertanto riducano l'obbligatorietà del D. alla forza coercitiva di una istituzione storica qualsiasi, considerata come uno strumento provvidenziale dell'ordine cosmico o come quest'ordine stesso nella sua manifestazione.

È infatti da osservare che l'accentuazione o addirittura l'esaltazione del carattere «etico» o «razionale» o «provvidenziale» o comunque necessario e necessitante del D. positivo ha la conseguenza simmetrica e opposta dell'attribuzione degli eguali caratteri al D. naturale. Se tali caratteri vengono riconosciuti al D. naturale, si riconosce in pari tempo, e sulla base di essi, la possibilità di discutere, valutare e giudicare il D. positivo e si riconosce pertanto, implicitamente o esplicitamente, la possibilità e l'autonomia di questo giudizio. Ma quando quei caratteri vengono riconosciuti al D. positivo ogni possibilità di discutere, valutare e giudicare tale D. viene negata e pertanto si nega l'autonomia e la possibilità stessa d'un qualsiasi giudizio e fin della più innocua discussione sul D. stesso. E questa negazione è, spesso, ciò che le teorie del genere intendono garantire e giustificare.

4. Il diritto come tecnica sociale.

La concezione del D. come forza nega il D. naturale perchè nega ogni dover essere, e nega ogni dover essere perchè considera il D. soltanto come forza necessariamente realizzatrice. Essa non prescinde da considerazioni di valore e in modo particolare dall'idea di giustizia cioè di un tipo di coesistenza perfetta tra gli uomini; ma considera il valore o la giustizia già sempre realizzata: giacchè, come diceva Hegel, la ragione non è così impotente da non realizzarsi nel mondo. Le correnti *formalistiche* della moderna filosofia del D. tendono invece a prescindere da ogni ideale valutativo e cioè dalla nozione stessa di giustizia, che viene abbandonata alla sfera politica e morale, ma ritenuta estranea a quella del diritto. Il D. naturale, come delineazione normativa di una condizione perfetta è, da questo punto di vista, una mera finzione: l'unico D. di cui si possa legittimamente parlare cioè che possa essere oggetto di considerazione scientifica, e non di desideri o di aspirazioni idealizzatrici, è il D. positivo. Ma il D. positivo non ha niente di perfetto o di trascendente, non include nessun valore ultimo ed assoluto. È semplicemente uno *strumento* per raggiungere certi scopi; e, come ogni strumento, si può giudicare rispetto alla sua *efficienza*, cioè alla sua capacità di garantire un ordinamento (qualsiasi) della società umana. Sotto questo aspetto, il D. deve essere riconosciuto come un *dover essere* cioè come una regolamentazione del comportamento umano, con la quale tale comportamento può, in linea di fatto, anche non accordarsi.

Confluiscono in questa concezione vari elementi storicamente riconoscibili: la vecchia idea del D. come utilità che già i Sofisti, gli Epicurei e gli Scettici avevano sostenuto nell'antichità e che nel mondo moderno è stata ripresa da Hobbes e Hume; e, specialmente, l'idea centrale del giusnaturalismo moderno che il D. è la razionalità dei rapporti umani (pacifici o non pacifici che siano) e che perciò rientra nella sfera del D. ogni regolamentazione razionale di tali rapporti. Quest'ultimo è anche il concetto di D. accettato dalla teoria formale di esso, sebbene la polemica contro il D. naturale, interpretato nel senso tradizionale di ordine ideale e perfetto della comunità, abbia finora impedito a tale teoria di riconoscersi nel suo più illustre e significativo precedente storico. Non c'è dubbio che l'idea del D. come tecnica o strumento per rendere possibili i rapporti umani, sia in pace che in guerra, idea esprimibile nella forma di imperativi ipotetici o proposizioni condizionali del tipo *se... allora*, è comune al giusnaturalismo classico di Grozio, Hobbes, Pufendorf e agli odierni sostenitori della «teoria generale del D.».

Si può vedere un precedente di questa teoria nella dottrina di John Austin che ha definito il D. come «la regola posta per la guida di un essere intelligente da un altro essere intelligente che abbia potere su di lui». Il D. sarebbe quindi un *comando*: l'espressione della volontà di un individuo la quale sia vincolante per l'individuo a cui è diretta, nel senso che lo obblighi a fare ciò che il comando richiede (*Lectures on Jurisprudence*, 1861, 5ª ediz., 1885, I, pag. 88 sgg.). I tratti fondamentali della dottrina di Austin sono così due: 1° la riduzione del D. a una norma vincolante e vincolante in quanto comando; 2° il carattere razionale, o almeno *ragionevole*, di questo comando, in quanto emana da un essere intelligente e va a un altro essere intelligente. Questi caratteri si ritrovano anche in dottrine apparentemente diverse di quelle di Austin, per es., nella *dottrina sociologica* di Eugen Ehrlich per il quale «il D. è un'organizzazione, vale a dire una norma, che assegna a ciascun membro dell'associazione la sua posizione nella comunità, sia essa di preminenza o di soggezione, e i suoi doveri» (*Grundlegung der Soziologie des Rechts*, 1913, pag. 18). In questa dottrina, il concetto di ordinamento prevale su quello di comando; ma l'ordinamento stesso, come il comando di Austin, è una norma adatta a realizzare una certa forma di convivenza. A questi precedenti si richiama Kelsen che è oggi il maggiore sostenitore e rappresentante della teoria formale del diritto. Kelsen si distacca da Ehrlich perchè non ritiene che il concetto di ordinamento basti a costituire il D., in quanto non sempre l'ordinamento ha forza vincolante; e si distacca da Austin perchè ritiene che tale forza vincolante consista non nel comando, ma nel *dover essere* del D., cioè nella struttura normativa del D. stesso. Più precisamente, il D. è per Kelsen «la tecnica sociale specifica di

un ordinamento coercitivo » ed è perciò contrassegnato dalla « organizzazione della forza » (*General Theory of Law and State* 1945, I, A, d; trad. ital., pag. 19 sgg.). L'efficienza di questa tecnica è condizionata, secondo Kelsen, dalla sua coerenza: e la coerenza può misurarsi a partire da una « norma fondamentale » che è quella in base alla quale sono state create le varie norme di un particolare ordine giuridico. « Il sistema del positivismo giuridico, dice Kelsen, esclude il tentativo di dedurre dalla natura o dalla ragione norme sostanziali, che, essendo al di là del D. positivo, possano servirgli da modello, tentativo che sempre riesce solo apparentemente, e termina con formule che hanno solo la pretesa di avere un contenuto. Esso invece esamina consapevolmente gli assunti ipotetici di ogni D. positivo, cioè le sue condizioni meramente *formali* » (*Ibid.*, Appendice, IV, B, c, pag. 443). Kelsen è consapevole della parentela che il suo « positivismo giuridico » ha, sotto questo punto di vista, col giusnaturalismo classico e specialmente con la forma che ha assunto nella filosofia kantiana (*Ibid.*, pag. 445, 453), pur continuando a dire che il positivismo respinge « quella particolare ideologia di cui si vale la teoria giusnaturalistica per la sua giustificazione del D. positivo » (*Ibid.*, Appendice, IV, B, h, pag. 453). In realtà egli non distingue abbastanza, nel giusnaturalismo, la fase moderna dalla fase antica e così riconduce la stessa fase moderna di esso alla nozione dell'ordine perfetto e provvidenziale della giustizia che caratterizzava la fase antica ed è entrata in crisi con Grozio. E in realtà la filosofia politica e giuridica contemporanea non è ancora riuscita a effettuare il recupero degli insegnamenti fondamentali della teoria del D. naturale e specialmente della sua formulazione giusnaturalistica da Grozio a Hume. Ha impedito od ostacolato questo recupero la credenza che quella teoria si fondi su un concetto « metafisico » o « platonico » di giustizia, insieme alla esigenza che sia eliminata dalla considerazione « scientifica » del D. ogni ideale valutativo. Ma in realtà il giusnaturalismo moderno ha fatto leva, non su un determinato ideale di giustizia, ma sull'esigenza che il D., quali che siano le norme particolari in cui si concreta, riesca efficiente rispetto al fine di rendere possibile i rapporti umani. Su tale esigenza, come si è visto, Grozio e Hume sono d'accordo per quanto possano poi dissentire sul carattere « necessariamente razionale » o semplicemente « utile », quindi ragionevole del diritto. Ora ciò che si richiede da una tecnica, da qualsiasi tecnica, è la efficienza. E il giudizio sull'efficienza di una tecnica non può fondarsi esclusivamente sulla coerenza interna della tecnica stessa, come Kelsen pretende. È chiaro che c'è una condizione fondamentale che consente a una tecnica qualsiasi di conservare la sua efficienza e di accrescerla; ed è la *rettificabilità* della tecnica stessa. Quando infatti una tecnica qualsiasi può essere opportunamente modificata e resa adatta alle circostanze senza essere sostanzialmente mutata, la tecnica è in grado di conservare e di incrementare la sua efficienza. Pertanto ogni tecnica efficace dev'essere autorettificabile; e questo è in realtà l'unico vantaggio che la tecnica della scienza sperimentale, da Galilei ad oggi, possiede sulle altre. Da questo punto di vista, il giudizio tecnico su un particolare sistema di D. è il giudizio sulla capacità di questo sistema di correggere o eliminare le proprie imperfezioni, di essere reso più agile e nello stesso tempo più rigoroso. Non è un giudizio che quindi concerna la pura coerenza formale del sistema stesso, nè è un giudizio di valore risultante dal confronto di quel sistema con un ideale preordinato di giustizia. È tuttavia un giudizio concreto e direttivo, capace di influire sugli sviluppi storici del diritto.

Il precedente quadro delle teorie filosofiche del D. mostra come sia fuori luogo ogni tentativo di definire i rapporti tra D. e morale una volta per tutte e cioè intendendo sia il D. che la morale come due categorie « eterne » dello spirito. Difatti D. e morale devono essere considerati identici sia dal punto di vista della teoria del D. naturale sia dal punto di vista della teoria del D. come forza. Ovviamente, la teoria che poggia il D. sulla morale lo distingue da essa, ed è in realtà la teoria *di* questa distinzione. Quanto alla teoria formale del D., essa consente probabilmente sia l'una che l'altra soluzione (vedi ETICA).

**DIRITTO SOGGETTIVO** (gr. τὸ δίκαιον; lat. *Jus*; ingl. *Right*; franc. *Droit*; ted. *Recht*). È il significato che la parola D. assume in espressioni come le seguenti: « Dichiarazione dei D. dell'uomo », « La legge garantisce all'imputato il D. di difendersi », « Il D. al risarcimento dei danni », ecc. Pufendorf è stato fra i primi ad esprimere con chiarezza la distinzione fra D. nel senso oggettivo, cioè come « complesso di leggi » e D. nel senso soggettivo cioè come « facoltà di fare alcunchè, concessa o permessa dalle leggi ». « Siccome, egli dice, l'uomo ha il potere di fare tutto ciò che gli deriva dalle sue facoltà naturali, a meno che non sia proibito espressamente da una legge, si ha l'abitudine di dire che la legge attribuisce il D. di fare tutto ciò che non è proibito da nessuna sorta di leggi. In questo senso, il D. riguarda la nostra libertà; la legge implica invece l'obbligo col quale la libertà naturale viene limitata » (*De Jure naturae*, 1672, I, 6, 3). La distinzione si è mantenuta sino ad oggi negli stessi termini.

**DISAMIS.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il terzo dei sei modi del sillogismo di terza figura e precisamente quello che consiste di una premessa particolare affermativa, di una premessa universale affermativa e di una conclusione particolare affermativa, come nell'es.: « Qualche uomo è sostanza, Ogni uomo è animale, Dunque, qualche animale è sostanza » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.14).

**DISCIPLINA** (gr. μάθημα; lat. *Disciplina*; inglese *Discipline*; franc. *Discipline*; ted. *Disziplin*). 1. Una scienza in quanto oggetto di apprendimento o di insegnamento (v. MATHEMA).

2. La funzione negativa o costrittiva di una regola o di un insieme di regole, in quanto impedisce la deviazione dalla regola stessa. Così la intese Kant che la definì come « la costrizione per la quale la tendenza costante a deviare da certe regole viene limitata e da ultimo distrutta ». Egli perciò la distinse dalla cultura « che deve conferire soltanto un'abilità, senza toglierne un'altra preesistente ». La D. della ragion pura è una parte importante della dottrina trascendentale del metodo giacchè la ragione nel suo uso filosofico non è limitata o sorretta nè dall'esperienza (come accade nella fisica) nè dall'intuizione pura (come accade nella matematica) (*Crit. R. Pura*, Dottr. trasc. del met., cap. I).

**DISCORSIVO** (lat. *Discursivus*; ingl. *Discursive*; franc. *Discoursif*; ted. *Discursiv*). L'aggettivo corrisponde al senso della parola greca *dianoia* (v.) perchè designa il procedimento razionale che avanza derivando conclusioni da premesse, cioè attraverso successivi e concatenati enunciati negativi o affermativi. S. Tommaso contrappone questo procedimento, ritenuto proprio della ragione umana, alla scienza *intuitiva* di Dio, il quale intende tutto e simultaneamente in se stesso, con un atto semplice e perfetto d'intelligenza (*S. Th.*, I, q. 14, a. 7 sgg.; *Contra gent.*, I, 57-58). Questa è la contrapposizione che si trova in Platone e in Aristotele tra ragione (*dianoia*) e intelletto (*nous*). I moderni hanno adoperato la parola nello stesso significato (HOBBES, *Leviath.*, I, 3; WOLF, *Log.*, § 51). E l'uso è stato seguito da Kant. « La conoscenza propria di ogni intelletto, egli ha detto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva ma D. » (*Crit. R. Pura*, Analitica, I, cap. I, sez. 1). Kant costantemente contrappone nel corso dell'opera l'intelletto D. o umano all'ipotetico « intelletto intuitivo » di Dio che è creatore dei suoi oggetti (*Ibid.*, § 21) (v. INTELLETTO).

**DISCRETIVA, PROPOSIZIONE** (francese *Proposition Discrétive*). La Logica di Portoreale chiamò così la proposizione che è composta da giudizi differenti connessi insieme da particelle come « ma », « tuttavia », ecc., sia espresse che sottintese: ad es., « La fortuna può togliere le ricchezze ma non il coraggio » (ARNAULD, *Log.*, II, 9).

**DISCRETO** (gr. διωρισμένος; lat. *Discretus*; ingl. *Discrete*; franc. *Discret*; ted. *Diskret*). Discontinuo (v. CONTINUO).

**DISGIUNTIVO** (gr. διεζευγμένος; lat. *Disiunctivus*; ingl. *Disjunctive*; franc. *Disjonctif*; tedesco *Disjunktive*). È l'enunciato che contiene una alternativa, sia in senso *inclusivo*, per es., « L'una o l'altra strada conduce a Roma »; sia in senso *esclusivo*, per es., « O è notte o è giorno ». Gli Stoici, che per primi portarono la loro attenzione su tali enunciati, li intesero nel senso esclusivo (DIOG. L., VII, 1, 72).

Il sillogismo D. è quello che ha come premessa maggiore una proposizione disgiuntiva (v. SILLOGISMO).

**DISGIUNZIONE** (ingl. *Disjunction*; francese *Disjonction*; ted. *Disjunktion*). Nella Logica scolastica è una *propositio hypothetica* formata da due categoriche unite dal segno « vel » (« *Socrates currit vel Plato sedet* »). Nella Logica contemporanea è una proposizione molecolare formata da due (o più) atomiche unite dal segno « v » (« pvq »). In entrambe le Logiche, condizione necessaria e sufficiente per la verità di una D. è che almeno una delle due proposizioni componenti sia vera. G. P.

**DISORDINE** (ingl. *Disorder*; franc. *Désordre*; ted. *Unordnung*). In una sua famosa analisi (*Év. créatr.*, cap. III) Bergson ha mostrato il carattere e la funzione positiva della nozione di disordine. Questa nozione infatti esprime non l'assenza assoluta di ordine ma solo l'assenza dell'ordine *cercato*, e la presenza di un ordine diverso (allo stesso modo in cui si dice « Non ci sono versi » quando si cercavano versi e si è trovata prosa). Bergson poi riduce a due i tipi fondamentali di ordine che, sostituendosi l'uno all'altro, fanno parlare di D., e cioè l'ordine geometrico e l'ordine vitale. « Dei fenomeni astronomici si dirà che essi manifestano un ordine ammirevole, intendendo con ciò che si può prevederli matematicamente. E si troverà un ordine non meno ammirevole in una sinfonia di Beethoven che è la genialità, l'originalità e per conseguenza l'imprevedibilità stessa » (*Ibid.*, 8ª ediz., 1911, pagina 244) (v. ORDINE).

**DISPARATO** (lat. *Disparatus*; ingl. *Disparate*; franc. *Disparate*; ted. *Disparat*). Così Cicerone chiamò ciò che è con un'altra cosa in opposizione contraddittoria, come, per es., il non sapere è al sapere (*De Invent.*, 28, 42). Boezio restrinse il termine a quegli opposti contraddittori che, per essere diversissimi, non hanno tra loro alcuna contrarietà come la terra e il vestito (*De syll. hypot.*, I, *P. L.* 64°, col. 834). Il significato proposto da Boezio è prevalso nell'uso filosofico e comune: D. sono le cose

inconfrontabili per la loro diversità. Il concetto fu reintrodotto nella logica da Rodolfo Agricola ed elaborato dai logici del XVII secolo che considerarono i *disparata* e gli *opposita* come le due specie dei *dissentanea*. Per questi ultimi si intendevano le cose diverse tra loro al punto da non poter essere attribuite reciprocamente; e per D. quelle « realmente diverse o tali che l'una potesse esistere semplicemente senza l'altra » (JUNGIUS, *Log.*, V, 33, 1-3). Leibniz chiamò D. « le proposizioni che dicono che l'oggetto di una idea non è l'oggetto di un'altra idea »; per es., che il calore non è la stessa cosa del colore (*Nouv. Ess.*, IV, 2, § 1).

**DISPERAZIONE** (ingl. *Desperation*; francese *Désespoir*; ted. *Verzweiflung*). È secondo Kierkegaard, « la malattia mortale », cioè la malattia propria della personalità umana e che la rende incapace di realizzare se stessa. Mentre l'angoscia si riferisce al rapporto dell'uomo col mondo, la D. si riferisce al rapporto dell'uomo con se stesso, in cui consiste propriamente l'io. In questo rapporto, se l'io vuol essere se stesso, poichè è finito quindi insufficiente a se stesso, non giungerà mai all'equilibrio e al riposo. E se non vuole esser se stesso, urta anche qui contro un'impossibilità fondamentale. Nell'uno e nell'altro caso s'imbatte nella D. che è « il vivere la morte dell'io », cioè la negazione della possibilità dell'io nel vano tentativo o di renderlo autosufficiente o di distruggerlo nella sua natura (*La malattia mortale*, 1849, spec. parte I, C). Anche per Jaspers la D. è uno degli aspetti fondamentali dell'esistenza (*Phil.*, II, 266 sgg.; III, 225 sgg.).

**DISPOSIZIONALE.** V. POSSIBILITÀ.

**DISPOSIZIONE** (gr. διάθεσις; lat. *Dispositio*; ingl. *Disposition*; franc. *Disposition*; ted. *Disposition*). 1. La distribuzione delle parti in un tutto dovuta all'ordine del tutto. Così intese la parola Aristotele (*Met.*, V, 19, 1022 b 1) (v. ORDINE, 2).

2. Tendenza, inclinazione o atteggiamento. In questo senso la parola fu intesa dallo stesso Aristotele (*Met.*, V, 20, 1022 b 10) che se ne avvalse talora per indicare la virtù (*Et. Nic.*, II, 7, 1107 b 16, 30; ecc.). Gli Stoici si servirono costantemente del termine per definire la stessa virtù: « una D. dell'anima coerente e concorde » (STOB., *Ecl.*, II, 7, 60; CICER., *Tusc.*, IV, 34). Tale significato persiste nella filosofia medievale. Talvolta la D. viene distinta dall'abito. Pietro Ispano dice: « L'abito differisce dalla D. perchè è più permanente e duraturo come, per es., sono le virtù e le scienze... Le D. invece mutano facilmente come, per es., il freddo, il caldo, la salute, la malattia, ecc. Gli abiti possono dirsi D. ma non reciprocamente. Perciò si può definire l'abito come una qualità difficilmente mobile, la D. come una qualità facilmente mobile » (*Summ. Log.*, 3.23). Il significato della parola non è oggi cambiato. Dice Dewey: « La parola D. significa predisposizione, prontezza ad agire apertamente in un modo specifico ogni qualvolta se ne presenti l'opportunità: questa opportunità consiste nella rimozione della pressione esercitata dal dominio di qualche abito patente » (*Human Nature and Conduct*, 1922, pag. 41).

Già nella logica medievale le qualità delle cose erano talora chiamate D. (PIETRO ISPANO, *Summul. Logic.*, 12.08); e i logici moderni ripetono questa dottrina, asserendo talora che sono D. anche qualità che, come *rotto* o *dissolto*, sembrano esprimere un fatto. Popper osserva a questo proposito che un chimico non direbbe che lo zucchero o il sale si è dissolto nell'acqua, se non si aspettasse di poter recuperare lo zucchero o il sale mediante l'evaporazione dell'acqua (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959, pag. 424).

**DISPOTISMO.** V. GOVERNO, FORME DI.

**DISPUTATIO.** Fu uno dei metodi fondamentali dell'insegnamento universitario nel Medioevo. Le origini di esso probabilmente risalgono alla filosofia greca e in particolare ad Aristotele ma solo nell'XI secolo il metodo comincia ad essere regolato da una tecnica *ad hoc*, sul modello del *Sic et non* di Abelardo. La dialettica, cioè la logica, era abitualmente ritenuta come la tecnica di questo metodo, che Giovanni di Salisbury così definiva: « Il disputare si fa intorno alle cose che son dubbie o sono poste in forma contraddittoria o che ci si propone di dimostrare o confutare in un modo o nell'altro » (*Metalogicon*, II, 4).

**DISSENTANEO.** V. DISPARATO.

**DISSIMIGLIANZA** (gr. ἀλλοίωσις; lat. *Dissimilitudo*; ingl. *Dissimilitude*; franc. *Dissimilitude*; ted. *Ungleichheit*). La mancanza o il difetto di *simiglianza* (v. SIMILE).

**DISTELEOLOGIA** (ingl. *Dysteleology*; francese *Dystéléologie*; ted. *Dysteleologie*). Termine creato dal biologo materialista tedesco Ernesto Haeckel per indicare la parte della biologia che studia quei fatti biologici (mostruosità, aborti, atrofie, ecc.) che contraddicono l'esistenza di una finalità nella formazione degli organismi viventi (*Welträtsel*, 1899, cap. 14).

**DISTINZIONE** (lat. *Distinctio*; ingl. *Distinction*; franc. *Distinction*; ted. *Unterscheidung*). 1. La relazione o il rispetto secondo il quale può essere riconosciuta un'alterità fra oggetti quali che siano. La dottrina della D. è stata elaborata dalla Scolastica a scopi metafisici e teologici. S. Tommaso conosce soltanto la D. *formale* o *specifica*, intercedente tra due specie diverse e quella *materiale* o *numerica* intercedente tra due cose appartenenti alla stessa specie (*S. Th.*, I, q. 47, a. 2).

Ma nel secolo seguente Francesco Mayrone poteva enunciare ben sette specie di D.: 1° la D. *di ragione* (*ratione*) come è, per es., quella tra Socrate come soggetto e Socrate come predicato nella proposizione « Socrate è Socrate »; 2° la D. *ex natura rei* che è indipendente dall'azione dell'intelletto come quella tra il tutto e le parti, l'effetto e la causa, l'alto e il basso, ecc.; 3° la D. *formale* che intercede tra le cose che non possono predicarsi l'una dell'altra, come, per es., tra l'uomo e l'asino. Su questa D. aveva già insistito lungamente Duns Scoto che se ne avvale per esprimere la differenza tra l'individuo e la natura comune (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 15) e quella tra gli attributi divini (*Ibid.*, I, d. 8, q. 4, n. 17). Secondo Mayrone, questo tipo di D. può essere posta dalla definizione, dalla divisione (o classificazione), dalla descrizione e dalla dimostrazione; giacchè ciò che è individuato da uno qualsiasi di questi procedimenti si distingue formalmente dalle altre cose; 4° la D. *reale* è quella che interviene tra le « cose positive » che sono reciprocamente indipendenti, cioè tali che l'esistenza dell'una può stare senza l'esistenza dell'altra; 5° la D. *essenziale* è tra le cose che possono essere separate sia pure ipoteticamente (per es., dall'azione di Dio), come la materia e la forma, l'accidente e il substrato, il precedente e il conseguente; 6° la D. totale sostanziale (*subiectiva*) intercede fra le cose che non coincidono in nessuna realtà sostanziale; 7° la D. totale rappresentativa (*obiectiva*) interviene tra le cose che non possono avere lo stesso predicato essenziale (*quiditativum*) (*Formalitates*, ed. Venetiis, 1517, f. 23-24). Cartesio ha semplificato notevolmente questa macchinosa tavola di D. riducendole a tre: cioè alla reale, alla modale e a quella di ragione. La D. reale intercede fra due o più sostanze e si ha quando si può pensare una sostanza chiaramente e distintamente senza pensare all'altra. La D. modale intercede o tra la sostanza e il suo modo (o manifestazione) o tra due differenti modi della stessa sostanza. La D. di ragione è quella che si stabilisce talvolta tra la sostanza e uno dei suoi attributi senza il quale tuttavia la sostanza stessa non potrebbe sussistere o tra due attributi, egualmente inseparabili, della stessa sostanza (*Princ. Phil.*, I, 60-62). La dottrina delle D. non ha avuto seguito nella filosofia moderna e contemporanea.

2. Grado dell'evidenza (v. CHIAREZZA).

**DISTRAZIONE** (lat. *Distractio*; ingl. *Distraction*; franc. *Distraction*; ted. *Zerstreutheit*). 1. La condizione in cui l'attenzione viene distolta dalle idee o dalle occupazioni dominanti e rivolta ad altre cose. Già Kant, con molto buon senso, notava che è una debolezza, più che una forza dello spirito, quella di non potersi staccare da qualcosa a cui si è data una grande e durevole attenzione: debolezza che se diventa abituale e rivolta al medesimo oggetto può degenerare in follia. La D., come divertimento dello spirito è quindi una condizione della salute mentale. Dall'altro lato l'esser sempre distratti dà all'uomo l'apparenza di un sognatore e lo rende inutile alla società (*Antr.*, I, 47). In questo senso la parola equivale a *divertimento* (v.).

2. Il contrario dell'*attenzione* (v.): la mancata o deficiente attività selettiva nei confronti degli oggetti di un campo.

**DISTRIBUTIVO** (gr. διανεμητικός; ingl. *Distributive*; fr. *Distributif*; ted. *Distributiv*). 1. La giustizia D. è, secondo Aristotele, quella che presiede alla divisione delle comuni risorse e beni, in quanto tale divisione deve essere fatta a seconda del contributo portato da ciascuno alla loro produzione (*Et. Nic.*, V, 4, 1131 b 25). Tale tipo di giustizia è pertanto simile ad una proporzione geometrica di almeno quattro termini, nella quale le ricompense date a due persone stiano tra di loro come i meriti rispettivi (*Ibid.*, V, 3, 1131 a 15) (v. GIUSTIZIA).

2. Legge D. è il nome dato ad un certo numero di leggi solitamente ammesse in aritmetica e in logica. La legge D. per la moltiplicazione e l'addizione ha nell'aritmetica la forma seguente:

$$x \times (y + z) = (x \times y) + (x \times z).$$

Nel calcolo delle proposizioni e nel calcolo delle classi ricorrono analoghe leggi distributive.

**DISTRIBUZIONE** (lat. *Distributio*; ingl. *Distribution*; franc. *Distribution*; ted. *Aufteilung*). Una delle dottrine tipiche della logica terministica medievale che intese con questo termine « la moltiplicazione di un termine comune operata mediante un segno universale: come, ad es., nella frase ' ogni uomo corre ' questo termine *corre* è distribuito per qualsiasi termine inferiore dal segno *ogni* » (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 12.01). Al concetto di D. è dovuta la grande importanza che i logici terministi accordavano all'operatore *ogni* (v.). Per quanto l'importanza di tale operatore venga riconosciuta talvolta nella logica contemporanea, manca in questa una dottrina della distribuzione.

**DIVENIRE** (gr. γίγνεσθαι; lat. *Fieri*; ingl. *Becoming*; franc. *Devenir*; ted. *Werden*). 1. Lo stesso che mutamento (v. MOVIMENTO).

2. Una forma particolare del mutamento, il mutamento assoluto o sostanziale che va dal nulla all'essere o dall'essere al nulla. Questo è il concetto che del D. ebbero Aristotele ed Hegel. Diceva Aristotele: « Il D. si dice in più sensi: accanto a ciò che diviene assolutamente (ἁπλῶς), c'è ciò che diviene questa o quella cosa. Il D. assoluto è proprio delle sole sostanze: le altre cose che divengono hanno necessariamente bisogno di un soggetto, giacchè la quantità, la qualità, la relazione, il tempo e il luogo

divengono solo in riferimento a qualche soggetto; e mentre la sostanza non si può attribuire come predicato a nessuna altra cosa, ogni altra cosa può attribuirsi come predicato a una sostanza» (*Fis.*, I, 7, 190 a 30). I princìpi del D. sono quindi secondo Aristotele gli *opposti*, tra i quali il D. intercorre, e la *privazione* di uno di essi: giacchè «niente si può dire che venga assolutamente dal nulla, ma ciò che diviene, diviene dal non-essere accidentale o relativo, cioè dalla privazione di ciò che è il termine del D.» (*Ibid.*, I, 8, 191 b 12).

Un concetto non molto diverso da questo fu espresso da Hegel con la formula che il D. è l'unità dell'essere e del nulla. «Il D., disse Hegel, è la vera espressione del risultato di essere e niente come unità di essi: non è soltanto l'unità dell'essere e del niente, ma è l'irrequietezza in sè» (*Enc.*, § 88). Nella grande *Logica* Hegel illustrò e difese lungamente il significato di questa definizione: «La vera e propria importanza della proposizione: 'dal niente non viene niente, il niente è niente', sta nella sua opposizione contro il divenire in generale e con ciò anche contro la creazione del mondo dal nulla. Coloro che si riscaldano per difendere la proposizione che il nulla è il nulla, non si accorgono che in ciò si incontrano con il panteismo astratto degli Eleati e sostanzialmente anche con lo spinozismo. La veduta filosofica per cui vale il principio che l'essere è soltanto essere e il nulla soltanto nulla, merita il nome di sistema dell'identità. Questa identità astratta è l'essenza del panteismo» (*Wissenschaft der Logik*, I, libro I, sez. I, cap. I, C; trad. ital., pag. 76). In realtà il «niente» di Hegel non è gran che diverso dalla «privazione» di Aristotele: è difatti un niente *privativo* che, come la privazione aristotelica, entra a costituire il divenire. Pertanto tutte le discussioni che la definizione hegeliana del D. ha fatto nascere fra gli hegeliani (e anche fra i non hegeliani) appaiono oggi completamente oziose.

**DIVERSITÀ** (ingl. *Diversity*; franc. *Diversité*; ted. *Verschiedenheit*). Ogni alterità, differenza o dissomiglianza. Il termine è più generico di questi tre e può indicare uno qualsiasi di essi o tutti insieme. Può altresì indicare la semplice distinzione numerica che si ha quando due cose non differiscono in nulla tranne che per essere numericamente distinte. In questo senso la D. è la pura e semplice negazione dell'identità; ed esattamente Wolff la definiva dicendo che «sono diverse le cose che non possono essere sostituite l'una all'altra rimanendo saldi i predicati che si attribuiscono ad una di esse o assolutamente o ad una data condizione» (*Ont.*, § 183).

**DIVERTIMENTO** (ingl. *Enterteinment*; francese *Divertissement*; ted. *Abwendung*). Ogni attività che distolga l'uomo dalle occupazioni o preoccupazioni abituali. Pascal intese il D. come il mezzo di cui l'uomo si serve per sottrarsi alla consapevolezza della propria miseria e perciò incluse nel D. anche i lavori e le occupazioni abituali. «Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno creduto meglio, per essere felici, di non pensarci» (*Pensées*, 168, 131, 139, ecc.). La ricerca di occupazioni, tanto più gradite quanto più assorbenti, di spettacoli, di trattenimenti, ecc., è, secondo Pascal, la conseguenza di quest'atteggiamento: che è però esso stesso debolezza e infelicità perchè rende l'uomo dipendente e soggetto ad essere turbato da mille accidenti (*Ibid.*, 170). In polemica con Pascal, Voltaire osservava: «La nostra condizione è precisamente quella di pensare agli oggetti esterni con i quali abbiamo rapporti necessari. È falso che si possa distogliere un uomo dal pensare alla condizione umana; giacchè a qualsiasi cosa egli applichi il suo spirito lo applica a qualche cosa che si connette a tale condizione. Pensare a sè, facendo astrazione dalle cose naturali, è non pensare a niente: dico, si badi bene, assolutamente a niente (*Annotations sur les Pensées de Pascal*, § 38). Hume a sua volta riconosceva giuste queste considerazioni perchè «lo spirito non può procurarsi da solo il suo D. e cerca naturalmente fuori di sè oggetti che gli possano dare una sensazione vivace e mettano in moto le sue capacità» (*Treatise*, II, 2, 4). È questo un punto di vista che anche la psicologia moderna sottoscrive.

**DIVINAZIONE** (gr. μαντεία; lat. *Divinatio*; ingl. *Divination*; franc. *Divination*; ted. *Wahrsagung*). La profetizzazione del futuro sul fondamento dell'ordine necessario del mondo. Essa era ammessa dagli Stoici ed era anzi assunta come una prova dell'esistenza del destino. Crisippo riteneva difatti che le profezie degli indovini non sarebbero vere se tutte le cose non fossero dominate dal destino (Eusebio, *Praep. Ev.*, IV, 3, 136). Analogamente per Plotino la D. è resa possibile dall'ordine complessivo dell'universo, per il quale ogni cosa dell'universo può essere assunta come segno delle altre; e in particolare gli astri sono come lettere scritte nel cielo che, anche se compiono altre funzioni, hanno anche quella di significare l'avvenire (*Enn.*, II, 3, 7). La D., fondata sul determinismo astrologico, fu ammessa dai filosofi arabi, specialmente da Avicenna, e da essi passò ad alcuni nostri aristotelici del Rinascimento, per es., a Pomponazzi (*De incantationibus*, 10).

**DIVISIBILITÀ** (gr. διαίρεσις; lat. *Divisibilitas*; ingl. *Divisibility*; franc. *Divisibilité*; ted. *Teilbarkeit*). La proprietà di un tutto di poter essere scomposto nelle sue parti; se il tutto è continuo queste parti

sono a loro volta divisibili (ARIST., *Fis.*, VI, 1, 231 b 11). Una delle antinomie cosmologiche consiste secondo Kant, nel ritenere possibile e impossibile la divisione all'infinito, e quindi impossibile e possibile l'esistenza di parti semplici, cioè indivisibili. L'antinomia si risolve, secondo Kant, riconoscendo che, per quanto il tutto possa essere dato all'intuizione, non è invece data intuitivamente l'intera divisione che consiste solo nella decomposizione progressiva o nel regresso (*Crit. R. Pura*, Dialettica, cap. II, sez. 9).

**DIVISIONE** (gr. διαίρεσις; lat. *Divisio*; inglese *Division*; franc. *Division*; ted. *Einteilung*). Il procedimento della D., che Platone considerò come seconda fase della *dialettica* (v.) e Aristotele trascurò come «sillogismo debole» (*An. Pr.*, I, 31, 46 a 31), fu reintrodotto nella logica degli Stoici che per primi distinsero la D. dalla *partizione*, definirono la *suddivisione* come «una D. dopo la D.» e distinsero la D. *in specie* e la D. *per contrario* o *per negazione* (DIOG. L., VII, 61). Questa dottrina che si trova riprodotta senza variazioni nella logica del '200 (cfr., ad es., PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 5.45) si arricchì notevolmente nei secoli posteriori (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 34; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, 1638, IV, 5-7) e fu esposta ultimamente da Hamilton che ne illustrò ampiamente i capisaldi tradizionali.

In primo luogo, la D., come D. logica, si distingue dalla partizione che è la scomposizione di un tutto nelle sue parti, in quanto è la distinzione di oggetti diversi che possono essere significati dal medesimo nome. La D. può essere effettuata solo sulla base di un *principio* che esprima un carattere essenziale dell'oggetto. Se i *membri* che risultano da una D. sono ancora divisi si ha una *suddivisione*; se uno stesso oggetto può essere diviso in base a diversi princìpi, si hanno *condivisioni*. Infine, se una D. ha solo due membri si chiama *dicotomia*; se ne ha tre, *tricotomia*, ecc.; se ne ha molti *politomia*. Hamilton enunciò pure le seguenti regole della D.: 1° ogni D. deve avere un principio; 2° deve averne uno solo; 3° che dev'essere un carattere reale ed essenziale della nozione divisa; 4° nessun membro dividente del predicato deve di per se stesso esaurire il soggetto; 5° i membri dividendi, presi insieme, devono esaurire il soggetto; 6° i membri divisivi devono essere mutuamente escludentisi; 7° la D. deve procedere continuamente da differenze immediate a differenze mediate (*Lectures on Logic*, II, 2ª ediz., pag. 22 sgg.). La trattazione della D. è sparita dalla logica contemporanea. Il concetto di D. è stato sostituito dal concetto della *disgiunzione*, che è uno dei connettivi logici (v. CONNETTIVO).

**DOGMA** (gr. δόγμα; lat. *Dogma*; ingl. *Dogma*; franc. *Dogme*; ted. *Dogma*). **1.** Opinione o credenza. In questo senso la parola viene usata da Platone (*Rep.*, 538 c; *Leggi*, 644 d), e contrapposta dagli Scettici all'*epoché* o sospensione dell'assenso che consiste nel non definire la propria opinione o credenza in un senso o nell'altro (DIOG. L., IX, 74). Kant intese per D. «una proposizione direttamente sintetica derivante da concetti» e come tale distinta da «una proposizione dello stesso genere derivante dalla costruzione dei concetti», che è un *matema*. In altri termini i D. sono «proposizioni sintetiche *a priori*» di natura filosofica, mentre non si potrebbero chiamare D. le proposizioni del calcolo e della geometria (*Crit. R. Pura*, II, Disciplina Ragion Pura, sez. 1).

**2.** Decisione, giudizio e quindi decreto od ordinanza. In questo senso la parola fu intesa nell'antichità (CICER., *Acad.*, IV, 9; SENECA, *Ep.*, 94) a indicare le credenze fondamentali delle scuole filosofiche; e poi adoperata ad indicare le decisioni dei concili e delle autorità ecclesiastiche sulle materie fondamentali della fede.

**DOGMATISMO** (ingl. *Dogmatism*; franc. *Dogmatisme*; ted. *Dogmatismus*). Il significato del termine è stato fissato dalla contrapposizione che gli Scettici stabilirono tra i filosofi *dogmatici* che definiscono su ogni punto la loro opinione e i filosofi *scettici* che non la definiscono (DIOG. L., IX, 74). Da questo punto di vista, sono dogmatici tutti i filosofi che non sono scettici. Un nuovo significato di D. fu quello attribuito alla parola da Kant che identificò il D. con la metafisica tradizionale e intese per esso «il pregiudizio di poter progredire nella metafisica senza una critica della ragione» (*Crit. R. Pura*, Pref. alla 2ª ediz.). Questo D. filosofico, che consiste nel far avventurare la ragione in ricerche che sono fuori della sua possibilità perchè al di là della sfera dell'esperienza possibile, trova poi un incentivo nel «D. comune» che consiste nel «ragionare alla leggera di cose di cui non si comprende nulla e di cui nessuno al mondo intenderà mai nulla» (*Ibid.*). Da Fichte la parola fu usata per indicare il punto di vista del realismo, secondo il quale la rappresentazione è prodotta da una realtà esterna e non dall'io (*Wissenschaftslehre*, 1794, I, Teorema IV); e da Hegel per designare il punto di vista opposto a quello della dialettica, cioè quello per il quale «di due affermazioni opposte l'una deve essere vera, l'altra falsa» (*Enc.*, § 32). Questi due filosofi iniziarono così il brutto vezzo di chiamare D. un punto di vista diverso dal proprio, adoperando perciò la parola senza alcun riferimento al suo uso storico. Più conforme a quest'uso è il significato che Husserl le ha attribuito e che non implica nessuna condanna dell'atteggiamento relativo. «Il giusto atteggiamento nella sfera d'indagini che diciamo dogmatica in senso

positivo, cioè pre-filosofica, e a cui appartengono le scienze empiriche (ma non soltanto queste) è di mettere consapevolmente da parte ogni scetticismo insieme con ogni ' filosofia della natura ' ed ogni ' teoria della conoscenza ' e di assumere i dati conoscitivi dove effettivamente si trovano » (*Ideen*, I, § 26). Il D. si contrapporrebbe così all'*epoché* fenomenologica, propria della filosofia (v. EPOCHÉ).

**DOLORE** (gr. λύπη; lat. *Dolor*; ingl. *Pain*; franc. *Douleur*; ted. *Schmerz*). Una delle tonalità fondamentali della vita emotiva, e precisamente quella negativa, che viene solitamente assunta come segno o indicazione del carattere ostile o sfavorevole della situazione in cui l'essere vivente si trova (v. EMOZIONE).

**DOMINANTE.** V. RELAZIONE, *C*), 5°.

**DOMINANTE, ARGOMENTO.** V. VITTORIOSO, ARGOMENTO.

**DOMINANTI** (ted. *Dominanten*). Il fisiologo J. Reinke ha chiamato con questo termine le forze di natura spirituale, incoscienti ma agenti finalisticamente, che presiedono alle funzioni degli organismi e alla vita in generale. Queste forze sarebbero conosciute solo indirettamente, attraverso i loro effetti (*Die Welt als Tat*, 1899, 1957, 7ª ediz., pag. 273 sgg.; *Einleitung in die theoretische Biologie*, 1902, pag. 168 sgg.) (v. VITA; VITALISMO).

**DONATISMO** (lat. *Donatismus*; ingl. *Donatism*; franc. *Donatisme*; ted. *Donatismus*). La dottrina di Donato di Case Nere (sec. III), che fu uno dei bersagli della polemica di S. Agostino. Tale dottrina affermava l'assoluta intransigenza della Chiesa di fronte allo Stato. Come comunità di perfetti, la Chiesa non deve avere contatto con l'autorità civile; e le autorità religiose che tollerano tali contatti commettono tradimento e pèrdono la capacità di amministrare i sacramenti. Il D. avrebbe reso impossibile la formazione della gerarchia religiosa e, subordinando la validità dei sacramenti alla purezza di vita del ministro, avrebbe esposto tale validità ad un dubbio continuo (confronta S. AGOST., *De baptismo contra donatistas*, 401; *Contra litteras Petiliani donatistae*, 401; *Contra donatistas epistola de unitate ecclesiae*, 405, ecc.).

**DOPPIA VERITÀ** (ingl. *Double Truth*; francese *Double vérité*; ted. *Doppelte Wahrheit*). Così gli Scolastici latini designarono la dottrina di Averroé intorno ai rapporti tra religione e filosofia e così furono in sèguito designate tutte le dottrine che si avvicinarono a quella. Secondo Averroé « la religione propria dei filosofi consiste nell'approfondire lo studio di tutto ciò che è; non si potrebbe rendere a Dio un culto migliore di quello che consiste nel conoscere le sue opere e conduce a conoscere lui stesso in tutta la sua realtà » (MUNK, *Mélanges de phil. juive et arabe*, pag. 456). Dall'altro lato, però, la ricerca filosofica non può essere di tutti e la religione del filosofo non può essere la religione del volgo. La religione che è fatta per i più segue e deve seguire una via « semplice e narrativa » che illumini e diriga l'azione. Secondo Averroé alla filosofia spetta il mondo della speculazione, alla religione il mondo dell'azione (*Destructio destructionum*, disp. 6, fol. 56, 79). Come si vede il punto di vista di Averroé non ha niente a che fare con un fideismo grossolano che contrapponga la verità della ragione alla verità della fede e si decida per questa per un atto di arbitrio o per ossequio all'autorità. Ma in séguito l'espressione di D. verità servì per l'appunto a designare un tale fideismo, sincero o insincero che fosse. Così nell'ultimo periodo della Scolastica molte proposizioni, ritenute impossibili a dimostrarsi, vengono ammesse per fede; e Duns Scoto delimita nettamente la sfera della fede, che riguarda l'azione, dalla sfera della filosofia che riguarda la speculazione (*Op. Ox.*, Prol., q. 3). Con Ockham e i suoi seguaci questo atteggiamento diviene anche più radicale con la riconosciuta impossibilità di dimostrare tutte le proposizioni fondamentali della fede. Ockham recisamente affermava che « gli articoli di fede non sono nè princìpi di dimostrazione, nè conclusioni, nè probabili » (*Summa log.*, III, 1) intendendo dire che non sono nè verità evidenti nè verità dimostrate nè proposizioni probabili. Ma non c'è neppure in Ockham quello sconcertante atteggiamento che fu proprio di molti averroisti del XIV e XV secolo che consiste nel dichiarare freddamente, senza la minima giustificazione, che si crede il contrario di ciò che si è dimostrato perchè così vuole la fede o la religione. Diceva, per es., Giovanni di Jandun (sec. XIV): « Quantunque questa opinione di Averroé non possa essere confutata con ragioni dimostrative, tuttavia io dico altrimenti e affermo che l'intelletto non è numericamente uno in tutti i luoghi... Ma questo io non lo dimostro con nessuna ragione necessaria perchè non lo ritengo possibile; e se qualcuno sa farlo, se ne rallegri (*gaudeat*). Questa conclusione, io asserisco che è vera e ritengo che sia indubitabile per la sola fede » (*De an.*, III, q. 7). E anche a proposito di altri punti fondamentali della fede cristiana Giovanni ripete il suo ironico invito: « si rallegri chi sa dimostrarlo ». È difficile credere alla sincerità di un simile atteggiamento; come è difficile credere alla sincerità di un Pomponazzi che, dopo aver mostrato l'inconciliabilità tra il destino e il libero arbitrio, dichiara esplicitamente che bisogna credere alla chiesa e quindi negare il destino (*De fato*, Perorat.): una scappatoia a cui molti fecero ricorso tra il '500 e il '600. In realtà, solo questo punto di vista (se pure si può chiamar tale)

dovrebbe essere designato come «doppia verità»; mentre per l'altro, rappresentato da Averroè, la verità è una sola e la religione e la filosofia non fanno che esprimerla in due forme diverse, l'una per la speculazione, l'altra per l'azione. Nell'una forma o nell'altra, tuttavia, l'atteggiamento della D. verità continua ad avere anche oggi i suoi taciti sostenitori sia in filosofia sia in religione e politica. Quando si ritiene che non tutte le verità vanno dette e proclamate, che qualche verità può essere pericolosa per i «più» e perciò bisogna tacerla o ufficialmente ignorarla, s'incarna, sia pure inconsapevolmente, quell'atteggiamento che la tradizione filosofica ha designato come D. verità. Tale atteggiamento può essere caratterizzato come la credenza nel *carattere aristocratico* della verità, cioè la credenza che la verità è veramente destinata a pochi e che i «più» sono incapaci di sopportarla.

**DOSSICO** (ted. *Doxisch*). Da *doxa* (opinione). Husserl indica con questo aggettivo tutti i caratteri propri della credenza (o *doxa*) (*Ideen*, I, § 103).

**DOSSOLOGIA o PRATICOLOGIA** (francese *Doxologie* o *practicologie*). Così Leibniz chiamò certi modi di esprimersi che si accordano con l'uso popolare o corrente anche se non sono rigorosamente esatti: per es., si continua a dire che il sole si leva o si corica anche dopo aver accettata la dottrina di Copernico (*Discours de Met.*, § 27).

**DOTTA IGNORANZA** (lat. *Docta ignorantia*). La consapevolezza dei limiti del proprio sapere, come principio o fondamento di un sapere positivo. L'espressione si trova, forse per la prima volta, in S. Agostino (*Ep. ad Probam*, 130, 15, § 28). Ricorre qualche volta nella filosofia medievale, nella quale viene adoperata, per es., da S. Bonaventura, per caratterizzare l'estasi: «Quasi da un'ignoranza dotta, il nostro spirito è rapito al di sopra di sè, nell'oscurità e nell'estasi» (*Breviloquium*, V, 6). Ma deve la sua diffusione a Nicolò da Cusa che intitolò ad essa una delle sue opere maggiori (*De docta ignorantia*, 1440). Da Cusano, come dagli altri, l'espressione fu riferita a Dio: la D. ignoranza consiste nel sapere che non si può saper nulla di Dio. Dio è infatti, secondo Cusano, l'infinito; quindi è al di là di ogni *proporzione* col finito, cioè con l'uomo: il che ne fa qualcosa di incommensurabile rispetto ai poteri umani e tale che può essere inteso soltanto per via di *alterità*, cioè negando o portando al limite i caratteri conosciuti dall'uomo (*De docta ign.*, I, 3; *De coniecturis*, I, 13; *Apologia*, p. 13) (v. IGNORANZA).

**DOVERE** (gr. τὸ καθῆκον; lat. *Officium*; inglese *Duty*; franc. *Devoir*; ted. *Pflicht*). L'azione che è conforme ad un ordine razionale o ad una norma. Nel suo primo significato, la nozione ha avuto origine con gli Stoici per i quali è dovere ogni azione o comportamento, sia dell'uomo, sia delle piante e degli animali, che si conformi all'ordine razionale del tutto. «Chiamano dovere, dice Diogene Laerzio (VII, 107-09), ciò la cui scelta può essere razionalmente giustificata... Delle azioni compiute per istinto alcune sono doverose, altre contrarie al D., altre nè doverose nè contrarie al dovere. Doverose sono quelle che la ragione consiglia a compiere come onorare i genitori, i fratelli, la patria e andar d'accordo con gli amici. Contro il D. sono quelle che la ragione consiglia di non fare, come il trascurare i genitori, non curarsi dei fratelli, non andar d'accordo con gli amici, ecc. Nè doverose nè contrarie al D. sono quelle che la ragione nè consiglia nè vieta di fare, come sollevare una pagliuzza, tenere una penna, una spazzola, ecc.». La conformità all'ordine razionale (che è poi il destino, o la provvidenza o Dio stesso) è ciò che secondo gli Stoici costituisce il carattere proprio del dovere. Gli Stoici distinguevano, come ci riferisce Cicerone, il D. «retto» che è perfetto e assoluto e non può trovarsi in altri che nel sapiente e i D. «intermedi» che sono comuni a tutti e molte volte sono realizzati col solo aiuto di una indole buona e di una certa istruzione (*De off.*, III, 14).

La dottrina del D. è, come si vede, originariamente propria di un'etica fondata sulla norma del «vivere secondo natura» che è poi la norma di conformarsi all'ordine razionale del tutto. Pertanto non era sorta nell'etica aristotelica che è interamente fondata sul desiderio naturale della felicità e non fa riferimento all'ordine razionale del tutto. L'etica medievale, che a sua volta si modella sull'etica aristotelica, ignora anch'essa la teoria del D. e si concentra intorno alla teoria delle virtù, cioè degli abiti razionali adatti al conseguimento della felicità e della beatitudine ultramondana. Il concetto di D. diventa di nuovo dominante e centrale soltanto nell'etica kantiana che è per l'appunto un'etica della normatività. Essa modifica il concetto stoico del D. da conformità all'ordine razionale del tutto a conformità alla legge della ragione. Dovere è per Kant l'azione compiuta unicamente in vista della legge e per rispetto della legge ed è perciò la sola autentica azione razionale, cioè determinata esclusivamente dalla forma universale della ragione. Dice Kant: «Un'azione compiuta per D. ha il suo valore morale, non nello scopo che dev'essere raggiunto da essa, ma nella massima che la determina; essa non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma unicamente dal principio della volontà secondo il quale quest'azione è stata determinata, senza riguardo a nessun oggetto della facoltà di desiderare». In altri termini «il D. è la necessità di compiere un'azione unicamente per ri-

spetto alla legge », dove la parola « rispetto » sta a indicare l'atteggiamento che prescinde da tutte le inclinazioni naturali (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, 2). In tal senso Kant chiama D. l'azione « oggettivamente pratica », cioè l'azione nella quale coincidono la *massima* secondo la quale la volontà si determina e la *legge* morale. « E in ciò consiste la differenza fra la coscienza di aver agito conformemente al D. e quella di aver agito per il D., cioè per il rispetto della legge ». L'azione conforme alla legge ma non fatta per rispetto alla legge è l'azione *legale*, quella fatta per il rispetto della legge è l'azione *morale*. Pertanto moralità e D. coincidono (*Crit. R. Prat.*, I, 1, cap. 3). La dottrina kantiana del D. fu da Fichte trasformata in una vera e propria metafisica. « L'unica e salda base di tutta la mia conoscenza, egli disse, è il mio dovere. È questo l'intelligibile *in sè* che mediante le leggi della rappresentazione sensibile, si muta in un mondo sensibile » (*Sittenlehre*, § 15, in *Werke*, IV, pag. 172). Questo nel senso che lo stesso mondo sensibile non avrebbe altra funzione, secondo Fichte, se non quella di fornire all'attività morale i limiti o gli ostacoli, nella lotta contro i quali tale attività avrebbe il modo di svolgere la sua funzione di liberazione.

Nell'etica contemporanea, la dottrina del D. continua ad essere collegata con quella di un ordine razionale necessario o di una norma (o insieme di norme) adatta a dirigere il comportamento umano. Il che vuol dire che dove si pone a fondamento dell'etica la felicità, individuale o collettiva, o la perfezione o l'incremento della vita individuale o collettiva, la nozione di D. non trova posto. Nel secolo scorso Bentham polemizzava contro il D. in nome di un'etica fondata esclusivamente sull'interesse, ritenendo inutile e privo di senso l'appello al D. (*Deontology*, 1834, I, 1). Nel nostro secolo Bergson ha parimenti polemizzato contro il D. nel nome di un'etica dell'amore. Per Bergson il D., o « obbligazione morale » non è che un'abitudine di comportamento dei membri di un gruppo sociale. Tali abitudini possono variare, ma il loro insieme, cioè l'abitudine di contrarre abitudini, ha la stessa intensità e regolarità di un istinto (*Deux sources*, pag. 21). Questa è l'etica della società chiusa; ma c'è poi l'etica « assoluta » della società aperta, che guarda a tutta l'umanità ed è quella che continua e fa progredire lo sforzo creativo della vita, tendendo a una forma di società perfezionata dall'amore. — Tra il persistere in sempre nuove forme dell'etica classica della felicità, il ripresentarsi delle etiche misticheggianti, come quella bergsoniana, e i tentativi di ridurre l'etica a un insieme di desideri senza costrutto o di preferenze senza motivo, la dottrina del D., che rendeva lirico Kant (« Dovere! Nome sublime e grande che non contiene niente di piacevole che possa lusingare ma desideri la sommissione; che tuttavia non minacci nulla, ecc. », *Crit. R. Prat.*, I, 1, cap. 3), ha perduto quasi l'intero suo prestigio, senza tuttavia essere stata sostituita da nulla di più ragionevole.

**DOVER ESSERE** (gr. τὸ δέον; ingl. *Oughtness*; franc. *Devoir être*; ted. *Sollen*). Il possibile normativo: ciò che è bene che avvenga o si può prevedere o esigere che avvenga in base a una norma. Platone diceva che, se è vera la dottrina di Anassagora di una Intelligenza che ordina il mondo nel modo migliore « il bene e il D. essere sorreggono e tengono insieme tutte le cose » (*Fed.*, 99 c). Nella filosofia moderna, la nozione è stata illustrata da Kant. « Il D. essere, egli dice, esprime una specie di necessità e un rapporto con princìpi che non si riscontrano affatto nella natura. Nella natura, l'intelletto può conoscere solo ciò che è, è stato o sarà. È impossibile che qualcosa debba essere altrimenti da ciò che è stata di fatto nelle sue relazioni temporali: il D. essere, quando si guarda al corso della natura, non ha il minimo significato. Non possiamo chiedere che cosa deve accadere nella natura, come non possiamo cercare quali proprietà deve avere il circolo; ma soltanto che cosa accade in quella, o quali proprietà questo possiede. Il D. essere esprime un'azione possibile, il cui principio non è altro che un semplice concetto; mentre di un'azione naturale il principio non può essere altro che un fenomeno. L'azione deve bensì esser possibile nelle condizioni naturali se il D. essere è indirizzato ad esse; ma tali condizioni non toccano la determinazione dello stesso arbitrio, ma solo l'effetto e la conseguenza di essa nel fenomeno » (*Crit. R. Pura*, Dial., cap. II, sez. 9, § 3). Da queste determinazioni kantiane la sfera del D. essere veniva chiarita come quella propria dell'azione umana: il D. essere, che non ha senso nel mondo naturale, è il principio del mondo umano. Ma questo riconoscimento equivale ad ammettere che, nel mondo umano, la distinzione tra ciò che accade di fatto e ciò che si potrebbe aspettare che accadesse in base alle norme che lo regolano, deve essere mantenuta costante. Là dove viene riconosciuto o introdotto il D. essere, viene ovviamente riconosciuta e introdotta la sua diversità possibile dall'esser di fatto e la possibilità di giudicare questo rispetto a quello. Si spiega quindi perchè Hegel, che pone come principio della sua filosofia l'identità del reale e del razionale, neghi ogni funzione al D. essere e lo consideri come un puro fantasma. « Alla realtà del razionale, egli dice, si contrappone da una parte la veduta che le idee e gli ideali non siano se non chimere e la filosofia un sistema di questi fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gli ideali siano alcunchè di troppo eccellente per

avere realtà o anche di troppo impotente per procurarsela. Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunchè di verace ed è tutto gonfio del suo D. essere, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo avesse aspettato quei dettami per apprendere come dev'essere e non è: chè se poi fosse come dev'essere, dove se ne andrebbe la saccenteria di quel D. essere? » (*Enc.*, § 6). Le opere di Hegel indulgono spesso ad osservazioni piene di ironia e di scherno sul dover essere che non è, sull'ideale che non è reale, sulla ragione che si suppone impotente a realizzarsi nel mondo. La filosofia ha, secondo Hegel, il còmpito di considerare non ciò che deve essere, ma ciò che è « reale e presente » (*Ibid.*, § 38). Essa è come la nottola di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo e cioè arriva sempre troppo tardi, quando la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta (*Fil. del dir.*, Pref.). In altre parole alla filosofia non spetta altro còmpito che di riconoscere, giustificare ed esaltare come « razionalità assoluta » il fatto compiuto. Si tratta, in sostanza, di un rifiuto della filosofia a inserirsi nella realtà e a valere come forza modificatrice e direttiva della realtà stessa. Questo rifiuto fu proprio della filosofia romantica che volle, secondo l'espressione di Hegel stesso, « tenersi in pace con la realtà » e abdicò al còmpito che la filosofia dell'Illuminismo si era assunto di trasformare la realtà stessa.

L'atteggiamento di fronte al D. essere è pertanto una pietra di paragone delle filosofie contemporanee perchè rivela se esse si orientano secondo la tradizione illuministica, che è poi quella classica e rinascimentale, o secondo la tradizione romantica, che è quella ellenistica e medievale. Ma bisogna avvertire che non sempre l'importanza dominante attribuita alla nozione di D. essere è il segno del carattere classico-illuministico di una filosofia. La cosiddetta filosofia dei valori del secolo scorso, che ha tra i suoi rappresentanti principali Windelband e Rickert, ha fatto del dover essere il centro della sua speculazione; ma ha trasformato il D. essere stesso in una realtà *sui generis*, il *valore* (v.) o la coscienza di esso, considerata indipendente dalle sue manifestazioni empiriche; e perciò è stata in sostanza gravemente infedele alla nozione kantiana del dover essere da cui dichiarava di trarre ispirazione. In modo analogo, l'interpretazione che del D. essere dà Nicolai Hartmann equivale alla negazione di esso. Il D. essere, secondo Hartmann, non prescrive altro che il realizzarsi di ciò che può e deve necessariamente realizzarsi, in quanto nulla manca alle condizioni della sua realizzazione; ed è perciò la stessa possibilità *reale* che è già sempre un'effettualità, anche se non appare tale (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, pag. 266). Dall'altro lato la nozione del D. essere è stata posta a base del *positivismo giuridico* da Hans Kelsen. Dice Kelsen: « Il D. essere esprime il senso specifico nel quale il comportamento umano è determinato da una norma. Tutto quello che possiamo fare per descrivere tale senso è di dichiarare che esso differisce dal senso dal quale diciamo che un individuo si comporta effettivamente in una data maniera e che qualcosa accade o esiste effettivamente » (*General Theory of Law and State*, 1945, I, 1, C, a, 5; trad. ital., pag. 36). Kelsen tuttavia riconosce che la tensione tra norma ed esistenza non deve nè salire al di sopra di un certo massimo nè discendere al di sotto di un certo minimo: cioè la condotta effettiva non deve nè coincidere completamente nè essere completamente difforme dalla norma che la regola (*Ibid.*, Appendice, IV, B, c; pag. 444) (v. NORMA).

**DUALISMO** (ingl. *Dualism*; franc. *Dualisme*; ted. *Dualismus*). Il termine fu coniato nel sec. XVIII (compare, probabilmente per la prima volta, in THOMAS HYDE, *Historia religionis veterum Persarum*, 1700, cap. IX, pag. 164) per indicare la dottrina di Zoroastro che ammette due princìpi o divinità, uno del bene, l'altro del male in continua lotta tra loro. Bayle e Leibniz adoperano la parola nello stesso senso. Cristiano Wolff invece la volge ad un significato diverso, dicendo che « dualisti sono coloro che ammettono l'esistenza di sostanze materiali e di sostanze spirituali » (*Psychol. rat.*, § 39). Questo significato è rimasto il più comune e diffuso nella tradizione filosofica. Per esso, il fondatore del dualismo sarebbe Cartesio che per l'appunto ha riconosciuto l'esistenza di due specie diverse di sostanza, la corporea e la spirituale. La parola tuttavia è stata spesso estesa a indicare altre opposizioni reali che i filosofi hanno scoperto nell'universo: per es., quella aristotelica tra materia e forma, quella medievale tra esistenza ed essenza e quella, che è di tutti i tempi, tra apparenza e realtà. Arthur O. Lovejoy ha esaminato storicamente la rivolta contro il D. (*The Revolt Against Dualism*, 1930) insistendo sulla necessità di qualche forma di D. o almeno di « biforcazione dell'esperienza » che giustifichi la distinzione tra l'apparenza illusoria e la realtà (v. MONISMO).

**DUALITÀ** (lat. *Dualitas*; ingl. *Duality*; francese *Dualité*; ted. *Dualität*). Relazione che collega l'uno all'altro due oggetti qualsiasi in modo tale che l'uno può trasformarsi nell'altro mediante opportune operazioni. Così almeno questo concetto viene definito in geometria, dove si dicono duali due figure che si possono ottenere l'una dall'altra o la retta e il punto perchè tracciare una retta passando per un punto e segnare un punto su una

retta sono esse stesse operazioni duali. In filosofia la parola non ha un significato così preciso: indica in generale una coppia di termini tra cui intercede una relazione essenziale: per es., materia e forma, ecc.

**DUBBIO** (gr. ἀπορία; lat. *Dubium*; ingl. *Doubt*; franc. *Doute*; ted. *Zweifel*). Con questo termine vengono intese solitamente due cose diverse ma più o meno connesse: 1° uno stato soggettivo d'incertezza, cioè una credenza o un'opinione non sufficientemente determinata o l'esitazione a scegliere tra l'asserzione dell'affermazione e l'asserzione della negazione; 2° una situazione oggettiva di indeterminazione o la problematicità di una situazione cioè il suo carattere indeciso rispetto al suo possibile esito o alla sua possibile soluzione. Aristotele riconobbe per primo (almeno implicitamente) questa distinzione di significati quando negò che il dubbio potesse ridursi alla « equivalenza dei ragionamenti contrari » perchè tale equivalenza è piuttosto ciò che può *produrre* il dubbio. « Quando, egli disse, ragioniamo in entrambe le direzioni e tutti gli elementi del discorso ci sembrano svilupparsi con pari validità in ciascuno dei due sensi, allora siamo in D. su che cosa fare » (*Top.*, VI, 7, 145 b 15). La « equivalenza di ragionamenti opposti » è la situazione oggettiva di indeterminazione; il D. è l'incertezza soggettiva, l'incapacità di decisione che essa comporta. Questi due aspetti si ritrovano entrambi, in forma più o meno esplicita, nella storia della filosofia; ma con prevalenza dell'aspetto soggettivo che viene ritenuto proprio o costitutivo del dubbio. Così si rileva da una notazione di Sesto Empirico (*Ipot.*, *Pirr.*, I, 7) per il quale il D. è « l'esitazione ad affermare o negare » per quanto gli Scettici non neghino i buoni fondamenti oggettivi di questa esitazione. E pur non negandone il fondamento oggettivo, insiste sul carattere soggettivo del D. come ignoranza o deficienza d'informazione, S. Tommaso che pertanto non lo ritiene essenziale alla scelta volontaria (*S. Th.*, III, q. 18, a. 4). Apparentemente, il carattere soggettivo del D. prevale anche in Cartesio: l'andamento autobiografico della ricerca cartesiana sembra fare del D. una fase soggettiva della ricerca. Ma in realtà il D. cartesiano non è un elemento della storia privata di Cartesio ma la fase critica di quel tipo di sapere ch'era propria del tempo in cui Cartesio viveva e che, attraverso Cartesio, giunge a riconoscere la insufficienza o la labilità dei suoi fondamenti. È ciò che Cartesio stesso riconosceva: « Non concluderemo male dicendo che la fisica, l'astronomia, la medicina, e tutte le altre scienze che dipendono dalla considerazione delle cose composte sono dubbie ed incerte; ma che l'aritmetica, la geometria, e le altre scienze di questa natura, che trattano di cose assai semplici e generali, senza preoccuparsi se esistono o no nella natura, contengono qualcosa di certo e di indubitabile » (*Méd.*, I). Per quanto il D. possa essere esteso (mediante l'ipotesi d'un genio malefico che si diverta ad ingannare gli uomini) anche alle scienze matematiche, non c'è dubbio che esse per Cartesio si sottraggono, per motivi oggettivi, all'incertezza soggettiva e perciò consentono a Cartesio di ricavare proprio da esse le regole fondamentali del metodo (*Discours*, II). Il carattere oggettivo del D. è messo frequentemente in luce dalla filosofia contemporanea. Da un lato Husserl fa corrispondere al D., come stato soggettivo, un modo di darsi o di essere della cosa stessa (*Ideen*, I, § 103). Dall'altro lato, per Dewey, il D. ha la sua radice nella « situazione problematica » che stimola o determina la ricerca e che la ricerca stessa deve portare a un nuovo assestamento. « L'indagine, nel sistemare la relazione perturbata organismo-ambiente [che determina il D.] non si limita a rimuovere il D. ristabilendo la primitiva integrazione di buon adattamento. Essa provoca nuove condizioni ambientali che sono occasioni di nuovi problemi » (*Logic*, cap. 2; trad. ital., pag. 73).

Il valore del D. per la ricerca filosofica è stato ammesso da tutte le dottrine che vedono nella filosofia la ricerca e l'acquisto della verità, più che il possesso e la rivelazione di essa. Talvolta, anche, si è ritenuto che il D. portasse con sè o implicasse una certezza originaria superiore ad ogni dubbio. È quel movimento di pensiero che Cartesio ha diffuso nel mondo moderno e sul quale ha fondato l'evidenza propria della coscienza. Esso trova la sua origine in S. Agostino: « Chiunque sappia di dubitare sa la verità e di questa cosa che sa è certo: dunque, è certo della verità. Dunque chiunque dubita se la verità ci sia, ha in se stesso una verità, la verità di cui non può dubitare; giacchè nessun vero è vero senza la verità. Pertanto non occorre che dubiti della verità colui che potette una volta dubitare » (*De vera religione*, 39). E tutti ricordano il D. totale di Cartesio che mette capo al cogito: « Mentre rigettiamo così tutto ciò di cui possiamo dubitare e immaginiamo persino che sia falso, supponiamo facilmente che non ci sia affatto Dio nè cielo nè terra e che non abbiamo corpo; ma non siamo in grado di supporre che non esistiamo mentre dubitiamo della verità di tutte le cose; giacchè abbiamo tanta ripugnanza a concepire che ciò che pensa non esiste realmente mentre pensa che, nonostante tutte le più stravaganti supposizioni, non sapremmo impedirci di credere che questa conclusione *Penso, dunque sono* non sia vera e per conseguenza non sia la prima e più certa conclusione che si presenta a colui che conduce i suoi pensieri con ordine » (*Princ. Phil.*, I, 7). La cer-

tezza connessa col D. è la stessa certezza del *cogito* e va soggetta alle stesse obiezioni (v. Cogito).

La filosofia contemporanea, mentre ha insistito sull'aspetto oggettivo del D. e perciò anche sulla estensione di esso a tutte le situazioni che possono costituire il punto di partenza di una ricerca qualsiasi, tende a fare meno uso del D. « iperbolico » (come si chiamò il D. cartesiano) e a considerare il D. circoscritto ad una situazione o faccenda determinata. In altri termini, il D. non appare oggi come l'inizio assoluto o il primo principio della ricerca filosofica, ma piuttosto la condizione per la quale una situazione suscita o esige una ricerca.

**DUBBIO IPERBOLICO.** V. Dubbio.

**DUCTIO PER IMPOSSIBILE.** O anche: *per contradictoriam propositionem.* La riduzione all'assurdo di una tesi avversaria mediante la dimostrazione della contraddizione che essa implica. Essa assume la forma dei sillogismi *Baroco* (v.) e *Bocardo* (v.) (Jungius, *Logica*, III, 14; cfr. Arist., *An. Pr.*, I, 5, 27 a 36 sgg.).

**DURATA** (gr. αἰών; lat. *Aevum*; ingl. *Duration*; franc. *Durée*; ted. *Dauer*). Lo spazio di vita di una cosa o di un evento, cioè i limiti della sua esistenza nel tempo. Così definiva la D. Aristotele: « Il termine che abbraccia il tempo di ciascuna cosa vivente e fuori del quale nulla della cosa stessa naturalmente cade » (*De caelo*, I, 9, 279 a 23). La durata abbraccia dunque l'*intero* spazio di vita di una cosa; ma se la cosa di cui si tratta è il mondo, che abbraccia la totalità del tempo, la D. è l'*eternità* stessa nel senso di un indefinito permanere dell'esistenza nel tempo (*Ibid.*, I, 9, 279 a 25). Presso gli antichi, pertanto, il concetto di D. ha due significati, cioè: 1° i termini temporali che circoscrivono l'esistenza di una cosa qualsiasi; 2° l'indefinito prolungarsi del tempo, cioè l'eternità. Qui è considerato solo il primo di questi significati, giacchè l'altro è compreso sotto la voce *Eternità* (v.).

Cartesio distinse il tempo, come numero del movimento, dalla D. in generale e vide nel tempo soltanto « un certo modo di pensare questa D. e cioè di comprendere sotto una comune misura la D. di tutte le cose » (*Princ. Phil.*, I, 57). E Spinoza non fece che esprimere lo stesso concetto cartesiano definendo la D. « l'esistenza delle cose create, in quanto persevera nella sua realtà » (*Cogitata metaphysica*, I, 5) o come « la continuazione indefinita dell'esistere » (*Et.*, II, def. 5). Con Locke la nozione della D. viene invece spiegata sul fondamento dell'esperienza interna. La D. sarebbe la generalizzazione di questa esperienza, come l'estensione è una generalizzazione dell'esperienza della distanza ricavata dalla vista o dal tatto. « Noi, dice Locke, ricaviamo la nostra idea della successione o della D. dalla riflessione intorno al succedersi delle idee che vediamo comparire l'una dopo l'altra nel nostro spirito » (*Saggio*, II, 14, 4). Al che Leibniz osservava che « una serie di percezioni risveglia in noi l'idea della D., ma non la sostituisce. Le nostre percezioni non hanno mai una successione così costante e regolare da rispondere a quella del tempo, che è continuo, uniforme e semplice, come una linea retta ». Pertanto si può dire che « la D. si conosce attraverso il numero dei movimenti periodici uguali, di cui l'uno comincia quando l'altro finisce, per es., mediante il numero delle rivoluzioni della terra o degli astri » (*Nouv. Ess.*, II, 14, § 16, 22). In altri termini, per Leibniz la nozione di D. è legata a quella di misura del tempo e quest'ultima è legata con i movimenti periodici uniformi. E Kant esprimeva sostanzialmente lo stesso concetto di durata osservando che « solo per mezzo del permanente l'esistenza acquista nelle varie parti della serie temporale una quantità che si chiama durata » (*Critica R. Pura*, Anal. d. Princ., I Analogia). La D. è pertanto una quantità misurabile sul fondamento di una permanenza ed è perciò un attributo della sostanza in quanto è l'oggetto stesso che permane nel tempo (*Ibid.*). Dal che si vede che mentre gli antichi avevano ricondotto l'idea della D. a quella di eternità, i moderni l'hanno ricondotta invece a quella di tempo e identificata con essa.

Cerca di sottrarre la D. al tempo o almeno al tempo misurabile dalla scienza, Bergson, che finisce a sua volta per fare di essa una specie di eternità. Il tempo della scienza è, secondo Bergson, un tempo spazializzato, cioè ridotto alla successione di istanti identici. Il tempo reale o D. è il dato della coscienza spogliato di ogni sovrastruttura intellettuale o simbolica, o riconosciuto nella sua fluidità originaria. In questa fluidità non esistono stati di coscienza relativamente uniformi che si succedano gli uni agli altri come gl'istanti del tempo spazializzato della scienza. Esiste un'unica fluida corrente, dove non esistono tagli netti nè separazioni e nella quale tutto è ad ogni istante nuovo e tutto viene insieme conservato. « Il mio stato d'animo, dice Bergson, avanzando sulla via del tempo, si gonfia continuamente della D. che raccoglie: esso fa per così dire valanga con se stesso » (*Év. créatr.*, pag. 2). Il concetto di D. così inteso è il principio di tutta la filosofia di Bergson: è invocato come memoria, cioè come conservazione integrale, in *Matière et mémoire* per spiegare il rapporto fra anima e corpo (v. Anima); come slancio vitale nell'*Evoluzione creatrice* per spiegare l'evoluzione della vita e la sua divisione nelle due direzioni fondamentali dell'istinto

e dell'intelligenza: ancora come slancio vitale nelle *Deux sources de la morale et de la religion* per spiegare lo sviluppo delle società umane e il loro dirigersi verso una società mistica. Ed è infine l'oggetto proprio di quella *intuizione*, che è l'organo specifico della filosofia, destinata a cogliere la spiritualità come tale, al modo stesso in cui l'intelletto è destinato a cogliere la materia, cioè l'immobilità del meccanismo. Come si è detto, questa nozione di D., nonostante si presenti caratterizzata come mutamento incessante, è più vicina a quella di eternità che a quella di tempo: giacchè essa in realtà conserva tutto ed è tutto e non ha nulla fuori di sè, precisamente come l'*aión* di Aristotele.

# E

**E.** 1. Questa lettera nella Logica formale aristotelica viene usata come simbolo della proposizione universale negativa (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.21).

2. Nella logica modale tradizionale, la proposizione modale che afferma il modo e nega la proposizione: per es., « È possibile che non *p* » dove *p* è una proposizione qualsiasi (ARNAULD, *Log.*, II, 8).

3. Nella notazione di Lukasiewicz E è usato per indicare l'equivalenza delle proposizioni (A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91). G. P.-N. A.

**ECCEITÀ** (lat. *Haecceitas*; ingl. *Haecceity*; franc. *Heccéité*). Termine creato da Duns Scoto dall'aggettivo *haec*, con cui si indica una cosa particolare, per designare l'*individualità*: la quale consiste in una « ultima realtà dell'ente », che determina e « contrae » la natura comune (composta di materia e forma) ad una cosa particolare, *ad esse hanc rem*. Il principio è invocato da Duns Scoto per spiegare in che modo dalla « natura comune », che è indifferente sia all'universalità che all'individualità, si origina la cosa individuale. Il termine non ricorre nell'*Opus Oxoniense* che è il maggiore commentario di Duns Scoto alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Ricorre invece nei *Reportata parisiensia* (II, d. 12, q. 5, n. 1, 8, 13, 14); fu poi molto usato dalla scuola scotistica (v. INDIVIDUAZIONE).

**ECCETTUATIVA, PROPOSIZIONE** (francese *Proposition exceptive*). La Logica di Porto Reale chiamò così la proposizione « che afferma una cosa di tutto un soggetto salvo che di una parte di esso »: per es.: « Secondo gli Stoici, tutti gli uomini sono pazzi salvo i sapienti » (ARNAULD, *Logique*, II, 10, 2).

**ECCEZIONE** (ingl. *Exception*; franc. *Exception*; ted. *Ausnahme*). 1. Mentre si trova nell'antichità qualche traccia di un'etica dell'E., quale quella espressa da Callicle nel *Gorgia* e da Trasimaco nella *Repubblica* di Platone cioè di un'etica che non vale per « i più » (*oi polloi*), solo nella filosofia contemporanea il carattere della « eccezionalità » acquista un rilievo, oltre che morale o religioso, ontologico e metafisico. È un motivo che è stato introdotto da Kierkegaard e da Nietzsche; il primo dei quali ha insistito in *Timore e tremore* sul carattere di « E. giustificata » che l'eletto da Dio presenta nei confronti della legge morale (come è il caso di Abramo); e il secondo ha insistito sul carattere di eccezionalità del superuomo, cui la « volontà di potenza » conferisce nel mondo un destino che si sottrae a ogni regola. Jaspers ha a sua volta, tra gli esistenzialisti, insistito sulla « eccezionalità dell'esistenza » che è sempre individuata, singola, inconfondibile e perciò non può essere resa oggettiva e sottoposta a limiti o a norme (*Phil.*, II, 1932, pag. 360).

2. In significato logico v. QUANTIFICAZIONE DEL PREDICATO.

**ECLETTISMO** (gr. ἐκλεκτικὴ αἵρεσις; inglese *Eclecticism*; franc. *Éclectisme*; tedesco *Eklektizismus*). L'indirizzo filosofico che consiste nello scegliere dalle dottrine di differenti filosofi le tesi che più si apprezzano, senza curarsi troppo della coerenza di queste tesi fra di loro e della connessione di esse con i sistemi di origine. Il termine si trova in Diogene Laerzio (*Proem.*, 21) che lo riferisce ad un oscuro filosofo di Alessandria, Potamone; e fu adottato da Brucker (*Historia critica philosophiae*, II, pag. 193). Esso viene comunemente adoperato per indicare i seguenti indirizzi filosofici: 1° l'indirizzo seguito dalla scuola stoica a partire da Boeto di Sindone (morto nel 119 a. C.) dall'Accademia Platonica a partire da Filone di Arissa (sec. I a. C.) e dalla scuola aristotelica a partire da Andronico di Rodi (sec. I a. C.);

nonchè dai loro seguaci, primo fra tutti Cicerone. Il criterio di cui gli eclettici di questo indirizzo si servirono fu l'accordo comune degli uomini (*consensus gentium*); 2° lo spiritualismo romantico di Cousin che adottò egli stesso questo termine per indicare il suo *metodo* in quanto diretto a portare alla luce della coscienza le verità che sono in essa implicitamente contenute (*Du vrai, du beau et du bien*, 1853, Pref.).

**ECOLOGIA** (ingl. *Ecology*; franc. *Écologie*). Lo studio dei rapporti tra l'organismo vivente e il suo ambiente, che costituisce parte fondamentale della biologia; oppure lo studio dei rapporti tra l'uomo come persona e il suo ambiente sociale, che costituisce parte della sociologia. La parola è moderna ed è stata introdotta dagli anglosassoni.

**ECONOMIA** (gr. οἰκονομία; lat. *Oeconomia*; ingl. *Economy*; franc. *Économie*; ted. *Oekonomie*). L'ordine o la regolarità di una totalità qualsiasi, sia essa una casa, una città, uno Stato o il mondo. Nel Nuovo Testamento la parola è talora usata a indicare il piano provvidenziale (S. PAOLO, *Eph.*, I, 10). E Origene chiamò « E. » l'incarnazione del Verbo perchè essa ha provvidenzialmente restituito al mondo il suo ordine e la sua vera regola (*Contra Cels.*, II, 9).

Ma almeno per ciò che riguarda le totalità finite, l'ordine migliore è quello che realizza il massimo risultato col minimo sforzo: sicchè proprio la regola del minimo sforzo è stata intesa, nella storia della filosofia, come « principio dell'E. ». Tale principio, come regola metodologica, non va confuso col principio dell'*azione minima* (v.) che è, invece, in un primo tempo, un principio fisico e metafisico e in un secondo tempo una legge della meccanica. Si può dire che il principio dell'E. viene formulato per la prima volta da Ockham nel sec. XIV con le formule « *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* » e « *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* ». Di esso Ockham si servì costantemente per eliminare molte delle entità ammesse dalla scolastica tradizionale: per es., la *specie*, sensibile o intelligibile, come intermediaria della conoscenza (*In Sent.*, II, q. 14, P). Più tardi questo principio, col nome di *rasoio di Ockham* fu espresso con la formula « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* »: forma che si trova a partire dalla *Logica vetus et nova* (1654) di Clauberg. A questo principio fa riferimento Kant come espressione della esigenza di cercare nella natura (o meglio di realizzare nella conoscenza di essa) la massima unità e semplicità possibile. « Che una tale unità si trovi nella natura, dice Kant, i filosofi lo presuppongono nella nota regola della scuola, che i princìpi non sono da moltiplicare senza bisogno. Con questo si dice che la natura stessa delle cose dà materia alla razionalità e che l'apparente infinita diversità non deve trattenerci da supporre dietro di essa un'unità delle proprietà fondamentali, dalla quale la molteplicità possa essere ricavata per mezzo di molteplici determinazioni » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, libro II, sez. III, Dell'uso regolativo delle idee; *Crit. Giud.*, Intr., I).

La filosofia contemporanea ha molto insistito e tuttora insiste sull'importanza di questa regola metodologica. Hanno soprattutto contribuito a sottolineare questa importanza Avenarius (*Die Phil. als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses*, 1876) e Mach. « I metodi attraverso i quali il sapere viene costituito, ha detto quest'ultimo, sono di natura economica » (*Die Principien der Wärmenlehre*, 2ª ediz., 1900, pag. 39). È questo principio che, per es., presiede, secondo Mach, alla formazione dei concetti, i quali nascono dalla situazione di squilibrio tra il numero delle reazioni *biologicamente importanti*, che è assai limitato, e la varietà, pressocchè illimitata, delle cose esistenti. Il concetto, permettendo di classificare opportunamente tale varietà, consente di affrontarla nel modo più economico cioè con il minimo sforzo (*Erkenntniss und Irrtum*, 1905, cap. 8). Questa esigenza viene tutt'oggi riconosciuta valida nella costruzione delle ipotesi o teorie scientifiche (vedi TEORIA).

**ECONOMIA POLITICA** (ingl. *Political Economy, Economics*; franc. *Économie politique*; tedesco *Politische Ökonomie*). Come nome di una scienza particolare, il termine designa in generale la tecnica per affrontare le situazioni di *scarsezza*. Per situazioni di scarsezza s'intendono le situazioni nelle quali l'uomo, in presenza di scopi molteplici e dotati di importanza diversa, dispone, per conseguirli, di tempo e di mezzi limitati e capaci di usi alternativi. La tecnica per affrontare tali situazioni ha in vista la massima soddisfazione possibile che esse consentono; e le regole che costituiscono tale tecnica definiscono il *comportamento razionale* dell'uomo nelle situazioni di scarsezza. Tale comportamento è l'oggetto autentico dell'economia politica: la quale spesso rivendica a sè un carattere descrittivo perchè si situa di fronte ad esso come qualsiasi altra scienza di fronte al suo oggetto specifico (cfr. MENGER, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871; trad. ital., pag. 51-70; MISES, *Die Gemeinwirtschaft*, pag. 98 sgg.; FETTER, *Economic Principles*, 1915, cap. I; STRIGL, *Die ökonomischen Kategorien und die Organisation der Wirtschaft*, 1923, *passim*; ROBBINS, *An Essay on the Nat. and Significance of Ec. Sc.*, 1935, cap. 1). Si possono distinguere tre fasi dell'E. politica in corrispondenza dei tre diversi fondamenti che sono stati addotti a sostegno o guida della tecnica economica e

cioè: 1° Il comportamento razionale dell'uomo nelle situazioni di scarsezza è garantito da un ordine naturale che agisce automaticamente e che, purchè non sia disturbato, garantisce a ciascun uomo ed a tutti il massimo dell'utilità possibile. Chiameremo questa concezione la teoria dell'*ordine naturale*; 2° Non esiste un ordine naturale che garantisca il comportamento economico degli individui, ma esiste, e può essere determinata in ogni caso, una distribuzione dei mezzi economici che realizzi la massima soddisfazione degli individui interessati e costituisca perciò uno stato di equilibrio. Chiameremo questa seconda fase teoria dell'*equilibrio*; 3° Non ha senso cercar di determinare uno stato di equilibrio che non trova riscontro nella realtà economica. Il comportamento razionale dell'uomo nelle situazioni di scarsezza si può determinare solo a partire dalla condizione di ignoranza e fallibilità con cui egli accede a tali situazioni. Questa terza fase è appena all'inizio e si trova prospettata soltanto nella cosiddetta *Teoria dei giochi*. La indicheremo perciò con questo nome.

1° *Teoria dell'ordine naturale.* — Sulla base di questa teoria, l'E. è sorta e si è costituita nel mondo moderno. Per quanto infatti sin dall'antichità siano state raccolte ed espresse in forma di teoremi o leggi o consigli un buon numero di osservazioni sui fenomeni economici, l'E. politica è una scienza recente perchè ha avuto origine soltanto quando le uniformità riscontrabili nella sfera dei fenomeni economici ed esprimibili come « leggi » sono state considerate come esempi o casi di un ordine totale o complessivo di tali fenomeni. Questo è avvenuto nel sec. XVIII quando, con i Fisiocratici, si è riconosciuta l'esistenza di un « ordine naturale » nei fenomeni economici. La prima definizione dell'E. politica è stata quella di Dupont de Nemours, come « scienza dell'ordine naturale » e la dottrina di quest'ordine veniva illustrata nel *Tableau Économique* (1758) di Francesco Quesnay e nelle *Refléxions sur la formation et la distribution des richesses* (1776) di Turgot. Questa dottrina è analoga e corrispondente a quella del *giusnaturalismo* (v.): l'ordine naturale è un ordine *razionale*, perciò un ordine secondo il quale ogni individuo può raggiungere il massimo godimento possibile col minimo sforzo. Per questo suo carattere, l'ordine garantisce la coincidenza dell'interesse particolare con l'interesse generale sicchè « il mondo cammina da sè » e il desiderio del benessere comunica alla società una continua tendenza al miglioramento. Ma è chiaro che, se l'ordine naturale dei fenomeni economici è l'unico possibile, ogni tentativo di intervenire in esso per modificarlo è, oltrecchè inutile, dannoso, e che pertanto la massima fondamentale della politica economica dev'essere quella di lasciarlo camminare per suo conto. *Laisser faire, laisser passer*, è il motto che i Fisiocrati opposero a tutti gli inceppi che l'ordinamento in parte ancora medievale delle attività economiche e le stesse dottrine mercantilistiche, avevano moltiplicato. Adamo Smith non fece che accettare il principio fisiocratico in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), che si assume di solito come l'inizio della fase scientifica dell'economia. Esiste, secondo Adamo Smith, un ordine armonioso e benefico delle cose, che si manifesta ovunque la natura è abbandonata a se stessa. Le istituzioni umane hanno spesso alterato o turbato l'ordine naturale ma esso può ancora essere rintracciato al di sotto delle soprastrutture storiche che lo nascondono. Còmpito della scienza dev'essere quello di ritrovare le leggi determinanti di tale ordine e di prescrivere le vie mediante le quali esso può essere attuato integralmente nelle società umane. Aboliti i sistemi di preferenza o di restrizione, « il sistema semplice e facile della libertà naturale si stabilisce da sè ». Tale sistema comporta come unica regola la *libertà illimitata* dei soggetti economici. Difatti, in virtù di tale libertà, si lascia agire quella forza naturale, propria della natura umana, che con la sua azione costante in tutti gli uomini garantisce la realizzazione dell'ordine economico: la tendenza egoistica. Smith ritiene che gli uomini tendano ad agire, in tutte le circostanze, nel senso conforme al loro vero interesse e che così facendo realizzino non solo il loro bene privato ma anche il bene collettivo. L'ordine naturale agisce, in altri termini, come già avevano ritenuto i Fisiocrati, come un ordine provvidenziale: l'armonia fra l'interesse singolo e l'interesse pubblico è garantita in anticipo e Smith non ritiene possibile un contrasto fra i due interessi. Fu questo il principio classico del liberalismo economico, del quale Smith enuncia le esigenze fondamentali: la negazione di ogni còmpito economico dello Stato e il riconoscimento della concorrenza come la grande forza regolatrice dei valori economici. Le analisi successive degli economisti mostrarono, tuttavia, che non in tutti i suoi aspetti l'ordine economico cammina da sè e che non sempre l'azione delle forze che lo reggono riesce benefica. Nel *An Essay on the Principles of Population* (1798), Malthus faceva vedere che lo squilibrio che tende a verificarsi tra l'entità della popolazione e l'entità dei mezzi di sussistenza (le quali crescono in proporzioni molto diverse, la prima superando di gran lunga la seconda) non viene ristabilito se non a costo di gravissimi mali, come epidemie, guerre e flagelli sociali. E Ricardo nei suoi *Principles of Political Economy* (1817) metteva in luce alcuni contrasti essenziali tra l'interesse generale e l'interesse privato. Così il fenomeno della rendita

fondiaria mostra che il proprietario terriero è interessato alla crescita rapida dei bisogni e a tenere alti i costi dei prodotti agricoli (condizioni che elevano la rendita fondiaria): sicchè ciò che giova a lui impoverisce gli altri cittadini. L'analisi del salario operaio faceva vedere chiaramente l'antagonismo tra il salario e il profitto, per cui l'uno non può crescere che a spese dell'altro. Nella stessa linea sono le critiche del Sismondi nei suoi *Nouveaux Principes d'Économie politique* (1819). E si spiega il sorgere delle prime dottrine socialistiche le quali, pur riconoscendo la realtà dell'ordine economico, pretendono intervenire su di esso e indirizzarlo a un esito migliore. Così St.-Simon (*L'Industrie*, 1817; *L'Organisateur*, 1819-20) delineava i princìpi di un ordine economico ideale, fondato sull'industrialismo ma privo dei difetti propri dell'ordine naturale. Nella società nuova, organizzata secondo questo ideale, non dovranno esserci classi ma solo lavoratori; e ogni nazione diverrà un'unica associazione produttiva avente il solo scopo di raggiungere, attraverso pacifici lavori, la massima prosperità. Altri socialisti come Owen, Fourier, Blanc, si distinguono da St.-Simon in quanto preconizzano una organizzazione sociale nella quale gli individui, riuniti in gruppi autonomi (l'*associazione cooperativa* di Owen, il *falansterio* di Fourier, l'*officina sociale* di Blanc) conservino una certa indipendenza e non smarriscano il potere di iniziativa come accade nell'unica associazione di cui parla St.-Simon. Ma l'attacco contro il fondamento stesso dell'ordine liberale, cioè contro la proprietà privata dei mezzi di produzione, venne condotto da Proudhon. Nello scritto *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) Proudhon affermava che « la proprietà è un furto »: non nel senso che essa sia in origine il frutto di una appropriazione violenta, ma in quanto dà a chi la detiene il diritto di godere e di disporre a proprio talento del frutto del lavoro e della capacità altrui. Tuttavia la dottrina dell'ordine naturale trovava proprio verso la metà dell'800 le sue due massime espressioni in Bastiat e Stuart Mill. Il primo la interpretava in senso *finalistico* ritenendo che l'ordine naturale è organizzato in vista della perfetta autonomia sociale e riaffermando così il principio della essenziale bontà delle forze che agiscono nell'ordine stesso (*Harmonies économiques*, 1849). Il secondo nei *Principles of Political Economy* (1848) affermava il carattere *meccanico* dell'ordine naturale e vedeva la garanzia della meccanicità di quest'ordine nella natura della forza che lo produce: la tendenza al benessere individuale. Pertanto le leggi dell'E. e in particolare le leggi della *produzione* dei beni, conservano un carattere di necessità; e nei confronti di esse l'unico atteggiamento possibile da parte dello Stato è il *laisser faire*. Difatti, tutto ciò che è prodotto dall'uomo deve ubbidire alle condizioni imposte dalla natura. Sia che l'uomo lo voglia o no, i prodotti che egli crea saranno *limitati* dalla somma dei prodotti accumulati anteriormente (il *capitale*) e, data questa somma, saranno proporzionali all'energia e all'abilità dell'uomo, alla perfezione delle macchine impiegate e all'uso giudizioso della divisione del lavoro (legge del capitale). Che l'uomo lo voglia o no, una quantità doppia di lavoro non produrrà, sullo stesso terreno, una quantità doppia di prodotti (legge dei compensi decrescenti). Invece la *distribuzione* della ricchezza è un'istituzione esclusivamente umana, che dipende dalle leggi e dai costumi civili, che variano in diversi tempi e in diversi paesi e possono variare ogni qualvolta gli uomini lo vogliano. Stuart Mill perciò, come tutta la corrente dell'*utilitarismo* (v.), è partigiano di riforme anche radicali in questo campo purchè siano riforme dirette a unire il massimo della libertà individuale con la maggiore giustizia nella distribuzione delle ricchezze naturali. Questo riconoscimento di Stuart Mill — che la distribuzione della ricchezza non è determinata necessariamente dal meccanismo dell'ordine economico — è già un'infrazione grave al principio dell'ordine meccanico. Tuttavia questo principio, e la concezione dell'E. politica che su di esso si fonda, resistette ai due massicci attacchi che furono sferrati contro l'E. classica, nella seconda metà dell'800, dalla *scuola storica* e dal *marxismo*. La prima che fu fondata da Guglielmo Roscher (*Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswissenschaft nach geschichtlicher Methode*, 1843) partiva dal principio che l'ordine naturale non è un meccanismo ma un *organismo* che porta in sè una legge di successione per la quale passa attraverso gradi diversi di sviluppo. La scienza economica deve pertanto tener conto di questo sviluppo: dev'essere la descrizione della natura economica e dei bisogni di un popolo cioè « l'anatomia e la fisiologia dell'ordine economico ». La scuola storica, che è il riflesso più importante del romanticismo nel dominio dell'E., ha talvolta accentuato (soprattutto per opera di Hildebrand) la diversità degli organismi economici nazionali, negando che l'E. classica avesse scoperto le leggi economiche naturali valide in ogni tempo e paese. Tuttavia nella storia stessa degli organismi economici la scuola cercò per l'appunto di rintracciare l'ordine unico o, come diceva un altro rappresentante di essa, Carlo Knies, « l'unica legge generale dello sviluppo dell'umanità », che determina la storia delle singole nazioni. Se quindi il concetto di organismo permetteva di accentuare alcuni caratteri che il concetto di meccanismo lasciava in ombra — lo sviluppo e l'individualità storica dei sistemi economici — ed accentuava pertanto la difficoltà di

raggiungere la delineazione di un ordine economico universale, l'esigenza di quest'ordine e la scoperta di esso rimaneva anche per la scuola storica il fondamento dell'E. politica. Rimase come tale anche per quello che, da un certo punto di vista, è il capovolgimento dell'E. classica cioè per il marxismo. E difatti il passaggio, che Marx prevedeva come inevitabile e necessario, dalla società capitalistica alla società comunistica sarebbe prodotto proprio dal funzionamento del meccanismo economico: la sua necessità è quella stessa delle leggi di questo meccanismo. Come il capitale (nel senso esatto della parola, cioè come mezzo di procurarsi un *plus-valore* col *plus-lavoro* operaio) è nato con la distruzione dell'artigianato e del lavoro libero, che ha costretto le grandi masse proletarie a vendere la *forza di lavoro* determinando la concentrazione e la potenza del capitale; così, questo stesso processo di concentrazione e di rafforzamento del capitale, condotto al limite, si trasformerà nella sua negazione. La concentrazione industriale infatti distaccherà sempre più il proprietario dall'azienda e farà sì che l'azienda, quindi la direzione, l'iniziativa e il lavoro saranno completamente nelle mani, non dei proprietari, ma di lavoratori salariati. In tal modo la funzione sociale della classe capitalistica sarà venuta meno e l'espropriazione di essa potrà farsi senza che l'organismo produttivo ne risenta minimamente. Parallelamente, il proletariato sarà addestrato, dalla stessa organizzazione delle grandi aziende, alla loro gestione e direzione e quindi pronto ad assumerne in pieno la proprietà. In tal modo la socializzazione dei mezzi di produzione, il loro trapasso dalla classe capitalistica alla classe operaia avverrà con la fatalità che presiede alle metamorfosi della natura (*Das Kapital*, 1867, I, 24, § 7).

Il carattere meccanico dell'ordine naturale sembrò, in un primo tempo, confermato dall'introduzione del linguaggio matematico nella scienza economica: introduzione che fu effettuata da Agostino Cournot nelle sue *Recherches sur les principes mathématiques de la Théorie des richesses* (1838) ma che solo alcuni decenni più tardi divenne, per opera di Jevons e di Walras, definitiva e feconda. La veste matematica dell'E. politica sottolineava l'analogia di essa con la fisica, sulla quale insisteva, tra i primi, lo stesso Jevons. « La teoria economica, egli diceva, presenta una stretta analogia con la scienza della meccanica statica; le leggi dello scambio appaiono simili alle leggi di equilibrio di una leva, quali sono determinate dal principio delle velocità virtuali. La natura della ricchezza e del valore appare chiarita ove si considerino importi infinitamente piccoli di piacere e di pena, proprio come la teoria della statica è stata basata sull'eguaglianza di importi di energia infinitamente piccoli. Branche dinamiche della scienza dell'E. possono prestarsi, credo, a svolgimenti loro propri » (*The Theory of Political Economy*, 1871, Pref. alla 1ª ediz.). Ma con Jevons e con Walras siamo già nell'àmbito di una diversa impostazione della teoria economica.

2° *Teoria dell'equilibrio.* — Questa teoria, che costituisce la seconda concezione fondamentale dell'E. politica, consiste nel ritenere che oggetto di questa scienza sia la determinazione della migliore combinazione possibile degli elementi economici: combinazione che, appunto per essere la migliore, si mantiene indefinitamente, se non è alterata da qualche causa, o tende a ristabilirsi se viene alterata, ed è perciò uno *stato di equilibrio* (cfr. Pareto, *Man. di E. pol.*, III, § 22). Ora la migliore combinazione possibile non è l'unica possibile, ma una fra tante. I presupposti di questa teoria sono pertanto due: *a*) il riconoscimento di possibilità o alternative diverse nella realtà economica; *b*) l'affermazione che, tra le varie alternative possibili, una sola è quella più conveniente cioè quella economica; e che quest'ultima è necessariamente determinata dalle leggi economiche.

Il presupposto *a*) esprime la svolta decisiva che l'E. politica ha subito intorno al 1870 per l'abbandono di uno dei capisaldi della teoria classica cioè della dottrina del valore-lavoro. La teoria classica, imperniata sul principio che esiste un ordine economico naturale e necessario, non lasciava alcuna alternativa alla scelta degli individui: anzi, propriamente parlando, non riconosceva alcuna possibilità di scelta. Gli individui infatti non possono che seguire il loro istinto economico; e l'ordine economico è l'effetto naturale e inevitabile di tale istinto. In un ordine siffatto il fondamento dei rapporti economici, degli scambi, cioè il *valore*, dev'essere altrettanto naturale e necessario che l'ordine stesso: perciò l'E. classica, da Smith a Marx, vede l'origine o il principio del valore nel *lavoro*. Il lavoro, come notava Marx (*Kap.*, I, 1, § 1), rende possibile una misura esatta del valore perchè è esso stesso esattamente misurabile nella sua durata temporale. Questo era, s'intende, il *valore di scambio*: giacchè il *valore d'uso* era stato altrettanto costantemente identificato con l'utilità cioè con la capacità di un oggetto di soddisfare un bisogno. Questa teoria del valore si era urtata contro varie difficoltà; ma solo ad opera di Jevons, Menger, e Walras essa fu soppiantata da una nuova dottrina che è quella dell'*utilità marginale*. La caratteristica di questa teoria è che per essa il valore è « l'importanza che noi attribuiamo a determinati beni concreti o quantità di beni per il fatto che sappiamo che la soddisfazione dei nostri bisogni dipende dalla possibilità di disporre di quei beni » (Menger, *Grund-*

*sätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871). Il valore nasce pertanto dalla limitazione dei beni rispetto ai bisogni e solo questa limitazione conferisce ai beni il loro carattere economico. I beni che sono in quantità illimitata (per es., l'aria) non hanno valore economico giacchè la disponibilità di una frazione di tali beni non ha alcuna utilità. Con queste considerazioni viene stabilita la condizione fondamentale per l'esistenza del valore economico: cioè la *rarità* o *scarsità* dei beni disponibili. E si stabilisce altresì un rapporto tra scarsezza e valore per il quale, a misura che si accresce il numero delle frazioni disponibili di una merce, il valore di ogni singola frazione della merce stessa diminuisce. In questo senso il valore di una merce consiste in quello che Jevons chiamava « grado finale d'utilità » (*Theory of Political Economy*, 1871, cap. 3), Walras « rarità » (*Elements of Pure Political Economy*, 1874; trad. ital., pag. 103) e Marshall chiamerà « utilità marginale » (*Principles of E.*, 1890): cioè nell'utilità dell'ultima frazione della merce che appaga un bisogno. Walras definiva in termini matematici l'utilità marginale come « la derivata dell'utilità effettiva in rapporto alla quantità posseduta » (*Elements*, trad. cit., pag. 103); e Pareto nel suo *Corso di E. politica* (1896, § 26) dava allo stesso concetto il nome di « ofelimità elementare ». I presupposti di questa teoria venivano chiaramente enunciati dallo stesso Menger nelle sue *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere* (1883), che fu una critica decisiva della scuola storica dell'economia. Menger osservò che il punto di partenza e il punto di arrivo di ogni attività economica sono rigorosamente determinati dalla situazione economica attuale. Difatti i *bisogni* immediati di qualsiasi soggetto economico sono determinati dalla sua natura e dalla evoluzione che essa ha subito; i *beni* che quel soggetto ha a sua disponibilità sono egualmente determinati dalla situazione economica. Tra questi due poli si svolge l'attività economica dell'individuo. Ora per quanto siano dati i punti di partenza e di arrivo dell'attività economica, non per questo è rigorosamente determinato *a priori* il cammino che nella realtà deve seguire l'individuo per arrivare alla soddisfazione dei bisogni. « L'arbitrio, infatti, l'errore ed altre cause possono far sì, come di fatto fanno, che l'uomo abbia la libertà di seguire diverse strade. È tuttavia certo che, date quelle premesse, una sola è la via più conveniente » (*Ibid.*, App. 6). Pertanto se in qualunque E. sono possibili innumerevoli direzioni dell'attività del soggetto economico, *una sola* è la direzione più conveniente, ossia quella economica; e questa sola è rigorosamente determinabile. All'indirizzo « realistico » proprio della scuola storica che, prendendo a oggetto di considerazione « i fenomeni reali dell'E. umana » non poteva mai pervenire a « leggi esatte », Menger contrappone l'indirizzo « esatto » che « esamina i fenomeni dell'economicità, fenomeni che sono rigorosamente determinati e così arriva a stabilire non le leggi esatte dei fenomeni reali, che in parte sono affatto aneconomici, ma sì le leggi esatte della economicità » (*Ibid.*). L'E. esatta di cui parlava Menger fu chiamata « E. pura » da Walras, nonchè da Maffeo Pantaleoni (*Principi di E. pura*, 1889) e da Vilfredo Pareto. Quest'ultimo, come già Menger, insiste sulla necessità di effettuare determinate astrazioni per rendere possibile la scienza economica: astrazioni che sono della stessa natura di quelle effettuate dalle altre scienze. « Non conosciamo, dice Pareto, e non conosceremo mai, alcun fenomeno concreto in tutti i suoi particolari; possiamo soltanto conoscere dei fenomeni ideali che si avvicinano sempre più al fenomeno concreto » (*Corso*, § 35). Come l'astronomia limita le proprie ricerche alla forma generica della terra, la geografia fornisce una seconda approssimazione e la topografia una terza, ma nessuna descrizione della terra giungerà a tener conto dei minuti dettagli, così « l'E. pura ci indica la forma generale del fenomeno; l'E. applicata fornisce una seconda approssimazione indicando i perturbamenti prodotti da cause che erano state trascurate nella prima approssimazione, ma nessuna teoria perverrà mai a dirci come sarà regolata la vita economica di ciascun singolo individuo » (*Ibid.*, § 35). Per conseguenza bisogna distinguere i « fenomeni principali » dai « fenomeni secondari »; e non bisogna confondere « lo stato di equilibrio con lo stato di transizione che fa passare da un equilibrio all'altro » (*Ibid.*, § 36). In tal modo lo *stato di equilibrio* diventa il vero e proprio oggetto della scienza economica. Questa si suppone diretta a determinare, in ogni caso, l'*optimum* della situazione economica. Si sono talora distinti due metodi fondamentali della teoria economica dell'equilibrio: quello geometrico, o metodo di Marshall, degli equilibri *parziali*; quello algebrico, o metodo di Losanna, dell'equilibrio *generale* (cfr. U. Ricci, *Giornale degli economisti*, 1906). Ma sia gli equilibri parziali sia l'equilibrio generale costituiscono costruzioni ideali o soluzioni limiti di problemi, i cui dati sono bensì attinti dall'esperienza ma che nel loro complesso non riproducono se non in forma idealizzata e rettificata l'andamento dei fenomeni empirici. Sotto questo punto di vista, Menger aveva espresso con tutta chiarezza il presupposto fondamentale della teorica dell'equilibrio quando aveva osservato: « Premessa della regolarità dei fenomeni economici, e quindi di una E. teorica, non è soltanto il dogma di un interesse individuale

sempre identico, ma anche quello della infallibilità e della onniscienza dell'uomo in fatto di cose economiche » (*Methode*, I, cap. 7). Come teoria dell'equilibrio, cioè come determinazione, mediante leggi necessarie, dell'*optimum* economico, l'E. politica deve dunque presupporre l'*infallibilità* e l'*onniscienza* del soggetto economico.

Si rivela a questo punto chiara l'analogia tra questa fase della scienza economica e la meccanica classica (cioè anteriore alla rivoluzione einsteiniana). Questa presupponeva l'esistenza di un ordine necessario della natura, determinato da leggi immutabili, e con essa l'esistenza di un soggetto fisico, infallibile ed onnisciente, che potesse procurarsi tutte le informazioni possibili intorno a quest'ordine senza minimamente interferire in esso. L'E. dell'equilibrio presuppone analogamente l'esistenza di un equilibrio economico, determinato da leggi necessarie, e con esso l'esistenza di un soggetto economico, infallibile ed onnisciente, capace di procurarsi tutte le informazioni possibili intorno a questo equilibrio senza interferire su di esso. Ma, esattamente come è avvenuto per la fisica, questi presupposti si sono urtati in difficoltà di ordine empirico. I risultati raggiunti dalla teoria dell'equilibrio si sono dimostrati spesso in contrasto con la realtà economica o, nella migliore ipotesi, applicabili soltanto a casi-limite molto circoscritti. La teoria dell'equilibrio ha vantato la sua « purezza » o « esattezza », il suo « rigore » e la « necessità » delle sue conclusioni; ma si è parallelamente dimostrata incapace di descrivere i fenomeni economici più complicati e di prevederli con sufficiente approssimazione. Questa è una situazione paradossale in un'epoca come la nostra nella quale si misura la validità della scienza dalla sua capacità di previsione, che è poi la capacità di agire nel corrispondente campo di fenomeni.

3° *Teoria dei giochi.* — Il primo assalto alla teoria classica dell'equilibrio fu portato da Keynes. Nel 1936 questi scriveva: « Sebbene la dottrina classica in se stessa non sia mai stata posta in dubbio da economisti ortodossi fino ai tempi recenti, la sua palese incapacità agli effetti della previsione scientifica ha gravemente danneggiato col passar del tempo il prestigio dei suoi seguaci. Poichè gli economisti di professione, dopo Malthus, sono rimasti impassibili di fronte al difetto di corrispondenza fra i risultati della loro teoria e i fatti della osservazione; sconcordanza che l'uomo comune non ha mancato di osservare, e che ha provocato da parte sua una riluttanza crescente a concedere agli economisti lo stesso rispetto che è manifestato verso altre categorie di scienziati, i cui risultati teorici sono confermati dall'osservazione quando vengono applicati ai fatti ». In particolare, rispetto al problema dell'occupazione, Keynes osservava che « la teoria classica rappresenta il modo nel quale vorremmo che la nostra E. si comportasse ma che essa in realtà ignora le difficoltà reali ed è incapace di affrontarle » (*The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, cap. 3, § 3). Keynes stesso tuttavia, utilizzava ampiamente i procedimenti della teoria classica, ch'egli riteneva verificabili in determinate condizioni (*Ibid.*, cap. 24, § 3). E in realtà soltanto negli ultimi anni si è venuto delineando, nel campo dell'E., un nuovo indirizzo che abbandona decisamente il presupposto della teoria dell'equilibrio: l'infallibilità e l'onniscienza del soggetto economico. La cosiddetta « teoria dei giochi » parte infatti dal presupposto che l'individuo *non* controlli tutte le variabili da cui dipende il risultato del suo comportamento. Egli infatti non si trova mai nella stessa condizione di Robinson Crusoè che conosce perfettamente i suoi bisogni e gli elementi che devono servire a soddisfarli e perciò controlla tutto ciò da cui dipende la sua utilità totale. Nella realtà economica la situazione è completamente diversa, perchè in essa vari individui sono in rapporto l'uno con l'altro e l'esito del comportamento di ciascuno di essi dipende da variabili diverse di cui egli controlla solo una parte, mentre le altre dipendono da altri individui. L'esito generale però dipende contemporaneamente da *tutte* le variabili. Ora « questa situazione, nota Morgenstern, non può essere in alcun modo definita come un problema di massima, quali che siano le limitazioni e le condizioni accessorie alle quali si possa pensare. Ci si trova qui di fronte ad una situazione logico-matematica, che la matematica non aveva sinora saputo rappresentare in alcun modo, per non parlare poi dell'E. teoretica. Essa non ha nulla in comune con il calcolo delle variazioni, con la teoria delle funzioni, ecc., ma costituisce una novità di natura effettivamente concettuale. Occorre quindi esaminare se può essere risolto il problema di come si dovrebbe comportare un individuo o un'impresa, affinchè il loro comportamento possa essere considerato ' razionale '. La parola ' razionale ' non ha per ora alcun significato in questa costruzione; lo potrà avere soltanto se troverà una teoria che possa essere impiegata in tutte queste situazioni economiche » (« Teoria dei giochi », in *L'industria*, 1951, pag. 319). Stante questa situazione, la teoria dei giochi rigetta ogni analogia con i sistemi fisici perchè ritiene che nella fisica non c'è nulla che corrisponda alle situazioni tipicamente economiche; e per elaborare i suoi procedimenti di calcolo si avvale di un modello completamente diverso cioè dei giochi di strategia. In questi giochi, la vincita del singolo dipende, oltre che dalle sue mosse. da quelle degli altri e da

una componente casuale. Ogni giocatore ha la scelta tra varie strategie, cioè tra vari modi nei quali può giocare la sua partita. Diremo che egli si comporta «razionalmente» quando sceglie fra tutte la strategia «ottima». La determinazione di questa strategia avviene attraverso speciali procedimenti matematici a fondamento statistico (NEUMANN e MORGENSTERN, *Theory of Games and Economic Behavior*, 1944). Questi procedimenti esigono pertanto un complesso di osservazioni economiche oltremodo ricco, sulla cui base possono essere effettuate generalizzazioni induttive. Comunque si giudichi dei particolari tecnici di questa dottrina, è certo che essa rappresenta, nell'economia contemporanea, la prima rottura decisiva coi presupposti dogmatici della teoria dell'equilibrio e l'avviamento verso la determinazione di una tecnica del comportamento razionale nelle situazioni di scarsezza, che consenta la previsione dei comportamenti effettivi.

**ECONOMICA** (ingl. *Economics*; franc. *Èconomique*; ted. *Ökonomik*). 1. Con questo nome molti autori contemporanei designano la scienza dell'economia: il nome evita infatti l'ambiguità del termine economia che può indicare tanto la scienza quanto il suo oggetto.

2. Così Croce ha chiamato quella parte della filosofia della pratica che ha per oggetto le azioni utilitarie ed economiche tra le quali Croce colloca non solo le azioni dette comunemente tali, ma anche il diritto, la politica, la scienza, ecc. (*Filosofia della pratica. E. ed Etica*, 1909). Ma questa accezione del termine non ha avuto fortuna (v. ECONOMIA).

**ECPIROSI.** V. CONFLAGRAZIONE.

**ECTESI** (gr. ἔκθεσις; franc. *Ecthèse*; ted. *Ekthesis*). Esposizione del significato di un termine (ARIST., *An. Pr.*, I, 34, 48 a 25), o esibizione di un esempio (*Ibid.*, I, 6, 28 b 14; CRISIPPO, in *Stoic. Fragm.*, II, 7). Leibniz chiamò con questo termine l'enunciato di un teorema geometrico e il tracciato della figura, che preparano la dimostrazione (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 3).

**ECTIPO** (ingl. *Ectype*; franc. *Ectype*; tedesco *Ektypus*). Termine introdotto dai Platonici di Cambridge per indicare la natura in quanto diversa e dipendente da Dio e in quanto principio dell'ordine e della regolarità del mondo. Poichè Dio non fa direttamente tutto e poichè dall'altro lato nulla avviene a caso, ci deve essere un principio (*Plastic Nature, Nature, Spiritus naturae*) che eseguisca quella parte della provvidenza divina che si riferisce alla regolarità dei fenomeni. «La natura, dice Cudworth, non è l'*Archetipo* dell'arte divina ma solo l'*E.*, e l'impronta o la firma vivente della divina saggezza che attraverso di essa agisce esattamente secondo il suo archetipo e pure non comprende affatto la ragione di quello che fa» (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 3). Nello stesso significato la parola fu adoperata da Berkeley: «Io riconosco un duplice stato di cose, l'uno *E.* e naturale, l'altro *archetipo* ed eterno. Il primo fu creato nel tempo; il secondo esisteva nell'eternità nello spirito di Dio» (*Dial. between Hylas and Philonous*, ed. Jessop, III, pag. 254). E Kant distingue un intelletto archetipo, che è quello divino, che crea gli oggetti pensandoli, dall'intelletto E. che è quello umano o finito, e non creativo, ma discorsivo (*Crit. del Giudizio*, II, § 77).

**EDENTULI.** V. PURPUREA.

**EDONISMO** (ingl. *Hedonism*; franc. *Hédonisme*; ted. *Hedonismus*). Termine con il quale si indica sia la ricerca indiscriminata del piacere sia la dottrina filosofica che considera il piacere come l'unico bene possibile e quindi come il fondamento della vita morale. Questa dottrina fu sostenuta da una delle scuole socratiche, quella Cirenaica fondata da Aristippo; e ripresa poi da Epicuro secondo il quale «il piacere è il principio e il fine della vita beata» (DIOG. L., X, 129). L'E. si distingue dall'utilitarismo del sec. XVIII perchè quest'ultimo pone il bene, non nel piacere individuale, ma nel piacere del «massimo numero possibile di persone» cioè nell'utilità sociale.

**EDUCAZIONE** (gr. παιδεία; lat. *Educatio*; ingl. *Education*; franc. *Éducation*; ted. *Erziehung*). In generale, s'intende con questo termine la trasmissione e l'apprendimento delle tecniche *culturali* cioè di quelle tecniche di uso, di produzione, di comportamento, mediante le quali un gruppo di uomini è in grado di appagare i suoi bisogni, di proteggersi contro l'ostilità dell'ambiente fisico e biologico e di lavorare e vivere insieme in una forma più o meno ordinata e pacifica. Poichè l'insieme di queste tecniche si chiama cultura (vedi CULTURA, 2), una società umana non può sopravvivere se la sua cultura non viene trasmessa da generazione a generazione; e le modalità o le forme in cui questa trasmissione viene effettuata o garantita si chiama educazione. Questo è il concetto generalizzato dell'E., concetto reso indispensabile dalla considerazione del fenomeno non solo nelle società cosiddette civili ma anche nelle società primitive o primarie. Tra questi due tipi di società, tuttavia, c'è, rispetto alla forma dell'E., una differenza non già di sviluppo o di grado (come comunemente si crede) ma di atteggiamento o di orientamento. La società primitiva è caratterizzata dal fatto che in essa l'E. è diretta a garantire la *immutabilità* delle tecniche di cui dispone; perciò tende a riconoscere a tali tecniche un carattere *sacro* che consente di interdire come empia ogni innovazione o correzione. Una società civile è so-

prattutto attrezzata per affrontare situazioni nuove o in mutamento, perciò tende a rendere flessibili e correggibili le tecniche di cui dispone e ad affidare all'E. il còmpito, non soltanto di trasmetterle, ma anche di correggerle e perfezionarle. Senza dubbio, questi due orientamenti non si trovano mai allo stato puro: non esistono società assolutamente primitive che non consentano, sia pure surrettiziamente, una correzione o una lenta modifica delle loro tecniche; come non esistono società assolutamente civili che consentono la rapida e incessante correzione delle tecniche più delicate: che non sono quelle per l'uso e la produzione degli oggetti ma quelle che regolano la condotta degli individui e i loro comportamenti reciproci.

Si possono pertanto distinguere due forme fondamentali dell'E.: 1° quella che si propone semplicemente di trasmettere le tecniche di lavoro e di comportamento che sono già in possesso del gruppo sociale e di garantire la loro relativa immutabilità; 2° quella che si propone, attraverso la trasmissione delle tecniche già in possesso della società, di formare negli individui la capacità di correggere e perfezionare le tecniche stesse.

1° Il primo concetto di E. è, come si è detto, quello messo in opera dalle società primitive e anche, parzialmente, nelle società secondarie, soprattutto nei riguardi dell'E. morale e religiosa. Esso consiste nella trasmissione pura e semplice delle tecniche ritenute valide e nella contemporanea trasmissione della credenza nel carattere sacro, perciò immutabile, di queste tecniche. Nella tradizione pedagogica dell'Occidente questo concetto dell'E., per motivi ovvi, è stato poche volte formulato e difeso. Tra coloro che l'hanno difeso con maggiore decisione e nettezza c'è Hegel: « Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello Spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure già deposte dallo Spirito... Dal punto di vista dell'individuo, la sua formazione consiste nella conquista di ciò che egli trova davanti a sè, consiste nel consumare la sua natura inorganica e nell'appropriarsela » (*Phänomen. des Geistes*, Pref., II, 3). Hegel ipostatizza qui come « Spirito universale », il sistema culturale della società civile; ma il suo concetto dell'E. è quello proprio della società primitiva.

2° Il secondo concetto dell'E. è quello secondo il quale la trasmissione delle tecniche già acquisite ha soprattutto lo scopo di render possibile, attraverso l'iniziativa degli individui, il perfezionamento di tali tecniche. Da questo punto di vista l'E. è definita non dal punto di vista della società, ma dal punto di vista dell'individuo: la *formazione* (v.) dell'individuo, la sua *cultura*, divengono il *fine* dell'educazione. La definizione dell'E. nella tradizione pedagogica dell'Occidente obbedisce interamente a questa esigenza. L'E. è definita come la *formazione* dell'uomo, la *maturazione* dell'individuo, il raggiungimento della sua *forma* compiuta o perfetta, ecc.: pertanto come il passaggio graduale, simile a quello di una pianta, ma libero, dalla potenza all'atto di questa forma compiuta. Questi concetti ritornano con tale uniformità nella tradizione pedagogica da non offrire alcuna novità dal punto di vista filosofico. L'E. è, da questo punto di vista, *cultura* nel secondo dei due significati fondamentali del termine; ed i problemi generali relativi possono essere considerati sotto questa voce.

**EDUZIONE** (lat. *Eductio*; ingl. *Eduction*; francese *Éduction*; ted. *Eduction*). Termine usato nella scolastica per indicare il venir fuori della forma dalla materia, cioè il passaggio dalla potenza all'atto (S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 90, a. 2). Leibniz adopera il termine nello stesso senso (*Théod.*, I, § 88).

**EFETTICO** (gr. ἐφεκτικός). Colui che pratica la sospensione del giudizio cioè lo scettico pirroniano (v. Epoché; Scetticismo).

**EFFETTIVITÀ** (ingl. *Facticity*; franc. *Facticité*; ted. *Faktizität*). Secondo Heidegger, il carattere per cui l'esistenza è *gettata* nel mondo cioè abbandonata tra i fatti, o al livello dei fatti, e al loro determinismo. Il « fatto » che è la semplice presenza propria delle cose utilizzabili, è oggetto di una « constatazione intuitiva ». L'E. dell'esistenza è invece accessibile solo attraverso la « comprensione emotiva » (*Sein und Zeit*, § 29). In questo senso l'effettività è un modo d'essere proprio dell'uomo ed è diversa dalla *fatticità* (v.) che è il modo d'essere delle cose. Sartre ha chiamato in senso analogo E. il fatto della libertà cioè il fatto che la libertà non può non essere libera e non può non esistere: per cui la libertà stessa si identifica con la necessità dello scacco (*L'être et le néant*, pag. 567).

**EFFETTIVO o EFFETTUALE** (inglese *Actual*; franc. *Effectif*; ted. *Wirklich*). Lo stesso che reale (v. Realtà). Il termine in italiano e in francese sottolinea il carattere che la realtà possiede di fronte a ciò che è solo imaginato o desiderato; in inglese e tedesco sottolinea il carattere che la realtà possiede di fronte a ciò che è solo possibile.

**EFFETTO** (ingl. *Effect*; franc. *Effet*; tedesco *Wirkung*). Il termine o il risultato di un qualsiasi tipo o specie di causazione (v. Causalità).

**EFFICIENZA** (ingl. *Efficiency*; franc. *Efficience*; ted. *Wirksamkeit*). Propriamente, l'azione della causa efficiente. Ma il termine viene oggi, in tutte le lingue, adoperato in un significato diverso e cioè come rispondenza o adeguatezza di uno strumento alla sua funzione o di una persona al suo compito. Si dice anche « l'E. di un'organizzazione »

per indicare l'adeguatezza di un'organizzazione alle sue funzioni e si parla, corrispondentemente, di « inefficienza ». In questo senso gli stessi filosofi si avvalgono spesso del termine, sebbene non si tratti di un termine specificamente filosofico.

**EFFLUVI** (gr. ἀπορροαί). Empedocle (v. secolo a. C.) spiegava la conoscenza mediante l'ipotesi degli E. che emanano dalle cose e penetrano nei sensi attraverso i pori che in ogni organo sono appropriati alla specie di E. che deve raccogliere (TEOFRASTO, *De Sensu*, 7; Fr. 89, Diels).

**EGEMONICO** (gr. ἡγεμονικόν; lat. *Principatus*). Secondo gli Stoici, la ragione che anima e governa il mondo. « Parte reggitrice o governo dico ciò che i Greci chiamano E., di cui può e deve esserci il più eccellente in ciascun genere di cose. Così bisogna che anche quella parte in cui sta il governo di tutta la natura sia fra tutte l'ottima e la più degna del potere e del dominio su tutte le cose » (CICER., *De nat. deor.*, II, 29).

**EGO** e **SUPEREGO.** V. PSICANALISI.

**EGOCENTRISMO** (ingl. *Egocentrism*; francese *Égocentrisme*; ted. *Egozentrismus*). Scheler ha designato con questo termine l'atteggiamento che consiste nello scambiare il mondo che ci circonda immediatamente col « mondo » nel senso proprio del termine cioè nell'attribuzione fallace al proprio ambiente immediato di una funzione universale o cosmica. All'E. così inteso Scheler ha riportato il solipsismo, l'egoismo e l'autoerotismo. Il *solipsismo* è l'atteggiamento egocentrico quando presiede alla concezione degli oggetti del mondo reale; l'*egoismo* è lo stesso E. nel suo aspetto pratico o volitivo; e l'*autoerotismo* è l'atteggiamento egocentrico nella vita amorosa (*Sympathie*, I, cap. 4, § 2).

**EGOISMO** (ingl. *Egoism*; franc. *Égoïsme*; tedesco *Egoismus*). 1. Termine creato nel XVIII secolo per indicare l'atteggiamento di chi dà importanza predominante a se stesso o ai propri giudizi, sentimenti o bisogni, e poco o nulla si cura degli altri. Già Platone riteneva che « l'amore smodato di sè » (che non ha niente a che fare con la *filautia* di cui parlava Aristotele, v. AMORE DI SÈ) è la causa di tutte le colpe di ogni uomo (*Leggi*, V, 731 e). Spesso l'E. è stato ritenuto un atteggiamento naturale dell'uomo. Dice Kant: « Dal giorno in cui l'uomo incomincia a parlare in prima persona, egli porta avanti il suo caro io come può, e l'E. progredisce incessantemente, in modo nascosto se non aperto (perchè gli si oppone l'E. degli altri) » (*Antr.*, I, § 2). D'altronde, prima di Kant, Adamo Smith nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759) e i moralisti francesi avevano visto nell'E. una delle emozioni fondamentali dell'uomo. Vauvenargues, che chiama l'E. « amor proprio », lo distingue dall'*amor di sè* (v.) che è la filautia di Aristotele (*De l'esprit humain*, 24). Kant distingue tre forme d'E.: l'E. *logico*, per il quale non si ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio al giudizio altrui; l'E. *estetico* che si accontenta del proprio gusto; e l'E. *morale* per il quale l'individuo restringe tutti i fini a se stesso e non vede altro utile al di fuori di ciò che giova a lui. Inoltre da queste tre specie dell'E. Kant distingue l'E. *metafisico* che risponde negativamente alla questione: « se io come essere pensante abbia ragione di ammettere, oltre la mia esistenza, anche quella di un tutto di altri esseri che siano in comunione con me » (*Antr.*, I, § 2).

L'antitesi tra E. e altruismo e la predizione del futuro trionfo dell'altruismo sono proprie dell'etica positivistica. Il positivismo coniò la parola *altruismo* (v.) ed ammise, accanto agli istinti egoistici, istinti altruistici destinati a prevalere con il progresso morale dell'umanità (COMTE, *Catéchisme positiviste*, pag. 48 sgg.; SPENCER, *Data of Ethics*, § 46). Dall'altro lato, Stirner e Nietzsche hanno sostenuto la morale dell'egoismo. Stirner ha chiamato *E. assoluto* il suo *anarchismo* (v.) che consiste nell'affermazione che l'individuo è l'unica realtà e l'unico valore (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845). Nietzsche a sua volta diceva: « L'E. è parte essenziale dell'anima aristocratica e per egoismo intendo quella fede incrollabile che, ad un essere come *noi siamo*, altri esseri debbano essere soggetti e debbano sacrificarsi al nostro essere » (*Jenseit von Gut und Böse*, 1886, § 265). Scheler ha dato la migliore caratterizzazione dell'E., distinguendolo dall'amor di sè o filautia. L'E., secondo quanto egli dice, non si rivolge affatto all'io individuale come oggetto d'amore sganciato da tutti i rapporti sociali. L'egoista non si comporta come se fosse solo al mondo, ma è talmente assorbito dal suo io sociale, che si attacca soltanto ai suoi propri valori o a quelli che possono divenire suoi. Questo atteggiamento è il contrario dell'amore di sè, che è diretto principalmente ai valori di per se stessi (*Sympathie*, II, cap. I, § 1).

2. Lo stesso che *solipsismo* (v.).

**EGOLOGIA** (ingl. *Egology*; franc. *Égologie*; ted. *Egologie*). Secondo Husserl, la sfera propria dell'*ego* ottenuta mediante l'*epoché* egologica, con la quale si astrae da tutto ciò che, nel campo della propria esperienza fenomenologica, appartiene agli altri io (*Cart. Med.*, § 44).

**EGOTISMO** (ingl. *Egotism*; franc. *Égotisme*; ted. *Egotismus*). Termine di origine inglese, diffuso sul continente da Stendhal che lo adoperò anche nel titolo dei suoi ricordi autobiografici (*Souvenirs d'égotisme*, 1892, ma scritti nel 1832). La parola significa l'eccessiva importanza concessa a se stesso e alle vicende della propria vita e la tendenza a parlare troppo di sè (cfr. sulla storia della parola

la prefazione di H. Martineau alla edizione dei *Souvenirs* di Stendhal, Paris, 1950). Nel senso di soggettivismo o culto dell'io la parola fu usata da G. Santayana (*Egotism in German Philosophy*, 1915).

**EGUAGLIANZA** (gr. ἰσότης; lat. *Aequalitas*; ingl. *Equality*; franc. *Égalité*; ted. *Gleichheit*). Il rapporto di sostituibilità tra due termini. In generale due termini si dicono eguali quando possono essere sostituiti uno all'altro nello stesso contesto, senza che muti il valore del contesto stesso. Questo significato della parola fu stabilito da Leibniz (*Op.*, ed. Gerhardt, VII, pag. 228), mentre Aristotele limitava il significato della parola stessa all'àmbito della categoria di quantità e definiva uguali le cose « che hanno in comune la quantità » (*Met.*, IV, 15, 1021 a 11).

La nozione di E. così generalizzata (cioè come sostituibilità) si presta a comprendere sia i rapporti puramente formali di equivalenza o di equipollenza, sia i rapporti politici, morali e giuridici che si dicono di eguaglianza. Ad es., l'E. dei cittadini di fronte alla legge si può ridurre alla sostituibilità dei cittadini stessi nelle situazioni previste dalla legge senza che cambi la procedura della legge stessa: sicchè, per es., il reo di un delitto *d* nelle circostanze *c* può essere sostituito da un qualsiasi altro reo dello stesso delitto nella stessa circostanza, senza che la procedura della legge sia modificata. Allo stesso modo, si può descrivere l'E. morale o giuridica come quella per la quale un *x* che si trovi in determinate condizioni possiede prerogative o possibilità non diverse da quelle possedute da un qualsiasi altro *x* nelle stesse condizioni. È chiaro che un giudizio di E. si può pronunciare soltanto sulla base di un contesto determinato: e cioè sulla base della determinazione delle condizioni alle quali i termini devono soddisfare per essere riconosciuti sostituibili (cfr. PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3. 42-44).

**EIDETICO** (ingl. *Eidetic*; franc. *Eidétique*; tedesco *Eidetisch*). Termine introdotto nella filosofia contemporanea da Husserl a partire dalle *Ricerche logiche* (1900-01) per indicare tutto ciò che si riferisce alle essenze, che sono l'oggetto della ricerca fenomenologica (v. FENOMENOLOGIA).

**EIDOLA.** V. IDOLI.

**EIDOS.** Questo, che è uno dei termini con cui Platone indicava l'idea e Aristotele la forma, è adoperato nella filosofia contemporanea specialmente da Husserl per indicare l'*essenza* che si rende evidente mediante la riduzione fenomenologica (v. FENOMENOLOGIA). Per i significati classici della parola v. FORMA; IDEA; SPECIE.

**EIEZIONE** (ingl. *Ejection*; franc. *Éjection*). Termine creato da G. Clifford (*Lectures and Essays*, 1879) per indicare le sensazioni degli esseri diversi da noi, le quali non possono mai essere direttamente oggetti della nostra coscienza e sono quindi proiezioni della coscienza stessa. Il termine fu anche adoperato da Romanes (*The World as an Eject*, 1895) e da qualche altro.

**ELEATISMO** (ingl. *Eleaticism*; franc. *Éléatisme*; ted. *Eleatismus*). La dottrina della scuola fiorita in Elea (Magna Grecia) tra il VI e il V secolo a. C.: dottrina che fu preparata da Senofane di Colofone, elaborata da Parmenide e seguita e difesa da Zenone e Melisso. I capisaldi di questa dottrina sono i seguenti: 1° l'unità, l'immutabilità e la necessità dell'essere, espressa con la frase: « Solo l'essere è e non può non essere » (Fr. 4, Diels); 2° l'accessibilità dell'essere al solo pensiero razionale e la condanna del mondo sensibile e della conoscenza sensibile come apparenza. Questi due princìpi dell'E. sono stati una componente importante della filosofia greca posteriore e specialmente di quella di Platone e Aristotele; e sono rimasti una delle alternative ricorrenti più frequentemente nella storia della filosofia.

**ELEMENTI** (ted. *Elemente*). Un significato speciale ha dato R. Avenarius a questa parola che per lui indica le qualità sensibili che formano quei « complessi di E. » che sono le cose (*Kritik der reine Erfahrung*, I, 16).

**ELEMENTO** (gr. στοιχεῖον; lat. *Elementum*; ingl. *Element*; franc. *Élément*; ted. *Element*). Il concetto ha avuto due significati principali: 1° quello di componente primo di un tutto composto: 2° quello di termine o risultato di un processo di analisi o di divisione. Il primo di questi concetti è il più antico.

1° Per quanto Platone (cfr., ad es.: *Teet.*, 210 e) sia stato il primo a parlare in filosofia dell'E. (come ci testimonia DIOGENE LAERZIO, III, 24). Aristotele è il primo che ci ha dato un'analisi esauriente del concetto. « Per elemento, egli dice, s'intende il componente primo di una cosa qualsiasi in quanto sia di una specie irriducibile a una specie diversa: in tal senso, per es., gli E. delle parole [cioè le lettere] sono gli elementi di cui le parole consistono e nelle quali da ultime si dividono perchè non possono a loro volta essere divisi in parti di specie differente. Se si divide un E., le sue parti sono della stessa specie e, per es., una parte di acqua è acqua, mentre la parte di una sillaba non è una sillaba » (*Met.*, V, 3, 1014 a 30). Aristotele chiarisce anche il senso in cui la parola fu, com'è tuttora, usata a indicare le parti principali di una dottrina; nel senso cioè in cui si dice « *E.* di Euclide ». Egli dice infatti che gli E. delle prove geometriche e delle dimostrazioni in generale sono quelle dimostrazioni prime che ricorrono in diverse altre dimostrazioni (*Ibid.*, V, 3, 1014 a 35). Aristotele nota pure che possono metaforicamente essere chiamati E. le entità più universali perchè

sono semplici e indivisibili e possono ricorrere in un numero indefinito di casi. E forse proprio contro questa estensione del termine, gli Stoici stabilirono la loro distinzione tra i *princìpi* che sono ingenerabili e incorruttibili e gli *E.* che possono essere distrutti dalle conflagrazioni periodiche cui il mondo è soggetto (Diog. L., VII, 134). Nel secolo XII Guglielmo di Conches chiamava E. gli atomi e *elementata* l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco che risulterebbero composti di atomi (*Philosophia*, I, 21).

2° Il secondo concetto dell'E. è stato elaborato nel sec. XVII da Roberto Boyle, uno dei fondatori della chimica moderna. Nel *Chymista Scepticus* (1661) Boyle definì come E. chimico quel corpo indecomposto che non si riesce a decomporre coi mezzi chimici di cui si dispone. Questa definizione aveva il vantaggio di non fissare in anticipo quali sono i corpi che vanno considerati elementi. Essa può essere agevolmente generalizzata rispetto a un campo qualsiasi: potendosi definire come E., in questo campo, ciò che non si lascia ulteriormente dividere dagli strumenti di analisi che sono disponibili nel campo stesso. Da questo punto di vista, ciò che è « E. » in un campo può non essere « E. » in un campo diverso; e il concetto si definisce di volta in volta solo rispetto agli strumenti di analisi e alla loro portata.

Dal punto di vista logico, la nozione di E. è stata definita da Wittgenstein. « È chiaro, egli ha detto, che analizzando una proposizione si deve arrivare a proposizioni *elementari*, che constano di nomi in unione immediata » (*Tract. Logico-Philos.*, 4. 221). In questo senso la proposizione elementare è il risultato della scomposizione delle proposizioni. Secondo Wittgenstein, essa « asserisce l'esistenza di un fatto atomico » (*Ibid.*, 4. 21); e il suo segno caratteristico è che « nessuna proposizione elementare può essere in contraddizione con essa » (*Ibid.*, 4. 211).

**ELENCO** (gr. ἔλεγχος; lat. *Elenchus*). Confutazione. *E. Sofistici* di Aristotele: le confutazioni sbagliate.

**ELETTRA** (gr. 'Ηλέκτρα). Nome di un sofisma attribuito ad Eubulide (Diog. L., II, 108) e riferito da Luciano (*Vitarum auctio*, 22) secondo il quale Elettra nello stesso tempo conosce e non conosce Oreste: quando Oreste le si fa incontro ella *sa* che è Oreste, cioè suo fratello; ma non lo riconosce come Oreste perciò *non* lo conosce. È una versione del sofisma detto « velato » che è anche attribuito ad Eubulide e di cui parla Aristotele (*El. Sof.*, 24, 179 a 33).

**ELEUTERONOMIA** (ted. *Eleutheronomie*). Parola adoperata da Kant per indicare « il principio della libertà su cui poggia la legislazione interna » cioè la legislazione morale (*Met. der Sitten*, II, Pref.).

**ELEZIONE.** V. Scelta.

**ELICITA, AZIONE.** V. Azione.

**ÉLITE.** La teoria della É. o classe eletta fu elaborata da Vilfredo Pareto nel *Trattato di Sociologia generale* (1916) e consiste nella tesi che una piccola minoranza di persone è quella che conta in ogni ramo o campo di attività e che anche in politica una tale minoranza è quella che decide circa le faccende di governo. Pareto intendeva per É. l'insieme di « coloro che hanno gli indici più elevati nel ramo della loro attività » (*Trattato*, § 2031) e in particolare chiamava « classe eletta di governo » coloro che direttamente e indirettamente hanno parte notevole nel governo. Egli inoltre parlava di « circolazione della classe eletta » (*Ibid.*, § 2042) per indicare il fenomeno del passaggio di gruppi umani dalla classe eletta alla classe non eletta e viceversa. Pareto stesso indicava come fonte di questa teoria la tesi di dottorato di M. Kolabinska, *La circulation des élites en France*, Lausanne, 1912. Questa teoria è stata uno dei punti fondamentali della dottrina politica del fascismo e del nazismo.

**ELLENISTICA, FILOSOFIA.** S'intende con questa espressione la filosofia dell'età alessandrina — cioè del periodo seguìto alla morte di Alessandro Magno (323 a. C.) — che comprende i tre grandi indirizzi dello Stoicismo, dell'Epicureismo e dello Scetticismo. Vedi le singole voci dedicate a tali indirizzi e Alessandrinismo.

**EMANATISMO** (ingl. *Emanationism*; francese *Émanatisme*; ted. *Emanatismus*). Ogni dottrina che riconosca valida la teoria dell'emanazione. Sono da considerarsi come forme di E.: il Neoplatonismo antico, il naturalismo di Giordano Bruno, il panteismo di Schelling e altre forme del panteismo contemporaneo.

**EMANAZIONE** (gr. προεῖναι, ἀπορρεῖν; latino *Emanatio*; ingl. *Emanation*; franc. *Émanation*; ted. *Emanation*). Una forma di causazione contrassegnata: 1° dalla necessità dell'effetto rispetto alla causa o forza che lo produce; 2° dalla continuità tra causa ed effetto, per la quale l'effetto continua ad essere parte della sua causa; 3° dall'inferiorità di valore dell'effetto rispetto alla causa; 4° dalla eternità del rapporto tra causa emanante ed effetto emanato. Le caratteristiche 1°, 2°, 4° differenziano l'E. dalla creazione, mentre la caratteristica 3° è comune all'E. e alla creazione. Le caratteristiche 2°, 3° e 4° differenziano l'E. dalle forme ordinarie della causazione.

Il concetto di E. è stato elaborato per la prima volta da Plotino. « Tutti gli esseri, egli dice, fino a che permangono, producono necessariamente intorno a loro e dalla loro sostanza, una realtà che tènde verso l'esterno e dipende dalla loro attualità presente. Questa realtà è come un'imagine degli

archetipi dai quali è nata: così il fuoco fa nascere da lui il calore, e la neve non trattiene in se stessa il freddo. Ma soprattutto gli oggetti odorosi sono la prova di questo: giacchè, finchè esistono, qualcosa emana da essi e intorno ad essi, una realtà di cui godono tutti coloro che sono vicini. Inoltre, tutti gli esseri giunti alla perfezione generano; perciò l'essere che è sempre perfetto, sempre genera: genera un essere eterno e che è da meno di lui » (*Enn.*, V, 1, 6). Questo passo di Plotino contiene la nozione classica di E. che è rimasta immutata nella storia della filosofia. Essa si presenta infatti con le stesse caratteristiche in Proclo (*Istituzioni teol.*, pag. 27 sgg.), in Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, III, 17) ed in quanti utilizzano la nozione stessa. Questa in generale contrassegna il rapporto che il panteismo antico (prima di Spinoza) stabilisce tra Dio come forza o principio animatore del mondo e le cose o gli esseri del mondo stesso. Emanatistico è, per es., il rapporto tra l'artefice interno, di cui parla Bruno, e le cose naturali, che sono sue manifestazioni necessarie ed eterne (*De la causa*, I). Non è emanatistico invece, sebbene conservi alcune caratteristiche dell'E., e precisamente la 1°, la 2° e la 4°, il rapporto che Spinoza stabilisce tra Dio o la Natura e le cose del mondo: rapporto da lui identificato con quello per cui « dalla natura del triangolo segue che gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti », cioè con la necessità geometrica (*Et.*, I, 17, scol.); che è poi una forma della causazione ordinaria (v. CAUSALITÀ).

**EMERGENZA** (ingl. *Emergence*; franc. *Émergence*; ted. *Emergenz*). Termine adoperato dagli anglosassoni per indicare il carattere creativo dell'evoluzione (v. CREAZIONE).

**EMINENZA** (lat. *Eminentia*; ingl. *Eminence*; franc. *Éminence*; ted. *Eminenz*). La priorità ontologica cioè la perfezione. Eminente significa « più perfetto »; ed *eminentemente* significa « in modo più perfetto ». La nozione trova origine nella gerarchia degli esseri stabilita nelle *Istituzioni teologiche* di Proclo ed è ripetuta negli scritti dello pseudo Dionigi (cfr. specialmente *De div. nom.*, VII). S. Tommaso diceva: « Quando si dice ' Dio è buono ' o ' sapiente ' s'intende non solo che egli è causa della sapienza o della bontà ma che queste cose preesistono in lui in modo più perfetto (*eminentius*) » (*S. Th.*, I, q. 13, a. 6). Nella tarda scolastica cominciò a indicarsi con il nome di *via eminentiae* la prova dell'esistenza di Dio che inferisce dalla esistenza di gradi diversi di perfezione nel mondo l'esistenza del grado eminente o più perfetto di tutti (v. DIO, PROVE DI): l'espressione si trova, per es., in Duns Scoto (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 17); il quale si preoccupa, altrove, di definire la parola nel senso di « ciò che è più perfetto e più nobile secondo la sua essenza e in questo senso precedente » (*De primo principio*, ed. Roche, pag. 4).

La parola è usata nello stesso senso da Cartesio: « La pietra che non ancora esiste, non può cominciare ad esistere ora, se non è prodotta da una cosa che possiede in sè formalmente, o *eminentemente*, tutto ciò che entra nella composizione della pietra cioè che contiene in sè le stesse cose, o altre *più eccellenti*, che sono contenute nella pietra » (*Méd.*, III, 2; *II Rép.*, def. IV). E a sua volta Spinoza: « Intendo per ' eminentemente ' che la causa contiene tutta la realtà dell'effetto più perfettamente dell'effetto stesso » (*Ren. Cart. Princ. Phil.*, I, ax. 8). Generalizzando la nozione ed esprimendola in termini negativi, Wolff diceva: « Per E. s'intende l'ente che, propriamente parlando, non c'è, là dove tuttavia c'è qualcosa che fa le veci di esso e che propriamente non può essere ad esso attribuito » (*Ontol.*, § 845).

**EMOTIVO** (ingl. *Emotive*; franc. *Émotif*; tedesco *Affektif*). In generale lo stesso che *affettivo* (v.). « Significato E. » è stato detto da Stevenson (*Ethics and Language*, 1945) la disposizione di un segno linguistico a produrre, non una credenza, cioè in generale una conoscenza, ma un *atteggiamento* (v.) cioè una disposizione ad agire, a desiderare, ecc. Conseguentemente è invalso l'uso, specialmente nella filosofia contemporanea angloamericana, di chiamare « proposizioni E. » quelle proposizioni che non descrivono uno stato di fatto (v. DESCRIZIONE) ma contengono una prescrizione, un ordine, ecc., come, per es., le proposizioni morali. Quest'uso però è estremamente improprio ed è stato negli ultimi anni quasi del tutto abbandonato.

Nel linguaggio comune e in quello filosofico si dà spesso alla parola E. un significato puramente negativo, indicando con essa ogni cosa di cui non si saprebbe o potrebbe dare un motivo sufficiente e che pertanto non appare abbastanza « ragionevole ». In questo senso si finisce per chiamare E. ogni scelta (o deliberazione) che non obbedisca al criterio vigente nel campo in cui la scelta cade. Per es., diciamo che ha valore E. o sentimentale un oggetto che non è nè utile nè bello ma che preferiamo conservare; o che siamo « emotivamente attaccati » a certe credenze che, sottintendiamo, non reggono dal punto di vista razionale. Anche qui l'uso del termine non ha alcun riferimento ad una qualsiasi teoria positiva dell'emozione.

**EMOZIONE** (gr. πάθος; lat. *Affectus* o *Passio*; ingl. *Emotion*; franc. *Émotion*; ted. *Affekt*). In generale s'intende con questo nome ogni stato, movimento o condizione per il quale l'animale o l'uomo avverte il valore (la portata o l'importanza) che una situazione determinata ha per la sua vita, i suoi bisogni, i suoi interessi. In questo senso l'E.,

come diceva Aristotele (*Et. Nic.*, II, 4, 1105 b 21) è ogni affezione dell'anima che sia accompagnata dal piacere o dal dolore: il piacere e il dolore essendo l'avvertimento del valore che ha per la vita o i bisogni dell'animale il fatto o la situazione cui si riferisce l'affezione stessa. In tal modo le E. possono considerarsi come la reazione immediata dell'essere vivente ad una situazione che gli è o favorevole o sfavorevole: immediata perchè è condensata, e, per così dire, riassunta nella tonalità sentimentale, piacevole o dolorosa, la quale basta a mettere in allarme l'essere vivente e a disporlo ad affrontare la situazione con i mezzi in suo possesso.

La prima teoria delle E. in questo senso è stata forse enunciata da Platone nel *Filebo*: il dolore si ha quando la proporzione o l'armonia degli elementi che compongono l'essere vivente viene minacciata o compromessa e si ha il piacere quando tale proporzione o armonia viene ristabilita (17, 31 d, 32 a). A sua volta Aristotele considerando il piacere connesso con l'attuazione di un abito o di un desiderio naturale (*Et. Nic.*, VII, 13, 1153 a 14) gli attribuì la stessa funzione di restituzione o ristabilimento di una condizione naturale e conseguentemente considerò doloroso ciò che allontana violentemente dalla condizione naturale e perciò è contrario al bisogno e ai desideri dell'essere vivente (*Ret.*, I, 11, 1369 b 33). Proprio da questo punto di vista Aristotele ci ha dato nel II libro della *Retorica* una delle più interessanti analisi delle E. di cui la storia della filosofia dispone. Si veda, per es., ciò che egli dice della paura (*Ret.*, II, 5, 1382 a 20 sgg.): « La paura è un dolore o una agitazione prodotta dalla prospettiva di un male futuro che sia capace di produrre morte o dolore ». Infatti, nota Aristotele, non si temono tutti i mali ma soltanto quelli che possono addurre grandi dolori e distruzioni e anche questi solo nel caso che non siano troppo lontani ma appaiano vicini e imminenti. Gli uomini infatti non temono le cose molto lontane: tutti sanno di dover morire, ma, finchè la morte non è vicina, non se ne curano. La paura è egualmente diminuita o eliminata da condizioni che rendono i mali meno temibili o li fanno apparire inesistenti. E perciò la ricchezza, la forza, la potenza, l'abbondanza degli amici rendono spesso gli uomini incuranti dei mali, audaci e sprezzanti. Da quest'analisi il concetto dell'E., come dell'« indice » di una situazione, cioè del valore che essa ha per l'esistenza dell'uomo, emerge chiaramente alla luce.

Per Platone e Aristotele le E. hanno un significato, perchè hanno una funzione nell'economia dell'esistenza umana nel mondo. Per gli Stoici, invece, non hanno alcun significato e alcuna funzione. La dottrina stoica è, a questo proposito, la più tipica e radicale tra quelle che negano il significato delle emozioni. Il fondamento di essa è che la natura ha provveduto in modo perfetto alla conservazione ed al bene degli esseri viventi, dando agli animali l'*istinto* e all'uomo la *ragione*. Le E. non sono invece provocate da nessuna forza naturale: sono opinioni o giudizi dettati da leggerezza e perciò fenomeni di stoltezza e d'ignoranza consistenti nel « giudicare di sapere ciò che non si sa » (CIC., *Tusc.*, IV, 26). Gli Stoici distinguevano quattro E. fondamentali, due aventi origine da beni presunti: la *brama* dei beni futuri e la *letizia* dei beni presenti; e due aventi origine da mali presunti: il *timore* dei mali futuri e l'*afflizione* dei mali presenti. A tre di queste E. e precisamente alla brama, alla letizia e al timore, facevano corrispondere tre stati normali propri del sapiente, e cioè rispettivamente la volontà, la gioia e la precauzione, che sono tutti e tre stati di calma e di equilibrio razionale. Nessuno stato invece corrisponde per il sapiente a ciò che è l'afflizione per lo stolto: essa è provata per mali presunti ed è dovuta alla mancata obbedienza alla ragione. Alle quattro E. fondamentali gli Stoici riducevano le altre, considerate tutte egualmente come malattie o infermità (cioè malattie croniche) a loro volta capaci di generare altre E. di avversione e di desiderio (*Ibid.*, IV, 24). Il presupposto di quest'analisi è la tesi della perfetta razionalità del mondo. L'uomo saggio non può che prendere atto di essa e vivere in conformità di essa, cioè « vivere secondo ragione ». Il mondo, come ordinamento razionale perfetto, non ha nulla che possa affliggere o minacciare il sapiente, cioè l'essere razionalmente perfetto: perciò l'afflizione o il timore, come la brama e la letizia, dipendono semplicemente dal vedere nel mondo qualcosa che non c'è e non ci può essere: un bene che sia al di là della ragione o un male che possa minacciare la ragione. Le E. non sono pertanto che giudizi errati, opinioni vuote e prive di senso. Il saggio ne è immune per il fatto stesso che è saggio, che vive secondo ragione; e tra il saggio e lo stolto, che è vittima di quelle false opinioni, non c'è via di mezzo nè passaggio (CIC., *De finibus*, III, 48).

A S. Agostino l'ideale stoico dell'apatia sembra inumano e irrealizzabile. « Non provare il minimo turbamento finchè siamo in questo luogo di miseria, egli disse, non può essere senza una grande durezza d'animo e un grande istupidimento del corpo » (*De civ. Dei*, XIV, 9). S. Agostino sottolinea il carattere attivo e responsabile delle emozioni. « La volontà, egli disse, è in tutti i moti dell'animo anzi tutti i moti dell'animo non sono altro che volontà. Cos'è infatti la cupidigia e la letizia se

non volontà consenziente alle cose desiderate? E che cos'è la paura e la tristezza se non volontà che ripugna da cose non volute? Secondo la diversità delle cose che si desiderano o si fuggono, la volontà umana, rimanendone attratta o ripugnandone, si muta e si volge in questa o quest'altra E. » (*Ibid.*, XIV, 6).

S. Tommaso ripristina il concetto della E. come affezione cioè modificazione subita e la riferisce appunto a quell'aspetto dell'anima per cui essa è potenzialità e può ricevere o subire un'azione (*S. Th.*, II, 1, q. 22, a. 1). In particolare le E. appartengono più alla parte appetitiva dell'anima che a quella apprensiva (per quanto si trovino anche in questa); e specificamente all'appetito sensibile più che all'appetito spirituale, giacchè sono di solito congiunte con mutamenti corporei (*Ibid.*, q. 22, a. 2-3). Importante è la distinzione che S. Tommaso introduce tra le E. che si riferiscono alla parte concupiscibile e quelle che si riferiscono alla parte irascibile. La facoltà concupiscibile ha difatti per oggetto il bene o il male sensibile in quanto piacevole o doloroso. Ma poichè talora s'incontra difficoltà o conflitto nel procurarsi il bene o nell'evitare il male; così il bene o il male, in quanto si presenta come difficile da conseguire o da evitare, è l'oggetto della facoltà irascibile. Pertanto le E. che riguardano il bene e il male di per sè presi appartengono alla facoltà concupiscibile, per es., la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio, ecc. Mentre le E. che si riferiscono al bene o al male in quanto difficili da conseguire o da evitare appartengono alla facoltà irascibile; per es., l'audacia, il timore, la speranza, la disperazione, ecc. (*Ibid.*, q. 23, a. 1). Le E. che appartengono alla parte concupiscibile si riferiscono all'*ordo executionis*, cioè al movimento con cui si realizza il conseguimento di un bene o l'allontanamento di un male; mentre quelle che appartengono alla parte irascibile fanno da mediatrici al conseguimento delle emozioni concupiscibili cioè ne condizionano la realizzazione (*Ibid.*, q. 25, a. 1). Il significato di questa distinzione è che in un mondo *sub ratione ardui*, cioè in cui il bene è difficile da conseguire e il male difficile da evitare, l'anticipazione del bene o del male e lo sforzo per conseguirlo o evitarlo fanno da tramite alle altre emozioni.

Queste notazioni hanno lo scopo di garantire il significato, la « serietà » delle E. umane, mettendo in luce la loro funzione nell'economia della vita umana nel mondo. Ed è significativo che lo stesso intento hanno le analisi naturalistiche delle E. del '500 e del '600, le quali muovono, com'è ovvio, da impostazioni metafisiche e metodologiche completamente diverse. Così Telesio riconosce chiaramente la funzione biologica del piacere e del dolore, i due poli dell'esperienza emotiva. Al corpo e allo spirito vitale recano dolore le cose che, dotate di forze prepotenti e contrarie, li smuovono dalla loro disposizione e li corrompono; e recano invece piacere le cose che, dotate di forze simili ed affini, li favoriscono, li vivificano e li restituiscono alla propria disposizione, se se ne sono allontanati (*De rer. nat.*, VII, 3). Stando ciò, le E. nascono dalla situazione difficile in cui lo spirito vitale e il corpo si trovano nel mondo. Lo spirito si trova infatti situato in un luogo estraneo e in mezzo a eventi contrari dai quali il corpo non arriva a proteggerlo al punto di evitare che sia affaticato o diminuito; e il corpo stesso, che gli fa da rivestimento e da protezione, è continuamente modificato e corrotto non solo dalle forze ambienti ma anche dal suo stesso calore, sicchè in breve tempo perirebbe se non si ristorasse col cibo. In questa situazione, lo spirito vitale, per poter sopravvivere, bisogna che percepisca e intenda le forze di tutte le altre cose, e che desideri e persegua le cose che gli dànno il modo e la facoltà di proteggersi dal troppo caldo, dal troppo freddo, e di nutrirsi e rifarsi nuovo e che in generale lo commuovano e lo portino alla sua nuova operazione. Bisogna pure che esso goda quando queste cose sono a sua disposizione e che ami e veneri coloro che gliele procurano, mentre al contrario si rattristi quando esse gli mancano e prenda in odio e desideri distruggere coloro che cercano di privarnelo (*Ibid.*, IX, 3). In tal modo si generano le E. fondamentali, l'amore e l'odio, che hanno origine, quindi, dalla situazione in cui lo spirito dell'uomo viene a trovarsi nel mondo naturale. Questa situazione spiega anche le altre E. per le quali l'uomo è legato ai suoi simili. Difatti l'uomo è portato alla convivenza non solo dalla necessità di appagare i bisogni che non potrebbe sodisfare da solo, ma anche dalla tendenza a godere della compagnia dei suoi simili; e da questa tendenza è spinto ai rapporti sociali e a desiderare la familiarità e la benevolenza. Tali rapporti determinano quindi un altro gruppo di E., come timore, dolore, piacere, sodisfazione, inerenti al comportamento reciproco degli uomini. Infine un terzo gruppo di E. nasce dal senso di orgoglio e di sodisfazione che lo spirito prova nel sentirsi integro e puro e nel riconoscere negli altri l'integrità e la purezza che desidera per se stesso. Si determina così il sentimento dell'onore e il suo contrario, che è quello del disprezzo, e altri simili: i quali tutti anch'essi si riportano alla situazione naturale dello spirito umano nel mondo (*Ibid.*, IX, 3).

A quest'analisi di Telesio è assai vicina quella di Hobbes; il quale poneva le E. fra le quattro fondamentali facoltà umane insieme alla forza fisica, alla esperienza e alla ragione (*De cive*, I, 1). Le E.

sono riportate da Hobbes a quei «princìpi invisibili del movimento del corpo umano» che precedono le azioni visibili e sono comunemente detti tendenze (*conatus*). Le tendenze si chiamano desideri o appetiti ovvero avversioni nei rispetti degli oggetti che le producono e come tali sono i costituenti di tutte le E. umane. Difatti, ciò che gli uomini desiderano si dice anche che amano e ciò che avversano si dice che odiano; sicchè desiderio e amore, avversione e odio, sono la stessa cosa salvo che le parole «desiderio» e «avversione» implicano l'assenza dell'oggetto mentre le parole «odio» e «amore» ne implicano la presenza. Ciò che invece non si desidera nè si odia si dice che si disprezza: il disprezzo, così, è una specie di immobilità del cuore, una refrattarietà di subire l'azione di certe cose. La tonalità piacevole o dolorosa di un'E. garantisce la sua funzione vitale. «Il movimento che è chiamato appetito, dice Hobbes, e, nella sua apparenza, diletto o piacere, sembra un rafforzamento e un ausilio del moto vitale e perciò non impropriamente si chiamano *jucunda* (*a juvando*) quelle cose che dànno piacere, perchè giovano e fortificano; mentre chiamiamo moleste le cose nocive perchè ostacolano e turbano il moto vitale» (*Leviath.*, I, 6). Il piacere o diletto, è quindi il senso del bene, la molestia o dispiacere il senso del male; e ogni appetito, desiderio o amore è accompagnato da un piacere maggiore o minore, come ogni odio o avversione è accompagnato da un dolore maggiore o minore. Così intese, le E. controllano l'intera condotta dell'uomo: la volontà stessa, secondo Hobbes, non è che «l'ultimo appetito o l'ultima avversione aderente all'azione o all'omissione» e la deliberazione che precede la volontà non è che «la somma dei desideri, delle avversioni, delle speranze o dei timori». Qui la funzione determinante delle E. sulla intera condotta dell'uomo trova un primo riconoscimento.

Per quanto Cartesio condivida il punto di vista stoico che la forza dell'anima consiste nel vincere le E. e arrestare i movimenti del corpo che l'accompagnano, mentre la sua debolezza consiste nel lasciarsi dominare da esse, in modo da essere sollecitata di qua e di là e da essere portata a combattere contro se stessa, la teoria delle E. ch'egli espone nella *Passioni dell'anima* ha gli stessi tratti fondamentali di quelle di Telesio e di Hobbes. Le E. sono, secondo Cartesio, affezioni, cioè modificazioni passive causate nell'anima dal movimento degli spiriti vitali, cioè delle forze meccaniche che agiscono nel corpo (*Passions de l'âme*, I, 27). Quest'azione degli spiriti sul corpo è mediata dalla glandola pineale, nella quale, secondo Cartesio, risiede l'anima, e che perciò è anche la sede delle E. (*Ibid.*, 34). La funzione naturale delle E. è quella di incitare l'anima ad acconsentire e a contribuire alle azioni che servono a conservare il corpo o a renderlo più perfetto. Per questo la tristezza e la gioia sono le due E. fondamentali. Dalla prima l'anima è avvertita delle cose che nuocciono al corpo e così prova odio verso ciò che le causa tristezza e desiderio di liberarsene. Dalla gioia, invece, l'anima è avvertita delle cose utili al corpo e così prova amore verso di esse di acquistarle e conservarle (*Ibid.*, 137). Tutto ciò suppone, ovviamente, la separazione dell'anima dal corpo cioè la nozione dell'anima come «sostanza» indipendente; giacchè riduce l'E. ad una preoccupazione che l'anima nutre nei riguardi del corpo, cioè della vita e della conservazione di esso. La diversità fra le E., non dipende, secondo Cartesio, dalla diversità degli oggetti ma dai modi diversi in cui gli oggetti stessi ci danneggiano o ci aiutano o in generale hanno importanza per noi. Il modo di azione abituale delle E. consiste nel disporre l'anima a desiderare le cose che la natura ci fa sentire utili, e a persistere in questo desiderio nonchè a produrre quell'eccitazione degli spiriti vitali che facilita i movimenti corporei che servono a conseguire quelle cose (*Ibid.*, 52). Cartesio ritiene che esistano solo sei E. semplici e primitive cioè la meraviglia, l'amore, l'odio, il desiderio, la gioia e la tristezza; e che tutte le altre sono composte da queste sei o sono specie di esse. Egli rigetta la distinzione tomista tra passioni che appartengono alla parte concupiscibile e passioni che non appartengono alla parte concupiscibile (*Ibid.*, 68); e lo strano è che nè il timore nè la speranza sono ammessi nel novero delle E. fondamentali. Include invece tra esse la meraviglia cioè «la subitanea sorpresa dell'anima che la spinge a considerare con attenzione gli oggetti che le sembrano rari e straordinari» (*Ibid.*, 70). Questa è l'unica E. che non è accompagnata da movimenti corporei perchè non ha per oggetto il bene e il male ma solo la conoscenza della cosa di cui ci meravigliamo. Il che non vuol dire che essa sia priva di forza giacchè la sorpresa della novità, che è propria di quest'E., rafforza enormemente tutte le altre (*Ibid.*, 72).

Se per Cartesio l'E. concerne l'anima solo per il suo rapporto col corpo, per Spinoza essa è invece un modo d'essere totale che coinvolge insieme l'anima e il corpo: questi infatti sono per Spinoza due aspetti di una sola realtà. Spinoza fa derivare le E. dallo sforzo (*conatus*) della mente di perseverare nel proprio essere per una durata indefinita. Questo sforzo si chiama *volontà* quando si riferisce alla mente sola; si chiama *desiderio* (*appetitus*) quando si riferisce insieme alla mente e al corpo (*Etica*, III, 9 e, scol.). Il desiderio è così l'E. fondamentale. Ad esso si collegano le altre due E.

primarie cioè la gioia e il dolore; la gioia è l'E. per la quale la mente da sola o unita al corpo sale ad una maggiore perfezione e il dolore l'E. per cui la mente discende ad una perfezione minore (*Ibid.*, III, 11, scol.). L'amore e l'odio poi non sono che la gioia e il dolore accompagnati dall'idea delle loro cause esterne; sicchè chi ama si sforza necessariamente di tenere e conservare la cosa amata e chi odia di allontanare e distruggere la cosa odiata (*Ibid.*, III, 13, scol.). In queste notazioni le E. vengono connesse con lo sforzo della mente e del corpo verso la perfezione: corpo e mente, essendo infatti per Spinoza due manifestazioni della Sostanza, sono eterne come la Sostanza; e non possono quindi essere veramente minacciate da nulla, sicchè le E. non possono essere l'avvertimento di questa minaccia. Di qui lo scarso peso che la paura e la speranza hanno nell'analisi di Spinoza. Queste due E. vengono riportate all'amore ed all'odio (*Ibid.*, III, 18, scol. 2) e ricondotte a « cause accidentali » (*Ibid.*, III, 50). Tutte le E. poi, in quanto sono affezioni o modificazioni passive (*passiones*), sono destinate a sparire come tali giacchè sono idee confuse destinate a diventare idee distinte; una volta diventate idee distinte cessano di essere affezioni (*Ibid.*, V, 3) per diventare idee *sub specie aeternitatis*, nell'ordine geometrico della Sostanza divina. Esse sono, allora, determinazioni della natura divina e derivano da essa (*Ibid.*, V, 29, scol.).

Questo punto di vista coincide sostanzialmente con quello degli Stoici, in quanto si risolve nel negare la funzione delle E., nell'economia della vita umana nel mondo. E la stessa negazione è implicita nella dottrina di Leibniz che vede nelle E. soltanto segni d'imperfezione che impediscono all'anima di essere un Dio. « Si ha ragione, egli dice, di chiamare con gli antichi, perturbazioni o passioni ciò che consiste nei *pensieri confusi che hanno qualcosa d'involontario e di incognito*; il che, nel linguaggio comune, si attribuisce non a torto alla lotta del corpo e dello spirito, perchè i nostri pensieri confusi rappresentano il corpo o la carne e fanno la nostra imperfezione » (*Op.*, ed. Erdmann, I, pag. 188). Questa nozione delle E. come « pensieri confusi », derivanti all'anima dal suo rapporto col corpo e costituenti perciò l'*imperfezione* dello spirito creato finito, fu seguita da tutta la scuola leibniziano-wolffiana. La nozione implica ovviamente che le E. non hanno un carattere proprio e specifico nei confronti delle rappresentazioni conoscitive: perciò non hanno neppure un significato, tranne quello di rappresentare l'imperfezione dell'anima umana.

Una linea di pensiero che va da Pascal ai moralisti francesi e inglesi (La Rochefoucauld, Vauvenargue, Shaftesbury, Butler) sino a Rousseau e a Kant, ha portato al riconoscimento della categoria del « sentimento » come principio autonomo delle E. e alla elaborazione della nozione moderna di « passione » come E. dominante, capace di penetrare e controllare l'intera personalità umana. Già si è visto che per Hobbes tutte le forme della azione volontaria passano attraverso le E. e sono determinate da esse: la volontà stessa non è che un'E. che riesce ad avere la meglio. Questa tesi è condivisa da tutto l'indirizzo cui abbiamo accennato. Pascal ha per primo messo innanzi « le ragioni del cuore, che la ragione non conosce » (*Pensées*, 277); ha insistito sul valore e sulla funzione del « sentimento » come un principio a sè che è fonte anche di conoscenze specifiche (vedi SENTIMENTO); ed ha ritenuto ineliminabile il conflitto tra la ragione e le E. ed in ogni caso impossibile la soluzione di esso mediante l'eliminazione di una delle due parti in conflitto (*Ibid.*, 412-13). Vauvenargue ha così delineato la natura delle E.: « Noi deriviamo dall'esperienza del nostro essere un'idea di grandezza, di piacere, di potenza, che vorremmo sempre aumentare; e attingiamo nell'imperfezione del nostro essere un'idea di piccolezza, di soggezione, di miseria che cerchiamo di reprimere: ecco tutte le nostre passioni... Da questi due sentimenti uniti, cioè da quello delle nostre forze e da quello della nostra miseria, nascono le più grandi passioni; giacchè il sentimento delle nostre miserie ci spinge ad uscire da noi stessi e il sentimento delle nostre risorse ci incoraggia a ciò e ci trasporta con la speranza. Ma quelli che sentono solo la loro miseria senza la loro forza non si appassionano mai abbastanza, perchè non osano sperare nulla; nè si appassionano coloro che sentono la loro forza senza la loro impotenza giacchè hanno troppo poco da desiderare: occorre così una speranza di coraggio, di debolezza, di tristezza, e di presunzione » (*De l'esprit humain*, 22). Il presupposto di queste notazioni è che non solo è impossibile comprendere la natura e il comportamento dell'uomo prescindendo dalle E., ma anche che le E. stesse hanno una funzione direttiva sull'intera condotta dell'uomo e cioè tendono a diventare secondo l'espressione di Pascal (*Pensées*, 106) « E. dominanti ». Shaftesbury è probabilmente colui che ha più contribuito a diffondere, nel campo della filosofia, questo punto di vista. « Di nessun animale, egli ha detto, si può dire propriamente che *agisce* se non attraverso le affezioni o le E. che sono proprie dell'animale. Difatti nelle convulsioni in cui una creatura colpisce se stesso o gli altri, ciò che agisce è un semplice meccanismo, una macchina, un pezzo di orologeria, non l'animale. Tutto ciò che è fatto dall'animale *come tale* è fatto solo

attraverso qualche affezione o E. come, ad es., il timore, l'amore, l'odio che lo muovono. E poichè è impossibile che un'affezione più debole prevalga su una più forte, così è impossibile che, laddove le affezioni o E. sono più forti e formano, per la loro forza o il loro numero, il partito più considerevole, l'animale non inclini nello stesso senso. Secondo questo *bilancio* delle E., egli deve perciò essere governato e condotto all'azione » (*Characteristicks*, 1749, Treatise IV, book II, part I, sect. 3). In altri termini, la presenza delle E. è, secondo Shaftesbury, ciò che distingue l'animale da un puro e semplice meccanismo di tipo cartesiano. La classificazione che Shaftesbury dà delle emozioni (nel luogo ora citato) è caratteristica del suo moralismo ottimistico. Ci sono in primo luogo le affezioni *naturali* che conducono al *bene pubblico*; in secondo luogo, le auto-affezioni che conducono al *bene privato*; e in terzo luogo quelle che non tendono nè al bene pubblico nè al bene privato, ma ai loro contrari e perciò devono essere chiamate affezioni *innaturali*. Il concetto su cui egli insiste è quello del *bilancio* o dell'equilibrio delle E., per il quale parla di una « economia delle E. » ai fini della conservazione delle creature; sicchè, per es., una creatura che non possiede forti mezzi di offesa e di difesa è soggetta ad un alto grado di timore cioè di quell'E. che fa in modo che essa possa salvarsi con la fuga di fronte ai pericoli.

Kant che ha per primo introdotto esplicitamente la categoria del sentimento come autonoma e mediatrice tra quelle tradizionalmente ammesse della ragione e della volontà, ha riconosciuto chiaramente il significato e la funzione biologica delle E., pur essendo portato, dalla sua dottrina morale, a simpatizzare con la tesi degli Stoici che esse sono malattie dell'anima. « L'E., egli ha detto, è un predominio delle sensazioni tale che ne viene soppressa la padronanza dell'anima (*animus sui compos*); essa è dunque precipitosa, cioè cresce rapidamente sino a rendere impossibile la riflessione (*Antr.*, § 74). In ciò è diverso dalla passione che è invece lenta e riflessiva (v. PASSIONE). L'ideale dell'apatia è, secondo Kant, « giusto e nobile »; ma la natura fu saggia a dare all'uomo la disposizione alla simpatia per guidarlo provvisoriamente, cioè prima che la ragione sia giunta alla sua propria forza perchè così essa ha aggiunto all'impulso morale verso il bene anche uno stimolo patologico (sensibile) come surrogato temporaneo della ragione. Anche dal punto di vista morale, perciò, l'E. ha una certa funzione sia pure subordinata e provvisoria. Dal punto di vista biologico non c'è dubbio sulla importanza dell'emozione. La gioia e la tristezza si collegano rispettivamente al piacere e al dolore: i quali hanno la funzione di spingere il soggetto a rimanere nella condizione in cui è o lasciarla. La gioia eccessiva (cioè non attenuata dalla preoccupazione del dolore) e la tristezza opprimente (non mitigata da nessuna speranza) cioè l'angoscia, sono E. che minacciano l'esistenza. Ma il più delle volte le E. aiutano e sorreggono l'esistenza e alcune di esse, come il riso e il pianto, giovano meccanicamente alla salute. L'utilità delle E. è data dalla funzione esercitata nei confronti della vita dalle loro tonalità fondamentali, il piacere e il dolore. « Il piacere, dice Kant (*Antr.*, § 60), è il senso dell'incremento della vita; il dolore è quello dell'impedimento della vita; e la vita dell'animale è, come hanno già notato i medici, un continuo gioco di antagonismo tra piacere e dolore ». In questo gioco di antagonismo, il dolore ha il primato. Difatti quello che immediatamente, cioè per via del senso, mi spinge a lasciare il mio modo d'essere, è per me spiacevole, mi addolora; quello che invece mi spinge a conservarlo (a rimanere in esso) è per me piacevole, mi piace. Ma poichè il tempo ci sfugge andando sempre dal presente all'avvenire e mai viceversa, noi siamo obbligati ad uscire dallo stato presente senza sapere in quale altro entreremo e sapendo soltanto che esso è uno stato diverso. Ora questa prospettiva è la causa del sentimento piacevole: il che vuol dire che esso è preceduto e condizionato dal sentimento di dolore, connesso con la necessità di uscire dal proprio modo d'essere. « Il dolore, nota inoltre Kant, è il pungolo dell'attività ed è in questa che noi sentiamo sempre la nostra vita; senza dolore la vita cesserebbe ». È strano che proprio queste notazioni kantiane, che non hanno altra pretesa se non quella di caratterizzare una situazione di fatto, siano state amplificate da Schopenhauer per essere assunte a fondamento del suo pessimismo romantico. Vivere, per Schopenhauer, significa volere, volere significa desiderare, e il desiderio implica l'assenza di ciò che si desidera, cioè deficienza e dolore. Perciò la vita è dolore e la volontà di vita è il principio del dolore. Dall'appagamento del desiderio o del bisogno, scaturisce o un nuovo desiderio o bisogno, o la noia della sodisfazione prolungata. In questa oscillazione continua il piacere rappresenta solo un momento di transito, negativo ed instabile: è la semplice cessazione del dolore (*Die Welt*, I, § 57).

Il distinguersi e lo specificarsi dei concetti di « E. », « sentimento », « passione » si può vedere dal fatto che nella dottrina di Hegel la passione riceve un trattamento privilegiato mentre il sentimento, e soprattutto, l'emozione, vengono ridotti al livello della « vana opinione » degli Stoici. Hegel parla delle E. a proposito della forma del sentimento, che fa parte dello spirito soggettivo e precisamente di quel momento di esso che è la « psicologia »;

la quale «indica in forma di narrazione ciò che lo spirito o l'anima è, ciò che ad essa accade, ciò che essa fa» (*Enc.*, 387). Il sentimento, dice Hegel, ha la forma di «particolarità accidentale»; lo spirito trova in esso la sua «forma intima e peggiore, nella quale egli non è già come libero, come universalità infinita, ma il suo contenuto gli è piuttosto come accidentale, soggettivo, particolare» (*Ibid.*, 447). Ovviamente, Hegel intende riferirsi con queste espressioni alle E., di cui il sentimento costituisce la forma o categoria universale; e alle E. vanno quindi le qualifiche di «particolarità accidentale» e di «contenuto accidentale, soggettivo, particolare»: tutte espressioni che, nel linguaggio di Hegel designano determinazioni provvisorie o apparenti che trovano la loro realtà solo nella sostanza razionale. Quanto ai «sentimenti pratici», possono essere considerati come tali solo quelli egoistici, malvagi, giacchè solo questi appartengono all'individualità che si mantiene contro l'universalità; il contenuto di tali sentimenti si determina quindi solo in antitesi di quello dei diritti e dei doveri (*Ibid.*, 471). Le espressioni che Hegel adopera a questo proposito e che sembrano riferirsi al contenuto della forma del sentimento, cioè alla sfera delle E., sono l'esatto equivalente della «vana opinione» degli Stoici e del «pensiero confuso» di Spinoza e di Leibniz: cioè indicano stati o momenti che non hanno significato proprio, ma solo il significato negativo di non esser perfettamente riducibili al giudizio o in generale alle determinazioni razionali.

A partire dalla seconda metà dell'800, le E. diventano oggetto d'indagine scientifica, e vengono considerate in stretta connessione con i movimenti e gli stati corporei che le accompagnano. Il primo tentativo importante in questo senso fu quello di Carlo Darwin nel suo scritto *L'espressione delle E. nell'uomo e negli animali*, 1872: il quale utilizzò anche ricerche precedenti e assunse come punto di partenza la distinzione di Spencer tra sensazioni ed emozioni. Secondo Spencer (*Principles of Psychology*, 1855, § 66) tutte le esperienze vissute (*feelings*) si dividono in due classi; *sensazioni* che sono prodotte da uno stimolo periferico ed *E.* che sono prodotte da uno stimolo centrale. Sensazioni ed E. si distinguono soprattutto perchè le prime sono relativamente semplici e le seconde invece estremamente complesse. Entrambe, tuttavia, sono meccanismi di adattamento o di risposta a insiemi uniformi di circostanze esterne (*Ibid.*, § 216). Darwin si preoccupò soprattutto di studiare i movimenti o le modificazioni somatiche che costituiscono l'*espressione* delle emozioni. E ritenne di poterli spiegare mediante tre princìpi. 1° Il principio delle abitudini utili e associate, che egli espresse così: «Quando una sensazione, un desiderio ha prodotto, lungo tutta una serie di generazioni, alcuni movimenti volontari, utili a dare sodisfazione o sollievo, si avrà una tendenza a effettuare movimenti simili quando quella sensazione o desiderio si ripresenterà anche in forma debole e anche se il movimento espressivo non avrà più alcuna utilità. Movimenti di questa specie sono in generale ereditati e differiscono poco da *azioni riflesse* (v.)». 2° Il principio dell'antitesi: secondo il quale si ha la tendenza ad effettuare movimenti opposti nel caso di E. opposte anche se tali movimenti non hanno nessuna utilità. 3° Il principio dell'azione diretta del sistema nervoso: secondo il quale quando la sensibilità è eccitata fortemente, l'eccesso di forza nervosa è trasmessa in direzioni definite che dipendono dalla connessione delle cellule nervose e in parte dall'abitudine, producendo così effetti che noi riconosciamo come espressioni emotive. I primi due princìpi fanno appello all'azione dell'abitudine e dell'associazione, cui fece costantemente ricorso la psicologia del sec. XIX. Ma lo stesso indirizzo della ricerca psicologica, portata a considerare i fatti psichici in connessione strettissima con quelli corporei, condusse ben presto a vedere negli stati somatici assai più che la semplice «espressione» delle emozioni. Nel 1884 e 1885 James e Lange, indipendentemente l'uno dall'altro, proponevano la cosiddetta «teoria somatica delle E.» che, nonostante le critiche che sùbito suscitò, tenne il campo per molti decenni e servì, e in parte serve ancora, come utile punto di riferimento per ulteriori teorie. Ecco come James espose questa teoria: «La mia teoria, egli dice, sostiene che i mutamenti corporei seguono immediatamente la percezione del fatto eccitante e che il sentimento che abbiamo di questi mutamenti, mentre essi si producono, è l'emozione. Il senso comune dice: Noi perdiamo la nostra fortuna, siamo afflitti e piangiamo; incontriamo un orso, abbiamo paura e fuggiamo; un rivale ci insulta, andiamo in collera e colpiamo. L'ipotesi che noi difendiamo è che quest'ordine di successione è inesatto; che uno stato mentale non è immediatamente indotto dall'altro, che le manifestazioni corporee devono interporsi fra l'uno e l'altro e che la formula più razionale consiste nel dire: siamo afflitti perchè piangiamo, irritati perchè colpiamo, spaventati perchè tremiamo e non già piangiamo, colpiamo e tremiamo perchè siamo afflitti, irritati o spaventati, secondo i casi. Senza gli stati corporei che la seguono, la percezione sarebbe di forma puramente conoscitiva, pallida, scolorita e priva di calore emotivo. Noi potremmo allora veder l'orso e giudicare opportuno fuggire, ricever l'insulto e decidere di reagire, ma non proveremmo realmente nè paura nè collera» (*The*

*Theory of Emotions*, 1884; trad. franc., pag. 61). La forza di questa teoria sta nell'osservazione che se, nel caso di qualche E. violenta, si prescinde da tutte le sensazioni di sintomi fisici, non rimane alcun residuo, nessuna « sostanza mentale » emotiva, ma semplicemente uno stato di percezione intellettuale. « Io non so immaginare, diceva James, che cosa rimarrebbe dell'E. di paura, se non fosse presente il senso del pulsare affrettato del cuore, del respiro affannoso, del tremito delle labbra, del piegarsi delle gambe, della pelle d'oca e dei sussulti viscerali. Può qualcuno rappresentarsi uno stato di rabbia senza il sobbollimento del petto, l'arrossarsi del viso, il dilatarsi delle narici, lo stringersi dei denti, l'impulso all'azione violenta, cioè uno stato di rabbia che lascia immobili e rilasciati tutti i muscoli, tranquillo il respiro e placido il viso? In questo caso dell'E. non resterebbe che un giudizio freddo e spassionato secondo il quale una data persona o certe persone meritano un castigo per i loro misfatti ». Per due o tre decenni successivi, gli studi sperimentali sulle E., si può dire siano stati ispirati da questa teoria. Ma proprio sul dominio dei fatti sperimentali essa ha trovato le prime obiezioni decisive. Sherrington dimostrò che l'espressione viscerale dell'E. è posteriore all'azione cerebrale che interviene insieme con lo stato psichico (1908) e Cannon (*Feelings and Emotions*, 1928) osservò che le E. viscerali si producono in molti stati organici senza avere alcun significato emozionale. La febbre, l'esposizione all'aria fredda, producono spesso l'accelerazione del cuore, l'aumento dello zucchero nel sangue, la scarica di adrenalina, l'erezione dei peli. L'asfissia agisce allo stesso modo nello stadio dell'eccitazione. La riduzione del sangue ad opera dell'insulina provoca una reazione ipoglicemica, caratterizzata dal pallore, dall'accelerazione del cuore, dall'accrescimento dello zucchero nel sangue e da sudori profusi. È perciò difficile capire in che modo reazioni che non hanno in se stesse alcun valore emozionale, nella maggior parte dei casi in cui si producono, acquisterebbero, in altri casi, il carattere di vere e proprie emozioni. Ma il difetto principale della teoria, proprio come « teoria », è che essa non spiega affatto la funzione delle emozioni. Non spiega, per es., perchè mai la vista dell'orso, e la constatazione che non è nè impagliato nè incatenato, fa tremare e impallidire.

Non spiega, in altri termini, il carattere biologico delle E., il loro finalismo, parziale o relativo quanto si voglia, ma tuttavia abbastanza evidente in un certo numero di casi. Proprio da questo punto di vista, Dewey e la scuola psicologica di Chicago (e specialmente Stanley Hall), riprendendo il tentativo di Darwin, considerarono l'E. come la ricorrenza, in forma modificata, di certi movimenti teleologici e la ricondussero a manifestazioni residue d'istinti ancestrali. Così, per es., i movimenti per afferrare, per mordere, per graffiare, che si hanno nella collera, sarebbero i resti di atti propri degli animali selvaggi da cui discendiamo. Il movimento di lanciare avanti la testa sarebbe ancora un ricordo ancestrale: esso si trova difatti negli animali con le corna e nei primi vertebrati acquatici o terrestri che si servivano della testa per allontanare l'ostacolo. Queste teorie reintegrano indubbiamente l'E. nella sua natura biologica ma conducono a non vedere in essa altra cosa che *il residuo attualmente non significante di un movimento istintivo originariamente significante*. Tale residuo sarebbe costituito da ciò che l'eredità ha lasciato sopravvivere di movimenti istintivi che avevano un significato di offesa o di difesa per gli animali che ordinariamente ne erano in possesso ma che, in sèguito, hanno cessato di averlo. L'intera teoria è così fondata sull'ipotesi di una trasmissione ereditaria di movimenti istintivi e sul postulato che le E. derivino da tali movimenti, più che dalla situazione di fronte alla quale assumono il significato di reazioni o risposte.

Il riferimento a tale situazione costituisce invece il tratto caratteristico delle più importanti teorie contemporanee. Per esse, l'E. non si esaurisce nella soggettività come un semplice « stato d'animo » o complesso di stati d'animo, ma include sempre un rapporto con circostanze oggettive, che le conferiscono il suo significato specifico. Da questo punto di vista l'E. è un comportamento o l'elemento di un comportamento che è diretto ad affrontare la situazione o a fuggire da essa, a risolvere il problema che essa presenta o a eluderlo. Si può considerare la psicanalisi come un primo avviamento ad un'interpretazione dell'E. in questo senso: essa ha infatti messo in evidenza il significato dei fatti psichici rispetto alle situazioni che li hanno determinati. Nell'angoscia, per es., Freud vede in primo luogo una preparazione ad affrontare il pericolo, che si manifesta con l'esaltazione dell'attenzione sensoriale e della tensione motrice. Questo stato d'attesa o di preparazione è biologicamente utile giacchè senza di esso il soggetto si troverebbe esposto a conseguenze gravi. Da esso derivano, da una parte, l'azione motrice, la fuga, e, ad un grado superiore, la difesa attiva; dall'altra parte, ciò che viene sperimentato come stato d'angoscia. Se lo sviluppo dell'angoscia è contenuto in limiti ristretti, l'angoscia stessa non è che un'appendice, un semplice segnale di pericolo; e l'intero processo di trasformazione dello stato di preparazione angosciosa in azione, si compie rapidamente e razionalmente. Quando, invece, lo sviluppo dello stato d'angoscia va al di là di certi limiti, diventa contrario allo scopo biologico e dà luogo alle forme patologiche. Freud

ritiene pure che la situazione, della quale l'angoscia, e, in generale, uno stato affettivo, è il segnale, può non essere un evento presente: può trattarsi di un'impressione profonda o nascosta appartenente alla preistoria non dell'individuo ma della specie. Sicchè si può dire che lo stato affettivo presenta la stessa struttura di una crisi d'isteria giacchè è, come quest'ultima, costituita da una reminiscenza incosciente. La crisi d'isteria può essere paragonata ad uno stato affettivo individuale nuovamente formato e lo stato affettivo normale può essere considerato come l'espressione di un'isteria generica, divenuta ereditaria (*Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, cap. 24; trad. franc., pag. 422-423). In altri termini la condotta emotiva si ha nel caso in cui l'E., invece di trasformarsi rapidamente, da preparazione all'azione, in azione effettiva si sviluppa *come E.*, agendo come inibizione, rifiuto o censura dell'azione stessa. In tal senso si spiega la sua analogia con l'isterismo che è, spesso, il rifiuto di rivivere un ricordo spiacevole. Come il sogno è talvolta una fuga di fronte alla decisione da prendere, come la malattia di certe ragazze è talvolta una fuga di fronte al matrimonio, così la collera è frequentemente la fuga di fronte ad una situazione spiacevole e lo svenimento dovuto alla paura è la fuga di fronte ad una prospettiva sfavorevole, la ricerca di un rifugio illusorio.

In un senso analogo Janet ha caratterizzato l'E. come la « reazione dello scacco ». L'E., per Janet, è il regresso brutale verso una forma di condotta inferiore, meno adatta alla situazione e incapace di affrontarla. Poichè il più basso dei comportamenti psichici è l'agitazione convulsa accompagnata da modificazioni delle funzioni respiratoria e circolatoria, l'E., quando è sufficientemente profonda, mette capo appunto a convulsioni o a semplici modificazioni viscerali. Non si tratta tuttavia di un regresso semplicemente meccanico: un idiota non proverebbe alcuna E. nell'incontrare l'orso di cui parlava James e molti malati nello « stato di vuoto » cessano di avere le E. che avrebbero avuto altra volta nelle stesse circostanze. Si tratta perciò di una reazione attiva, di una forma di *regolamento dell'azione* che ha il suo punto di partenza nella reazione del soggetto. Ma si tratta, anche, di una reazione inferiore e disordinata che denuncia il rifiuto e l'incapacità di affrontare una situazione, e perciò equivale alla coscienza dello scacco di fronte a tale situazione. Per es., una ragazza a cui suo padre dice di avere male al braccio e di temere una paralisi, si mette a piangere, grida, s'agita e cade in convulsioni, che si ripetono a qualche giorno di distanza. Nel corso del trattamento medico confessa che l'idea di curare il padre e di condurre la vita dell'infermiera domestica le era sembrata insopportabile. In questo caso l'E. rappresenta effettivamente una condotta di scacco derivante dall'incapacità di affrontare la situazione che si prospetta (*De l'angoisse à l'extase*, 1928, pag. 450 sgg.). Dall'altro lato gli stati affettivi di elazione e di gioia costituiscono, secondo Janet, *reazioni di successo*, anche se non giustificate. La gioia non è sempre corretta e non corrisponde sempre ad un reale aumento delle facoltà, ad una creazione reale, come i filosofi hanno invece ritenuto. Essa può essere erronea ed appare semplicemente quando l'uomo si comporta come se avesse riportato vittoria e quando questo comportamento di trionfo, vero o falso, libera forze che vengono bene o male utilizzate. Essa è quindi piuttosto un *comportamento di sciupìo* per il quale le forze che erano state utilizzate nell'azione o almeno i loro residui, si spandono per l'organismo e sono utilizzate per altre azioni che non erano richieste da stimoli urgenti o che già si sviluppavano in limiti ristretti (*Ibid.*, pag. 408).

Da questo punto di vista l'E. appare come nociva perchè sopprime l'azione efficace e la sostituisce con convulsioni assurde. Essa ha tuttavia, secondo Janet, una certa utilità o almeno una certa funzione, in quanto il soggetto di essa, nell'impossibilità di rispondere alla situazione con una reazione di ordine superiore, ripiega su una reazione inferiore e primitiva, assai più grossolana, ma capace di dargli una certa protezione immediata. « I comportamenti riflessi, le semplici convulsioni disordinate, sono servite ad intere generazioni di esseri per allontanare i contatti nocivi e per portare alla bocca il nutrimento. Non è naturale che ad una certa epoca gli esseri in via di perfezionamento ma ancora incapaci di utilizzare in modo costante i procedimenti perfezionati, siano ritornati istintivamente a questi atti primitivi? » (*Ibid.*, pag. 471). Ma se l'E. vera e propria, cioè lo *choc* emotivo, è il regresso ad una forma grossolana e primitiva di reazione, il sentimento è una forma di E. meglio organizzata e meno violenta che accompagna l'intero svolgimento dell'azione sotto forma di sforzo, fatica, tristezza, gioia. Il sentimento è parte essenziale della reazione bene organizzata. L'E. contiene confusamente elementi che appartengono ai sentimenti ma li contiene in disordine, quindi non s'identifica con nessuno dei comportamenti sentimentali. « Sono gli incidenti insignificanti, i piccoli disaccordi, che conducono ai grandi turbamenti emozionali. È probabile che il pericolo serio svegli l'istinto vitale, l'amore dei propri cari, l'amore della proprietà e che queste tendenze potenti vengano in soccorso dell'atto manchevole producendo la reazione dello sforzo: la presenza di questa reazione

elimina quella dell'E., che non è dello stesso genere » (*Les obsessions et la psychasthénie*, I, pag. 5, 578). Tuttavia tra le E. e i sentimenti che sono le loro forme superiori si devono ammettere tutti i gradi intermedi; e in fondo si tratta di una questione di parole: giacchè « adoperiamo la parola E. tutte le volte che c'è un mutamento brusco della condotta in sèguito ad una circostanza imprevista, ma tutti i sentimenti possono nascere in queste condizioni » (*De l'angoisse*, pag. 474).

La psicologia della forma ha ancora precisato e perfezionato, soprattutto ad opera di Lewin e Dembo, la teoria delle E. in questo senso. L'E. viene interpretata come la « rottura di una forma » e la ricostituzione di un'altra forma che valga come *surrogato* della prima. La forma è una certa situazione, che offre un problema la cui soluzione può essere trovata soltanto in una direzione determinata. Quando la ricerca e lo sforzo diretti a questa soluzione sono interrotti, il soggetto si rifugia in atti surrogatori oppure cerca di evadere dal campo o di rinchiudersi in se stesso, stabilendo tra sè e il campo ostile una barriera di protezione. Atti surrogatori, evasioni, ripiegamenti su se stesso, tali sono i comportamenti emotivi. Essi distruggono la struttura differenziale del problema inerente al campo situazionale e perciò producono l'indebolimento della distinzione tra il reale e l'irreale con la conseguenza che gli oggetti del campo pèrdono il loro valore proprio ed acquistano un carattere uniformemente negativo. Per es., la collera è un modo di evadere da un problema che non si sa risolvere, col ricorso ad una azione di natura inferiore: colui che è in collera assomiglia ad un uomo che non potendo disfare i nodi delle corde che lo legano, si agita convulsamente nei suoi legami. In mancanza di una soluzione adeguata del problema che la situazione presenta, la collera cerca un surrogato, un'evasione, in movimenti incomposti che mascherano la mancanza della risposta adeguata (GUILLAUME, *Psych. de la forme*, pagina 138 sgg.).

Le teorie che abbiamo or ora esaminate sono teorie « psicologiche » nel senso che si presentano come generalizzazioni scientifiche fondate su una ricca messe di osservazioni di casi normali e patologici (questi ultimi servendo anche meglio dei primi ad illustrare il fenomeno in questione). Tuttavia le teorie filosofiche non si allontanano molto, oggi, da quelle psicologiche, giacchè le une e le altre sono portate a considerare i fenomeni emotivi (come d'altronde gli altri fenomeni mentali) non come la risultante di elementi atomisticamente considerati, ma nella loro totalità, nella *forma* complessiva e concreta e pertanto nella situazione globale in cui hanno origine. Teorie psicologiche e teorie filosofiche inoltre concordano nel considerare le E. come forme di comportamento specifico, che esprimono un modo d'essere fondamentale dell'uomo. Scheler che è tra i filosofi contemporanei, il più interessato alla vita emotiva e che ha cercato di fondare su un'analisi appropriata di essa l'intera sua filosofia, parte dalla distinzione tra *stati* emotivi e *funzioni* emotive: distinzione che si può esprimere dicendo che gli stati sono *affezioni* (modificazioni di natura passiva) e le funzioni sono invece attività, reazioni agli stati emotivi. Secondo Scheler gli stati emotivi non hanno di per sè carattere intenzionale, cioè non si riferiscono *immediatamente* a oggetti o situazioni. Tale riferimento è sempre, per essi, indiretto cioè mediato da una associazione percettiva o rappresentativa. Per es., se mi domando: « Perchè oggi sono di questo umore? Che cosa ha causato in me questa tristezza o questa gioia? », la risposta a queste domande non è data dallo stato emozionale in cui mi trovo (umore, tristezza, gioia, ecc.) ma da un atto diverso e indipendente con il quale connetto, in base all'esperienza o al ragionamento, l'E. stessa con oggetti o situazioni conosciute. In certi casi, lo stato emotivo può diventare un *segno* dell'oggetto o della situazione, come quando certi dolori annunziano l'inizio di una malattia. Ma il rapporto simbolico tra lo stato emotivo e i suoi oggetti è sempre mediato dall'esperienza e dal pensiero. Lo stato emotivo, in altri termini, può essere connesso con una situazione di fatto o simboleggiarla, ma non contiene in sè il riferimento intenzionale ad un oggetto suo proprio (*Der Formalismus in der Ethik*, pag. 262 sgg.). La diversità tra stati emotivi e funzioni emotive non impedisce che essi possano coesistere nel medesimo atto o momento di coscienza. Un uomo può essere felice e tuttavia patire una sofferenza fisica; potrebbe anche darsi, ad es., che per il vero martire della fede questo patire stesso diventi un felice patire; ma può anche darsi che, disperati nel profondo dell'anima, noi godiamo un piacere sensibile, anzi lo godiamo nel nostro intimo. Stati e funzioni tuttavia non si mescolano perchè sono dati e vissuti in modo diverso. La diversità è quella che molti psicologi contemporanei pongono tra *emozioni* e *sentimenti*, intendendo per questi ultimi i comportamenti emotivi superiori, che accompagnano l'azione invece di bloccarla e che pertanto si differenziano dallo *choc* emotivo (che dà luogo alle nevrosi). Per Scheler, si tratta soprattutto di una differenza di *profondità* e da questo punto di vista possono essere distinti quattro gradi dell'E. che corrispondono alla struttura dell'esistenza umana. Essi sono i seguenti: 1° E. sensibili; 2° E. corporee (stati) e sentimenti vitali (funzioni); 3° sentimenti psichici (sentimenti del-

l'io); 4° sentimenti spirituali (sentimenti della personalità). Tutte queste E. hanno un riferimento vissuto all'io o alla persona; ma il riferimento è diverso per ciascuna delle quattro specie elencate, e precisamente esso diventa più intrinseco a misura che si sale verso i sentimenti superiori. Le E. sensibili e quelle vitali diventano stati o funzioni dell'io solo in quanto noi penetriamo i dati corporei e apprendiamo il corpo come *nostro* cioè appartenente all'io psichico. I sentimenti psichici, invece, sono già, originariamente, una qualità dell'io. «Sentirsi triste» o più ancora «esser triste» è qualcosa di molto più intrinseco all'io che non sia il sentimento vitale del benessere o del malessere. Infine, i sentimenti spirituali s'identificano addirittura con l'io nel senso che non possono costituire stati distinti da esso. Nella beatitudine e nella disperazione, anzi già nella serenità e nella pace dell'animo, ogni stato particolare dell'io è come cancellato giacchè questi sentimenti sembrano scaturire dalla stessa sorgente dell'atto spirituale e penetrare tutto ciò che in questi atti vien dato del mondo interno ed esterno (*Ibid.*, pag. 355 sgg.). Scheler considera il sentimento così inteso come un atto intenzionale (v. INTENZIONE) il cui oggetto specifico è il valore e distingue perciò quattro specie di valori corrispondenti ai quattro gradi del sentimento (v. VALORE). Importante, nella dottrina di Scheler, è che il valore costituisce l'oggetto proprio dell'E. o almeno delle funzioni emotive ed è considerato come una realtà specifica, irriducibile alle realtà percepite o conosciute e di natura assoluta. Una dottrina analoga si trova esposta da Nicolaj Hartmann, secondo il quale i valori sono dati *a priori* nel sentimento axiologico (*Wertgefühl*) che è il fenomeno autentico della moralità (*Ethik*, 1926, 3ª ediz., 1949, pag. 118 sgg.) (v. SENTIMENTO). Ma quale che sia l'apprezzamento che si può dare di tali sviluppi metafisici, che l'E. consista nell'avvertimento di un valore, cioè della *forma* specifica che una situazione presenta in rapporto ai bisogni, agli interessi ed ai fini dell'uomo, è cosa che può essere ammessa prescindendo da qualsiasi metafisica e che bene esprime i risultati delle indagini psicologiche in proposito.

L'importanza del sentimento come caratteristica essenziale dell'esistenza umana nel mondo, come parte della sostanza stessa dell'uomo, è sottolineato da Heidegger. Egli vede nelle E. non già semplici fenomeni accompagnatori degli atti di conoscenza e di volontà, bensì modi d'essere fondamentali dell'esistenza appunto in quanto è un'esistenza *nel mondo* o, come egli dice: un *esserci* (*Dasein*). Egli analizza a questo proposito il fenomeno della paura che ritiene costitutivo dell'esistenza inautentica, cioè dell'esistenza in quanto è «gettata nel mondo» e abbandonata alle vicende di esso. Come tale la paura non è un fenomeno temporale parziale ma un modo d'essere essenziale e permanente. «Solo un ente per cui nel suo essere ne va di questo esser stesso può spaventarsi. L'aver paura apre questo ente al rischio, al suo essere abbandonato a se stesso» (*Sein und Zeit*, § 30). Corrispondente alla paura, ma sul piano dell'esistenza autentica, cioè dell'esistenza che non si abbandona al mondo e alle sue vicende ma cerca di comprenderlo nella sua totalità, è l'altra situazione affettiva fondamentale cioè l'*angoscia*. Mentre si ha paura davanti a qualcosa che è dentro il mondo, che si avvicina minacciosamente e che può essere rimosso, l'angoscia si può provare solamente di fronte al mondo come tale. Essa cioè non è suscitata, come la paura, da un particolare fatto o evento minaccioso ma dal semplice trovarsi nel mondo cioè dalla situazione originaria e fondamentale dell'esistenza umana. E poichè proprio in forza di questa situazione, l'uomo ha a che fare con fatti o eventi particolari che possono ad ogni istante rivelarsi minacciosi, la paura si può considerare come «un'angoscia deietta nel mondo, inautentica e nascosta a se stessa». L'angoscia è perciò la situazione emotiva fondamentale, quella che «apre primariamente il mondo in quanto mondo». Come situazione emotiva l'angoscia non è soltanto angoscia davanti a... ma è anche angoscia per... E come il davanti a... così il per... fa riferimento all'essere nel mondo come tale. In altri termini l'angoscia non è tale nei confronti di un determinato modo d'essere o di una determinata possibilità umana. La minaccia che essa prospetta è indeterminata, e non può penetrare, minacciando, in questa o quella possibilità concreta ed effettiva. Essa è anzi la liberazione dalle possibilità determinate effettive perchè è comprensione della possibilità ultima e propria che le comprende tutte, quella d'essere gettato nel mondo. Perciò mentre l'angoscia isola l'uomo come *solus ipse*, questo isolamento non è quello di un ente o di un oggetto senza mondo ma piuttosto porta l'uomo innanzi al suo mondo e con ciò porta l'uomo dinnanzi a se stesso come essere-nel-mondo (*Ibid.*, § 40). Heidegger può affermare, sulla base di queste analisi, che «ogni comprensione è emotiva» e vedere nella tonalità emotiva dell'angoscia la comprensione ultima, decisiva, che l'esistenza umana può avere di se stessa (*Ibid.*, § 53). Heidegger ha concentrato la sua attenzione sull'angoscia e l'ha considerata come la sola «E. autentica» dell'uomo, perchè è la sola E. che fa comprendere all'uomo la sua stessa esistenza e cioè il suo essere nel mondo. Egli tuttavia non ha negato le altre emozioni. È abbastanza chiaro che per lui le altre E. umane appartengono al livello dell'esistenza

« inautentica » o « anonima », cioè dell'esistenza rivolta non già a comprendersi, e a possedersi in questa comprensione, ma a vivere quotidianamente nella *cura*, cioè nella preoccupazione suggerita dai bisogni propri ed altrui. All'utilizzazione delle cose e al prendersi cura del mondo, che sono i due aspetti essenziali dell'essere nel mondo, sono connessi ovviamente tutte le E. e gli affetti umani, che perciò sono rigettati sul piano inautentico della banalità quotidiana. Ma per quanto Heidegger non tratti di tali affetti o E. (neppure dell'amore, onde Sartre ha osservato che il *Dasein*, la realtà umana, è per lui senza sesso), bisogna tener presente che l'esistenza inautentica non è per Heidegger apparenza, illusione o realtà diminuita o impoverita, ma un necessario modo d'essere dell'esistenza stessa.

Sulla stessa linea dell'analisi di Heidegger si situa quella di Sartre, che però utilizza, in più larga misura, le analisi e le teorie della psicologia contemporanea. L'E. è, per Sartre, « una certa maniera d'apprendere il mondo »; essa è quindi in primo luogo « coscienza del mondo », per quanto si tratti di coscienza immediata e non riflessa. « Il soggetto che cerca la soluzione di un problema pratico è nel mondo, attinge il mondo ad ogni istante, attraverso tutti i suoi atti. Se fallisce in tutti i suoi tentativi, se si irrita, la sua stessa irritazione è un modo in cui il mondo gli appare. E non è necessario che il soggetto, tra l'azione che fallisce e la collera, operi un ritorno su se stesso e intercali una coscienza riflessa. Può esserci un continuo passaggio dalla coscienza irriflessa 'mondo-agito' (azione) alla coscienza riflessa 'mondo odioso' (collera). La seconda è una trasformazione dell'altra » (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1947, pag. 30). Ma il mondo, cui l'E. fa riferimento, è un mondo *difficile*. La difficoltà è una qualità oggettiva del mondo che si offre alla percezione; ed è essa che determina la natura delle emozioni. Questa, secondo Sartre, è una trasformazione del mondo, e precisamente una trasformazione attraverso la *magia*. « Quando le vie tracciate divengono troppo difficili, o quando non vediamo affatto la via, non possiamo più dimorare in un mondo così urgente e difficile. Tutte le vie sono sbarrate e tuttavia bisogna agire. Allora cerchiamo di mutare il mondo, cioè di vivere come se i rapporti delle cose con le loro proprietà non fossero regolate da processi deterministi ma dalla magia » (*Ibid.*, pag. 33). Per es., lo svenimento davanti ad un pericolo imminente non è che la negazione del pericolo, la volontà di annientarlo. « L'urgenza del pericolo ha servito di motivo per un'intenzione annichilante che ha comandato una condotta magica. E difatti io ho annientato il pericolo per quanto era in mio potere. Non si tratta tuttavia di un giuoco ma di una credenza, di una cosa seria, com'è dimostrato dalle espressioni organiche delle emozioni ». Nell'E. la coscienza mira a combattere i pericoli o a modificare gli oggetti, senza distanza e senza utensili, mediante modificazioni assolute e massicce del mondo. Quando quest'aspetto del mondo è interamente coerente, dice Sartre, si tratta del mondo magico. « Chiameremo E. la caduta brusca della coscienza nel magico. O, se si preferisce, c'è un'E. quando il mondo degli utensili svanisce bruscamente e il mondo magico ne prende il posto. Non bisogna dunque vedere nell'E. un disordine passeggero dello spirito, che verrebbe a turbare *dal di fuori* la vita psichica. Al contrario, si tratta, del ritorno della coscienza all'atteggiamento magico, uno dei grandi atteggiamenti che le sono essenziali, con l'apparizione del mondo correlativo, il mondo magico. L'E. non è un accidente, è un modo d'esistenza della coscienza, una delle maniere in cui essa *comprende* (nel senso heideggeriano di *verstehen*) il suo essere-nel-mondo » (*Ibid.*, pag. 49).

È significativo il fatto, che risulta dalle precedenti esposizioni, che le teorie delle E. presentate da scienziati e quelle presentate da filosofi non differiscono radicalmente tra loro ma presentano in comune molti tratti sostanziali. È bensì vero che i filosofi si avvalgono poi di queste teorie per trarne illazioni o generalizzazioni di natura ontologico-metafisica; ma questo è, in qualche modo, un loro diritto. La concordanza di queste teorie assume un significato importante perchè dimostra che sul terreno della analisi interpretativa dei modi di esperienza fondamentali, è possibile realizzare tra scienziato e filosofo un accordo non minore di quello che c'è tra scienziato e scienziato. Come ulteriore esempio di quest'accordo accenneremo alla teoria delle E. presentata da Kurt Goldstein, medico e fisiologo specialista delle lesioni cerebrali (cfr. *Der Aufbau des Organismus*, 1934; trad. franc. dal titolo *La structure de l'organisme*, Parigi, 1951). Goldstein pensa che l'adattamento dell'organismo all'ambiente accada attraverso piccole « reazioni di catastrofe » che non possono essere evitate nel dibattito dell'organismo col mondo. Quando queste catastrofi o urti oltrepassano una misura determinata, prendono il significato d'un comportamento difettoso dell'organismo, di un pericolo per la sua capacità di agire, per la sua esistenza. Si è allora in presenza di reazioni gravi di catastrofe che dal punto di vista soggettivo rivestono la forma emotiva dell'angoscia. L'angoscia si distingue dalla paura per la mancanza di un oggetto determinato: essa è senza oggetto. Nella paura ci troviamo in presenza di un oggetto, al quale ci opponiamo, di cui possiamo cercare di sbarazzarci o dal quale possiamo fuggire; abbiamo coscienza sia di questo oggetto sia di noi stessi

e possiamo esaminare il modo in cui dobbiamo comportarci di fronte all'oggetto, fissare lo sguardo sulla causa della paura, che si trova realmente nello spazio davanti a noi. Nell'angoscia invece il malato « vive l'impossibilità di mettersi in rapporto col mondo, senza sapere perchè. È il sentimento di uno scuotimento che tocca così l'esistenza del mondo come quella sua propria. Non può prendere coscienza del suo io, più che non lo possa dell'oggetto; giacchè la coscienza dell'io non è che il correlato della coscienza dell'oggetto... L'angoscia appare dunque quando la realizzazione di un còmpito corrispondente all'essenza dell'organismo è divenuta impossibile. Questo è il pericolo che minaccia nell'angoscia » (*Ibid.*; trad. franc., pag. 250-51). In altri termini l'angoscia è il senso della rottura tra l'organismo e il mondo o meglio la perdita della possibilità del rapporto tra l'organismo e il mondo. E da questo punto di vista ciò che conduce alla paura non è altro che « il sentimento che si prova della possibilità di un'apparizione dell'angoscia ». Sicchè si può comprendere la paura a partire dall'angoscia e non viceversa. Chi ha paura comprende, da certe indicazioni, che un oggetto è capace di metterlo nella situazione dell'angoscia. Ora l'angoscia non è solo uno stato normale. Molti stati angosciosi di individui normali non sono riconosciuti come tali unicamente perchè sono relativamente insignificanti per la personalità globale e per la sua esistenza; ma a volte basta un insuccesso, insignificante in se stesso ma che si verifichi in una situazione importante per l'individuo, per trasformarla in angoscia vera e propria, com'è nel caso, per es., dell'angoscia degli esami. La misura nella quale l'angoscia si sopporta varia da un individuo ad un altro: il malato di lesioni cerebrali la sopporta meno, il bambino di più, l'uomo attivo ancora di più. « In quest'ultimo si mostra il coraggio vero, il *coraggio* che è la via d'uscita dall'angoscia. Esso è un *sì* detto allo scotimento dell'esistenza, accettato come una necessità perchè si possa effettuare la realizzazione dell'essere che ci è proprio. Esso implica la capacità di ordinare una situazione particolare ad un insieme più grande, cioè un atteggiamento orientato verso il possibile non ancora realizzato. In più, suppone la libertà di decidersi per questi possibili. Proprio per questo, è una caratteristica dell'uomo; si può dunque comprendere che i feriti al cervello, la cui lesione è appunto una perdita della categoria del possibile, cioè una perdita di libertà, si trovino completamente disarmati davanti alla situazione dell'angoscia; sono condannati a questa situazione nella misura in cui non sono protetti contro di essa da un impoverimento enorme del loro mondo, che riduca il loro essere umano alle forme più semplici » (*Ibid.*, pag. 260-61). Così la caduta del malato d'angoscia al livello umano più basso è l'ultima difesa dell'organismo che vive la non possibilità del suo rapporto col mondo. D'altronde il coraggio non è la certezza che i possibili si realizzeranno, non è la garanzia vissuta della loro destinazione al successo, ma solo il senso del possibile come tale, come possibilità di riuscita o non riuscita, come ricerca, sforzo, tentativo, lavoro, creazione, diretti alle vie di successo possibili.

Uno sguardo d'insieme sulle teorie delle E. che si sono susseguite nella storia del pensiero fa sùbito vedere che esse si possono dividere in due grandi classi, a seconda che considerano le E. stesse come dotate di significato o come prive di significato.

1° Le teorie che riconoscono alle E. un significato, le considerano come manifestazioni, indicazioni o segni di situazioni obiettive in cui l'uomo viene a trovarsi sia per i suoi rapporti con le cose del mondo, sia per i suoi rapporti con gli altri uomini. Da questo punto di vista esse appaiono come i *valori* delle situazioni rispetto alle possibilità di vita, di conservazione, di sviluppo, di realizzazione degli interessi e dei còmpiti, che esse offrono all'uomo. Il presupposto di questo riconoscimento del significato oggettivo delle E. è, ovviamente, che non tutte le situazioni sono egualmente favorevoli, che molte di esse presentano caratteri che possono minacciare l'esistenza e i còmpiti dell'uomo o che, in altri termini, il mondo si presenta il più delle volte *sub ratione ardui* (come dice S. Tommaso), o è un mondo difficile (come dice Sartre). Ma un mondo difficile, un mondo in cui ciò che favorisce l'uomo può presentarsi *sub ratione ardui*, non è una totalità razionale perfetta, non è caratterizzato dalla piena rispondenza di tutti i suoi aspetti ad un principio unico e semplice che garantisca la vita e gli interessi dell'esistenza umana. Perciò il riconoscimento del significato delle E. si collega sistematicamente con la negazione implicita o esplicita della natura necessariamente razionale del mondo in cui l'uomo vive.

2° Dall'altro lato la negazione del significato delle E. si ha in tutte quelle teorie le quali le considerano come « vane opinioni »: tipica fra tutte la teoria stoica. Questo punto di vista implica che il mondo è una totalità perfetta che garantisce in modo assoluto l'esistenza dell'uomo e la realizzazione dei suoi interessi legittimi, cioè della parte razionale e degli interessi razionali dell'uomo. In questo caso, piacere e affezione, timore e speranza, ecc., sono assolutamente privi di senso giacchè ogni situazione in cui l'uomo viene a trovarsi è esattamente ciò che dev'essere nei confronti dell'entità razionale « uomo » e perciò non ha niente di cui le E. possano valere come avvertimento

o segno. La teoria che considera le E. come «pensieri confusi» (Spinoza, Leibniz, Wolff, ecc.) non si distingue sostanzialmente da quella degli Stoici e ha le stesse connessioni sistematiche. Un pensiero confuso è un pensiero che non è veramente tale (chè altrimenti sarebbe chiaro e distinto) e perciò è destinato a sparire come un'opinione fallace o un errore provvisorio di fronte alla verità. Il pensiero confuso è l'equivalente della «opinione vana» degli Stoici; e il presupposto della teoria relativa è quello stesso degli Stoici, cioè la razionalità assoluta e perfetta del mondo, che, non contenendo nessuna minaccia per l'uomo, non giustifica nè l'avvertimento di questa minaccia, nè la sodisfazione o la gioia di superarla nè il coraggio o le altre manifestazioni emotive che conducono a questo superamento. Lo stesso valore negativo hanno le teorie che riducono le E. ad accidentalità empiriche, a particolarità insignificanti (Hegel e gli hegeliani): espressioni di valore equivalente a quelle di «vane opinioni» o di «pensieri confusi» e che muovono dalla stessa nozione di un mondo che sia privo di qualsiasi reale minaccia per l'uomo. Il difetto di queste teorie consiste non già nel non giustificare le E., ma nel non poter spiegare quelle «vane opinioni», quei «pensieri confusi» o quelle «accidentalità insignificanti» cui le E. sono ridotte. E difatti non si comprende come in un mondo razionalmente perfetto possano nascere nell'uomo, che è la parte più razionalmente perfetta di esso, errori, pregiudizi, o determinazioni capaci di turbare e minacciare proprio questa perfetta razionalità e l'imperturbabilità necessaria che dovrebbe accompagnarla.

Non fa perciò meraviglia che nell'indagine contemporanea, assai più attenta ai dati e agli elementi di fatto della condizione umana, le teorie delle E. si trovino concordi nel riconoscere alle E. stesse un significato proprio e oggettivo. Queste teorie, e specialmente quelle presentate da medici e psicologi, tengono inoltre conto in misura larghissima dei fenomeni patologici: il che significa che è stato abbandonato il pregiudizio che solo i fenomeni cosiddetti normali consentano d'intendere la condizione umana, e che sussista una separazione precisa e radicale tra fenomeni normali e fenomeni patologici in modo tale che questi ultimi possano essere circoscritti in un dominio a sè e dichiarati privi d'interesse per l'indagine scientifica e filosofica dell'uomo. Le teorie scientifiche e filosofiche contemporanee partono tutte dalla convinzione che non è possibile comprendere l'esistenza dell'uomo sia come organismo sia come io o persona se si prescinde dall'esperienza emotiva. Esse sono anche concordi nel considerare quest'esperienza come una reazione globale e complessiva dell'uomo alle situazioni in cui viene a trovarsi, cioè come un comportamento o una condotta. Esse tuttavia sembrano accennare ad una distinzione che non tutte esplicitamente fanno e che perciò conviene mettere in luce: e cioè la distinzione tra *condotta emotiva* ed *emozione-controllo*. La condotta emotiva si ha quando l'E. costituisce l'intera reazione dell'uomo di fronte alla situazione e cioè la cosiddetta «reazione di scacco» o «reazione magica» o «reazione di disastro». La condotta emotiva è perciò sempre patologica o semi-patologica in quanto impedisce o diminuisce la corretta risposta dell'uomo alla situazione, il suo adattamento ad essa. Ma è chiaro che la condotta emotiva così intesa non esaurisce il dominio delle emozioni. L'E. fa anche parte integrante della condotta non emotiva, di quella cioè che costituisce una risposta adatta e normale alla situazione, e che può essere definita come «razionale». Le E. del coraggio, dello sforzo, della fatica, della speranza o del timore, della sodisfazione o dell'insodisfazione, ecc., condizionano e controllano le forme di condotta più efficaci, libere e creative. E proprio per questo Pierre Janet ha distinto l'E.-*choc* che definisce la reazione di scacco dall'E.-sentimento che controlla la reazione adeguata; e Goldstein ha veduto nel coraggio come «sentimento del possibile» la via d'uscita dall'angoscia che è il sentimento dell'inadeguatezza dell'organismo al suo còmpito vitale, al suo rapporto col mondo. In quest'altro aspetto o funzione, l'E. si può considerare come una *modalità di controllo* del comportamento cioè come un indice o condizione dell'efficacia dello stesso comportamento adeguato e normale. Certamente la distinzione tra condotta emotiva ed E.-controllo non equivale ad una separazione tra sfere diverse giacchè sussiste sempre la possibilità che, ad ogni momento, l'una si trasformi nell'altra: tuttavia le loro funzioni rispettive sono diverse e la loro distinguibilità è la distinguibilità stessa tra malattia e normalità.

**EMPATIA** (ingl. *Empathy*; franc. *Empathie*; tedesco *Einfühlung*). L'unione o la fusione emotiva con altri esseri od oggetti (considerati animati). Il termine tedesco, che è quello originario, si trova adoperato da Herder (*Vom Erkennenn und Empfinden*, *Werke*, ed. Suphan, VIII, pag. 165) e da Novalis nei *Discepoli a Sais* (*Werke*, ed. Friedemann, II, pag. 49). Fu ripreso da Roberto Vischer (*Das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik*, 1873; rist. in *Drei Abhandlungen zum ästhetischen Formproblem*, 1927, pag. 1-44); ma fu diffuso specialmente da Teodoro Lipps che l'adoperò per chiarire la natura dell'esperienza estetica (*Aesthetik*, 2 voll., 1903; 2ª ediz., 1914). Questa esperienza, come pure la conoscenza degli altri io, avverrebbe, secondo Lipps, attraverso un atto di

imitazione e di proiezione. La riproduzione, dovuta all'istinto di imitazione, delle manifestazioni corporee altrui, riprodurrebbe in noi stessi le emozioni che con esse solitamente si accompagnano, ponendoci così nello stato emotivo della persona cui quelle manifestazioni appartengono. Appunto tale proiezione, in un altro essere, di uno stato emotivo, richiamato in noi dalla riproduzione imitativa dell'espressione corporea altrui (per es., del quadro somatico della paura o dell'odio, ecc.), sarebbe il modo della comunicazione tra le persone. Analogamente, l'esperienza estetica consisterebbe nel proiettare nell'oggetto estetico emozioni propriamente umane, cioè nel dare « alle cose insensate senso e passione », come diceva Vico.

Il concetto di E. è stato oggi abbandonato perchè trovato in contrasto con un certo numero di fatti e in primo luogo con il fatto, messo in luce da Scheler, che i fenomeni di comprensione o di simpatia non hanno niente a che fare con l'E. o fusione emotiva (cfr. SCHELER, *Sympathie*, I, cap. 1). Per la funzione estetica attribuita all'E., v. ESTETICA.

**EMPIRIA.** V. ESPERIENZA.

**EMPIRICO** (gr. ἐμπειρικός; ingl. *Empirical*; franc. *Empirique*; ted. *Empirisch*). Questo aggettivo ha i seguenti significati principali, non tutti riducibili ai significati del corrispondente sostantivo *esperienza* (v.).

1° Esso designa in primo luogo quella specie di sapere che si acquista attraverso la pratica cioè attraverso la ripetizione e la memoria. E. in questo senso corrisponde al significato 1° di esperienza e si oppone a *razionale*, come l'esperienza si oppone all'arte e alla scienza.

2° Nel secondo significato E. significa *intuitivo* o *sensibile* e si dicono E. gli elementi semplici da cui è costituita la conoscenza intuitiva o sensibile. Questo significato corrisponde al significato 2°, *a*) di esperienza e il suo opposto è *intellettuale*. In questo senso Kant chiama E. il materiale dell'esperienza, costituito dalle sensazioni, mentre chiama *a priori* o *intellettuali* le forme o le condizioni dell'esperienza stessa.

3° Nel terzo significato, E. è l'attributo della conoscenza valida cioè della conoscenza che può essere messa a prova o verificata, e si oppone a *metafisico* in quanto è l'attributo di una pretesa conoscitiva infondata cioè non verificabile. In questo senso, l'aggettivo corrisponde al significato 2°, *b*) della parola « esperienza ».

4° In un quarto senso, E. si contrappone a *sperimentale* per indicare l'esperienza grezza o l'osservazione non controllata di fronte all'esperimento cioè all'osservazione controllata e provocata.

5° In un quinto senso, E. significa *fattuale* ed « enunciato E. » è un enunciato che riguarda stati di fatto. In questo senso, l'aggettivo si contrappone ad *analitico* che qualifica gli enunciati che esprimono semplici rapporti concettuali o linguistici.

**EMPIRIOCRITICISMO** (ted. *Empiriokritizismus*). Così R. Avenarius chiamò la sua « filosofia dell'esperienza pura » che egli concepì come scienza rigorosa, analoga alle scienze positive della natura, perciò escludente ogni metafisica. La tesi fondamentale dell'E. è che l'esperienza pura precede la distinzione tra il fisico e lo psichico e perciò non può essere interpretata nè materialisticamente nè idealisticamente. Gli *elementi* dell'esperienza pura sono le sensazioni; a tali sensazioni si accompagnano i *caratteri* che sono qualifiche varie che le sensazioni ricevono nei loro diversi rapporti: per es., piacere e dolore, apparenza e realtà, certo e incerto, conosciuto e sconosciuto, ecc. Ciò che chiamiamo « cosa » e « pensiero » sono soltanto forme diverse di posizione degli stessi insiemi di elementi: nel senso che la loro differenza dipende solo da una diversità di « caratteri » e tale diversità dipende a sua volta dal rapporto biologico con l'ambiente circostante (*Kritik der reinen Erfahrung*, 1888-1890, 2 voll.). Qualcuna di queste tesi, e specialmente quella che ogni cosa o pensiero è composta da un complesso di sensazioni che non sono nè entità fisiche nè entità psichiche, è accettata e difesa da Mach (*Analyse der Empfindungen*, 1900).

**EMPIRISMO** (ingl. *Empiricism*; franc. *Empirisme*; ted. *Empirismus*). L'indirizzo filosofico che fa appello all'esperienza come criterio o norma della verità e che pertanto assume la parola « esperienza » nel significato 2°. In generale, tale indirizzo è caratterizzato dai tratti seguenti: 1° nega l'assolutezza della verità o almeno della verità che è accessibile all'uomo; 2° riconosce che ogni verità può e deve esser messa a prova, quindi eventualmente modificata, corretta o abbandonata. L'E. pertanto non si oppone alla ragione o non la nega se non nei limiti in cui la ragione stessa pretende di stabilire verità necessarie cioè tali da valere assolutamente in modo che sia inutile o contraddittorio sottoporle a controllo. Con questi tratti l'E. fu per la prima volta caratterizzato da Sesto Empirico, che in base ad essi riconosceva la sua parentela con lo scetticismo; e questi stessi tratti sono rimasti le caratteristiche fondamentali di ogni dottrina che è stata poi caratterizzata come empiristica, quali che fossero le sue peculiari determinazioni. Dice Sesto Empirico che il medico empirico o meglio *metodico* « non afferma nulla temerariamente intorno ai fatti oscuri, ma, senza presumere di dire se siano o no comprensibili, segue i fenomeni e da questi prende ciò che sembra giovare, conformandosi alla maniera degli Scettici ». Alla

medicina metodica e allo scetticismo, aggiunge Sesto Empirico, è comune la mancanza di dogmi e l'indifferenza nell'uso delle parole, ed è comune altresì la regola di seguire le indicazioni della natura e quelle fornite dai bisogni corporei (*Ip. Pirr.*, I, 236-41). A distanza di parecchi secoli, Leibniz dava lo stesso concetto d'E., ma contrapponendo nettamente al procedimento empirico quello razionale; «Gli uomini, egli scriveva, agiscono come le bestie in quanto il concatenamento delle loro percezioni si effettua solo mediante la memoria, rassomigliando così ai medici empirici che hanno solo pratica e niente teoria. Nei tre quarti delle nostre azioni noi siamo soltanto empirici: per es., quando ci si aspetta che farà giorno domani, si agisce empiricamente perchè si segue ciò che si è sempre verificato. Solo l'astronomo giudica il fenomeno con la ragione. Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne ci distingue dai semplici animali e ci fa avere la ragione e le scienze, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio» (*Monad.*, § 28-29). La ragione, in questo senso, è infallibile. Se come facoltà umana può ingannarsi, come «concatenamento delle verità e delle obiezioni in buona forma, è impossibile che la ragione ci inganni» (*Théod.*, Disc., § 65). Proprio da queste notazioni di Leibniz abbiamo, con tutta probabilità, ricevuto il nostro concetto dell'E., del razionalismo e del loro contrasto. La tesi del *razionalismo* (v.) è che la ragione, non come facoltà ma come «concatenazione delle verità», è necessaria nel senso che non può essere diversa da com'è e pertanto non può subire smentite e non esige conferme. La tesi dell'E. è che tale necessità non sussiste e che pertanto ogni e qualsiasi «concatenazione di verità» deve poter esser messa a prova, controllata, ed eventualmente modificata o abbandonata.

A questo tratto fondamentale dell'E. e sulla base di esso se ne aggiungono altri, coi quali esso di volta in volta è stato storicamente associato, e segnatamente i seguenti:

1° La negazione di ogni conoscenza o principio *innato* cioè tale che debba essere riconosciuto come valido necessariamente, vale a dire indipendentemente da ogni attestazione o controllo. Questo tratto, stabilito da Locke nel primo libro del *Saggio*, è stato nel sec. XVIII una delle più vistose caratteristiche dell'E. ed è talvolta servito a definirlo, per quanto sia soltanto una conseguenza derivata di esso;

2° La negazione del «sopra sensibile» intendendosi con questo termine ogni realtà che non si lasci attestare e controllare in un modo qualsiasi. Ora i migliori e più diretti strumenti di cui l'uomo dispone per attestare a se stesso e controllare quelle realtà a cui è più direttamente interessato sono gli organi di senso: in tal modo l'E. si presenta il più delle volte come un appello all'evidenza sensibile, quale metodo per decidere ciò che dev'essere considerato reale. Questo tratto è stato il più delle volte adoperato per definire la natura dell'E. e considerato pertanto come tratto primario di questo indirizzo. In realtà, per quanto importante, esso non è primario ma secondario e derivato rispetto all'altro per il quale l'E. è l'esigenza che ogni verità sia accettata solo se può essere attestata e controllata in modo opportuno.

3° L'accentuazione dell'importanza della realtà *attuale* o immediatamente presente agli organi di attestazione e di controllo, cioè del *fatto*: accentuazione che è una conseguenza dell'appello alla evidenza sensibile. È questo il tratto che Hegel riconosceva come un merito dell'E.: il principio cioè che «ciò che è vero, dev'essere nella realtà ed esservi per la percezione»; e che pertanto «ciò che l'uomo vuole ammettere nel suo sapere, deve egli stesso vederlo, vi si deve egli stesso saper presente» (*Enc.*, § 38). Da questo punto di vista, l'atteggiamento empiristico consiste nel sottolineare l'importanza dei *fatti*, dei *dati*, delle *condizioni* che rendono possibile l'accertamento di una verità qualsiasi: giacchè la verità non è tale se non è accertata come tale e il solo mezzo di accertarla, se essa si riferisce a cose reali, è di confrontarla con i fatti nei quali tali cose si presentano, per così dire, in persona.

4° Il riconoscimento del carattere *umano* cioè limitato, parziale o imperfetto degli strumenti in possesso dell'uomo per l'attestazione e il controllo della verità; e dall'altro lato, l'applicazione e l'uso di questi strumenti in tutti i campi d'indagine accessibili all'uomo e soltanto in questi. Questo tratto costituisce il carattere limitativo o *critico* dell'E.: il quale è tradizionalmente collegato con il riconoscimento della limitazione delle possibilità umane, quindi con la limitazione dell'indagine ai confini segnati da tali possibilità; e, nello stesso tempo, con la decisione di proseguire l'indagine fin dove tali possibilità lo consentano e in qualsiasi campo lo consentano. Sotto questo aspetto, l'E. è sostanzialmente un'istanza scettica, trasformata da dubbio generale in dubbio organizzato e metodico per saggiare in ogni campo la portata della verità che l'uomo può conseguire. L'E. respinge fuori dalla filosofia, e di ogni ricerca legittima, i problemi che concernono cose che non siano accessibili agli strumenti di cui l'uomo dispone. In questo senso l'empirismo era inteso da Hume. Di qui la polemica costante dell'E. moderno contro la «metafisica» che è per l'appunto il campo di questi problemi o almeno come tale è considerata dagli indirizzi empiristici. Ma nello stesso dominio delle realtà

accessibili all'uomo, l'E. incontra spesso limiti che ritiene di non poter oltrepassare: per es., la «sostanza» di cui parla Locke o la «cosa in sè» di cui parlano gli empiristi del Settecento e lo stesso Kant.

Questi tratti sono propri dell'E. moderno, che si inizia con Locke. Essi non includono, come si vede, nessuna rinunzia all'uso di strumenti razionali o logici, se adeguati alle possibilità umane. Non includono neppure la rinuncia a qualsiasi tipo di generalizzazione, ipotesi o teorizzazione, a qualsiasi scala o grado, implicando solo l'esigenza che ogni generalizzazione, ipotesi o teorizzazione sia tale da poter essere messa a prova e perciò confermata o confutata. Quella che in ordine di tempo è l'ultima forma dell'E., cioè l'E. logico del *Circolo di Vienna* (v.) e di alcune correnti inglesi e americane, si conforma ai tratti su esposti. Infatti «l'esigenza fondamentale dell'E. logico è che un qualsiasi enunciato, per avere un senso, dev'essere in qualche modo verificato, confermato o messo alla prova» (CARNAP, *Testability and Meaning* [*Phil. of Science*, 1953, pag. 73]) e questo principio porta a restringere l'indagine soltanto al dominio di quei significati linguistici che soddisfano alla tradizionale esigenza empiristica dell'attestazione e del controllo e a dichiarare «privi di senso» tutti gli altri. Per ciò che concerne il pensiero antico e medievale, non si può dire che esso presenti forme complete d'empirismo. Si possono riscontrare in esso agevolmente aspetti o tendenze dell'E. stesso, ma non vi si trova mai conosciuta e accolta l'esigenza fondamentale, che ogni verità sia accertata o controllata con un metodo adatto. Vi si trova frequentemente invece la caratteristica 2°, cioè il sensismo che fu difatti partecipato dai Cirenaici, Stoici ed Epicurei. Tra Platone ed Aristotele, il più vicino all'E. è Platone, nonostante l'interesse che Aristotele ha portato per il mondo naturale e l'estensione delle sue ricerche in questo campo. Difatti, ciò che Aristotele considerava come l'oggetto proprio della ricerca in ogni campo è la *sostanza* cioè la ragione d'essere delle cose, dalla quale sono poi deducibili, per via sillogistica, tutte le proprietà della cosa; e la sostanza, per quanto sia ciò che empiricamente si presenta sempre allo stesso modo, non viene accertata e non può essere controllata dall'esperienza ma viene attinta essa stessa attraverso la deduzione dai princìpi evidenti, comuni a tutte le scienze, e dai princìpi propri di ciascuna scienza (v. SOSTANZA). Il metodo dialettico di Platone (v. DIALETTICA) sembra invece consistere per l'appunto nell'accertamento e nel controllo delle determinazioni che si ascrivono ad una realtà determinata; sicchè tali determinazioni possono essere abbandonate, corrette o modificate attraverso successivi impieghi del metodo. Ma l'E. di Platone può essere riconosciuto solo dai moderni; giacchè Platone contrapponeva il suo metodo precisamente alla «esperienza» e ne faceva valere i caratteri in contrasto con essa: come appare chiaro nel passo delle *Leggi* (citato nella voce ESPERIENZA) in cui contrappone all'esperienza del medico degli schiavi, il procedimento razionale del medico dei liberi (*Leggi*, IV, 720 c-d). Nel Medioevo la tendenza empiristica si manifesta nella negazione frequente della realtà dell'universale, che implica sempre un appello all'esperienza; e pertanto nel riconoscimento dell'esperienza stessa come processo che consente di accertare e controllare la realtà attuale delle cose, per es., come conoscenza *intuitiva*. In questo senso la dottrina di Ockham è la maggiore manifestazione dell'E. medievale. Infine l'antitesi stabilita da Francesco Bacone tra l'*anticipazione* della natura che salta, senza accertamento nè controlli, dai casi particolari agli assiomi generalissimi, e l'*interpretazione* di essa che consiste nell'ascendere «senza salti e per gradi» dalle cose particolari agli assiomi (*Nov. Org.*, I, 24) è lo stesso atto di nascita dell'E. moderno e della sua contrapposizione polemica ad ogni forma di razionalismo dogmatico.

**EMPIRISMO LOGICO** (ingl. *Logical Empiricism*; franc. *Empirisme Logique*; ted. *Logischer Empirismus*). Con questo nome o con quello di positivismo logico si indica l'indirizzo instaurato dal *Circolo di Vienna* (v.), poi seguito e sviluppato da altri pensatori specialmente in America e in Inghilterra. La caratteristica fondamentale dell'indirizzo è la riduzione della filosofia all'analisi del linguaggio. Si possono distinguere in esso tuttavia due correnti fondamentali a seconda che l'analisi del linguaggio s'intende come analisi del linguaggio *scientifico* o analisi del linguaggio *comune*. Queste due correnti hanno in comune l'armamentario negativo e polemico: la negazione di ogni «metafisica», che esse condividono con tutto l'E. moderno e che giustificano con la tesi che tutti gli enunciati metafisici sono privi di senso perchè non verificabili empiricamente. Hanno anche in comune le due tesi proposte per la prima volta da Ludovico Wittgenstein nel suo *Trattato logico-filosofico* (1922): 1° gli enunciati fattuali, che cioè concernono cose esistenti, hanno significato solo se sono empiricamente verificabili; 2° esistono enunciati non verificabili tuttavia veri in base agli stessi termini che li compongono; tali enunciati sono *tautologie* cioè non asseriscono nulla circa la realtà; e la matematica e la logica sono appunto insiemi di tali tautologie.

*A*) La tendenza che riconosce come còmpito della filosofia l'analisi nel linguaggio scientifico conta soprattutto i nomi di Rudolf Carnap e Hans Reichenbach. Le opere di quest'ultimo appartengono

alla metodologia della scienza. Egli ha studiato i *Fondamenti filosofici della meccanica quantistica* (1944) e la *Teoria della probabilità* (1949) come fondamento dell'induzione, ritenendo la probabilità stessa fondata esclusivamente sulla frequenza statistica. A sua volta Rudolf Carnap ha rivolto prevalentemente la sua attenzione alla matematica e alla fisica (*La costruzione logica del mondo*, 1928; *La sintassi logica del linguaggio*, 1934; *Fondamenti della logica e della matematica*, 1939; *Introduzione alla semantica*, 1942; *Formalizzazione della logica*, 1943; *Significato e necessità*, 1947; *Fondamenti logici della probabilità*, 1950; *Il continuo dei metodi induttivi*, 1952). Nella filosofia di Carnap come in quella di Reichenbach, confluisce l'indirizzo matematico della logica contemporanea e specialmente il formalismo di Hilbert, secondo il quale il lavoro delle matematiche consiste nell'operare deduzioni, secondo regole determinate, da altre proposizioni assunte convenzionalmente come fondamentali e dette *assiomi* (v.). Carnap ha esteso questo principio a tutta la logica considerandola come un insieme di stipulazioni convenzionali sull'uso dei segni, e di tautologie che si fondano su queste stipulazioni (*Logische Aufbau der Welt*, § 107) e dando così luogo al *convenzionalismo* (v.) tipico della filosofia contemporanea. Per i contributi che questo indirizzo ha dato a nozioni filosofiche e scientifiche fondamentali come quelle di concetto, causa, numero, probabilità, nonchè in generale, alla metodologia delle scienze e alla logica, vedi le voci rispettive, nonchè la voce ENCICLOPEDIA.

*B*) La tendenza che riconosce come còmpito della filosofia l'analisi del linguaggio comune trova il suo punto di partenza nella seconda opera di Wittgenstein le *Ricerche filosofiche* che prima di essere pubblicata (1953) era circolata in Inghilterra privatamente ed aveva incominciato ad ispirare il lavoro filosofico di un gruppo di pensatori. La tesi di quest'opera è che ogni linguaggio è una specie di *gioco* che segue determinate regole e che tutti i giochi linguistici hanno lo stesso valore. Pertanto l'unica regola per l'interpretazione di uno di questi giochi è, secondo Wittgenstein, l'uso che se ne fa; e poichè la filosofia non ha altro còmpito che l'analisi del linguaggio, il chiarimento delle espressioni linguistiche nel loro uso corrente è il còmpito proprio della filosofia. A questo indirizzo hanno offerto contributi importanti Alfred Ayer che già nel 1936 nel libro *Linguaggio, verità e logica* presentava al pubblico inglese le tesi fondamentali del Circolo di Vienna; e Gilbert Ryle che nel *Concetto dello spirito* (1949) ha analizzato con questo criterio la nozione di spirito mostrando come per intendere e chiarire le espressioni del linguaggio comune in cui essa ricorre non c'è bisogno nè di postulare la realtà sostanziale dell'anima nè di ammettere che la coscienza costituisca un accesso privilegiato a tale realtà. L'importanza di questa corrente consiste nel fatto che essa, attraverso l'analisi del linguaggio comune, cerca di chiarire le situazioni più comuni e ricorrenti in cui l'uomo, sia pure considerato solo come « animale parlante », viene a trovarsi. Sotto questo aspetto l'E. logico è autenticamente una forma di E., che identifica il mondo dell'esperienza col mondo dei significati propri del linguaggio comune. Non sempre tuttavia e non in tutti i suoi seguaci l'indirizzo in questione presenta questo carattere: talvolta esso si isterilisce in discussioni bizantine e noiose sull'interpretazione di espressioni linguistiche sottratte al loro contesto, quindi prive del significato e della portata che hanno in tale contesto, e perciò pure delle autentiche possibilità interpretative che solo dal contesto sono fornite. A questo proposito Bertrand Russell (che è tuttavia considerato come uno dei fondatori della scuola) ha chiaramente condannato la tendenza verbalistica di questo indirizzo, che rende la ricerca filosofica inutile e noiosa e ha sottolineato l'esigenza che la filosofia guardi non solo al linguaggio, ma alla realtà stessa e si fondi perciò sul sapere positivo fornito dalla scienza (cfr. *Hibbert Journal*, luglio 1956).

**ENCICLOPEDIA** (ingl. *Encyclopedia*; francese *Encyclopédie*; ted. *Enzyklopädie*). Questo termine che propriamente significa ciclo educativo cioè educazione completa nelle sue fasi quindi nelle discipline che ne sono a fondamento, viene ora usato a designare il sistema delle scienze: cioè l'insieme totale delle scienze nei loro rapporti immutabili di coordinazione e subordinazione (nella loro gerarchia), quali possono essere riconosciuti o stabiliti dalla *metafisica* (v.) o da altra scienza dominante. Come ricerca razionale autonoma, la filosofia è stata la matrice dalla quale si sono via via staccate, per raggiungere la loro autonomia, le singole discipline; e come metafisica o « scienza prima » si è spesso riservato il diritto di giudicare queste discipline quanto alla loro portata o alla loro importanza e di prescrivere ad esse limiti e condizioni. Pertanto la tendenza a essere o a valere come un'E. o almeno a stabilire o a riconoscere un'E., è stata uno degli aspetti fondamentali del pensiero filosofico. Il primo progetto di un'E. si può vedere nei quattro gradi della conoscenza stabiliti da Platone nel VII libro della *Repubblica*. Ai due gradi dell'opinione (congettura e credenza) appartengono infatti le arti e i mestieri che hanno a che fare con le cose sensibili o con le loro immagini, quindi anche la poesia e l'arte imitativa. Al primo dei due gradi razionali cioè a quello della ragione discorsiva o *dianoia* appartengono la geo-

metria, l'aritmetica, la musica e l'astronomia cioè quelle discipline che muovono da ipotesi e si servono di immagini, per quanto abbiano per oggetto puri concetti. Al quarto ed ultimo grado appartiene soltanto la dialettica che è la scienza propria del filosofo (*Rep.*, VI, 510). Aristotele impiantava la sua E. sulla distinzione tra necessario e possibile. Hanno per oggetto il *necessario* (ciò che non può essere diverso da come è) le scienze teoretiche: la filosofia, la fisica e la matematica. Hanno per oggetto il possibile, le scienze *pratiche* cioè l'etica e la politica e le discipline *poietiche* (o produttive) cioè le arti (*Et. Nic.*, VI, 3-4). Mentre Stoici ed Epicurei furono d'accordo nel ridurre la loro E. a tre scienze fondamentali: la logica, la fisica e l'etica, il Medioevo rimase fedele sostanzialmente allo schema enciclopedico di Aristotele, facendolo culminare nella *teologia*, alla quale tutte le altre scienze venivano ad essere subordinate (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 5). Francesco Bacone, dava nel sec. XVII il progetto di un'E., fondata sulla tripartizione tra scienze di *memoria*, scienze di *fantasia* e scienze di *ragione* (*De Augm. Scient.*, II, 1). Questa distinzione fu accettata da D'Alembert e messa a base della *Enciclopedia*. Dice D'Alembert: « La memoria, la ragione e l'imaginazione sono le tre maniere differenti in cui la nostra anima opera sugli oggetti dei suoi pensieri... Queste tre facoltà formano le tre divisioni generali del nostro sistema e i tre oggetti generali delle conoscenze umane: la *storia* che si rapporta alla memoria; la *filosofia* che è il frutto della ragione; le *belle arti* che l'imaginazione fa nascere » (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie* in *Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 112). Tuttavia l'E. francese, il cui spirito illuministico si ispirava prevalentemente all'empirismo, non insistette sul carattere totale e definitivo del sistema delle scienze, ma intese l'E. soprattutto come il tentativo di abbracciare in una sintesi rapida e completa i risultati del sapere positivo. E questa fu appunto la principale funzione dell'*E.*, alla quale si dovette l'enorme diffusione che i risultati delle scienze e la critica razionalistica della tradizione ottennero nel sec. XVIII in tutta l'Europa. Questo stesso concetto di E. fu assunto nel secolo successivo come fondamento per la definizione stessa della filosofia ad opera del positivismo: il quale però, con Comte, lo ridusse a sistema sulla base di quella che riteneva la sua scoperta fondamentale, cioè della legge dei tre stati. Comte graduò le scienze nell'ordine in cui esse sono storicamente entrate nella fase positiva e fece vedere come quest'ordine è anche quello che va da una semplicità e generalità maggiore verso una semplicità e generalità decrescente. Egli comincia col dividere la fisica in inorganica e organica ed osserva che la prima studia fenomeni molto più semplici giacchè, mentre i fenomeni organici dipendono da quelli inorganici, questi ultimi non dipendono dai primi. La fisica inorganica, a sua volta, sarà dapprima fisica celeste (o astronomia) e poi fisica terrestre cioè fisica propriamente detta, e chimica. Una divisione analoga sarà fatta per la fisica organica: ci sarà una fisica organica o fisiologica che riguarda l'individuo e una fisica sociale (o sociologia) che riguarda la specie. L'E. delle scienze sarà dunque costituita da cinque discipline fondamentali: *astronomia*, *fisica*, *chimica*, *biologia* e *sociologia*. Di tale E. non fanno parte nè la matematica nè la psicologia: la *matematica* perchè è la base di tutte le scienze e non può quindi avere un posto a parte; la *psicologia* perchè non è una scienza in quanto si fonda su di una pretesa « osservazione interiore » che è impossibile perchè presupporrebbe l'individuo diviso in due parti, l'una osservante, l'altra osservata (*Cours de Phil. Positive*, I, pag. 75 sgg.). Questa E. di Comte è stata accettata largamente dalla cultura moderna e contemporanea anche fuori del positivismo perchè essa teneva conto della situazione e dei còmpiti reali delle scienze, anche se Comte pretese talvolta di imporre a tali scienze restrizioni o limitazioni insostenibili. Ad essa si contrappose l'E. delle scienze di Hegel che è la maggiore espressione del romanticismo idealistico. Per Hegel esistono tre sole discipline fondamentali che sono la *logica*, la *filosofia della natura* e la *filosofia dello spirito*. Tutte tre queste scienze hanno per oggetto l'Idea cioè l'Autocoscienza infinita: la prima considera l'Idea in sè e per sè cioè anteriormente al suo sviluppo nel mondo; la seconda considera l'Idea nel suo « essere altro » cioè nel suo esteriorizzarsi ed estraniarsi nel mondo della natura; la terza infine considera l'Idea che « ritorna a se stessa » cioè che prende coscienza di sè come principio creatore di tutto (*Enc.*, § 18). Ma in questa E. non trovavano posto le scienze positive, quali si erano venute costituendo nella loro autonomia. Tali scienze per Hegel non hanno valore di verità perchè sono tutte fondate su elementi che Hegel chiama « accidentali », che cioè non appartengono alla sostanza razionale del mondo e quindi all'Idea (*Ibid.*, § 16). Hegel si serve di esse unicamente per attingere un materiale che poi elabora per suo conto nello schema enciclopedico che si è descritto, ma senza alcuna considerazione dei metodi d'indagine e di controllo di cui le singole discipline si sono servite per elaborarlo.

L'E. positivistica di Comte e l'E. idealistica di Hegel hanno costituito nella seconda metà dell'800 e nei primi anni del 900 i due modelli fondamentali ai quali i filosofi hanno fatto riferimento. Bisogna osservare però che mentre l'E. di Comte cerca di comprendere in sè le scienze e le discipline

effettive, quali si sono venute storicamente costituendo nell'autonomia dei loro metodi e nella complessità e ricchezza dei loro risultati, l'E. di Hegel taglia fuori di sè e abbassa a semplice fase preparatoria o provvisoria il complesso di tali scienze, sostituendo ad esso un insieme di speculazioni metafisiche che hanno senso solo a partire da determinati presupposti. A questo secondo tipo di E. appartiene anche quella enunciata da Croce sulla base della distinzione di due forme dello spirito, la teoretica e la pratica e della suddivisione in ciascuna di esse in due gradi, conoscenza dell'individuale e conoscenza dell'universale, volizione dell'individuale e volizione dell'universale. Croce distingue l'*estetica* che ha per oggetto la conoscenza individuale cioè l'arte; la *logica* che ha per oggetto la conoscenza dell'universale, cioè la filosofia; l'*economica* che ha per oggetto la volizione dell'individuale e che perciò comprende lo studio di tutto ciò che è utile e quindi del diritto, dell'economia, ecc., e l'*etica* che ha per oggetto la volizione dell'universale (*Fil. della Prat.*, 1909, II, cap. 1). Anche da questa E. le scienze della natura vengono tagliate fuori e abbassate a semplici strumenti pratici che forniscono, mediante « pseudoconcetti », il mezzo di economizzare energia per l'azione (*Logica*, II, cap. 6). L'E. di Hegel, come quella di Croce sono state semplicemente iniziative filosofiche unilaterali, di cui i filosofi di certe tendenze si sono serviti. Non sono state vere e proprie E., nel senso che non hanno esercitato alcuna azione di coordinazione effettiva tra le ricerche delle singole scienze e di integrazione dei loro risultati in un sistema di conoscenza. Proprio a costituire un'E. in questo senso tendono alcuni filosofi e scienziati contemporanei di indirizzo neo-positivistico e neo-empiristico che perciò hanno lavorato e lavorano ad una *E. Internazionale della scienza unificata*: della quale sono pubblicati, a partire dal 1938, vari volumi, ognuno dedicato ai capisaldi di una disciplina scientifica determinata. Bisogna tuttavia osservare che questo stesso tentativo non mostra un accordo sufficiente nel modo stesso d'intendere l'unità della scienza: la quale da qualcuno, per es., da Neurath, è intesa come combinazione dei risultati delle varie scienze e tentativo di assiomatizzarli in un sistema unico; e da altri come unificazione nel campo della logica o nel campo della semiotica (Morris) o dal punto di vista del metodo stesso della scienza (Dewey) (cfr. *Encyclopedia of Unified Science*, I, 1, 1938). In realtà sembra oggi utopistico voler ritrovare ed esporre, una volta per tutte, come ha sempre fatto la metafisica, l'unità delle scienze, dato che le scienze stesse non sopportano a lungo una disciplina determinata e ognuna riserva a se stessa la più ampia libertà di ricerche, di organizzazione e di linguaggio. Pertanto l'esigenza enciclopedica della filosofia si prospetta oggi realizzabile, meglio che nella forma tradizionale di una « unificazione » delle scienze, nella forma più libera e meno impegnativa del riconoscimento generale della possibilità dei rapporti molteplici tra le scienze e della ricerca e della determinazione, sul campo, di tali rapporti. E in tale riconoscimento, ricerca e determinazione consiste ancora uno dei còmpiti fondamentali della filosofia (v. METAFISICA; SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE).

**ENERGETISMO** (ingl. *Energetics*; francese *Énergétisme*; ted. *Energetik*). Il monismo dell'energia cioè la riduzione di ogni sostanza a energia. L'E. fu sostenuto dallo stesso Helmholtz che lo presentava come un ideale della scienza (v. ENERGIA) ma si diffuse soprattutto in Inghilterra per opera di Guglielmo Rankine (1820-72). Tra la fine del secolo precedente e l'inizio del nostro fu difeso dal fondatore della chimica-fisica Guglielmo Ostwald (1853-1932) i cui scritti principali sono: *L'energia e le sue trasformazioni*, 1888; *La crisi del materialismo scientifico*, 1895; *Le energie*, 1908; *L'imperativo energetico*, 1912. Ostwald considerava come specificazione del concetto di energia, lo stesso concetto di vita; e faceva corrispondere al concetto di energia, nel campo delle scienze formali, il concetto di funzione (*Grundriss der Naturphilosophie*, 1908) (v. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE).

**ENERGIA** (ingl. *Energy*; franc. *Énergie*; tedesco *Energie*). 1. Qualsiasi capacità o forza, atta a produrre un effetto o a compiere un lavoro. In questo senso E. è sinonimo di *attività* (v.) e di *forza* (v.); e si parla di E. « spirituale » come di E. « materiale », di E. « nervosa » come di E. « fisica », ecc.

2. Come concetto fisico, per E. si intende la capacità di compiere un lavoro e per lavoro s'intende lo spostamento del punto di applicazione di una forza. Questi concetti vennero chiaramente formulati solo nella prima metà del sec. XIX. Tuttavia la distinzione tra E. *potenziale* (o di posizione) ed E. *cinetica* (o di movimento) è dovuta a Leibniz che la esprimeva nel 1686 in una memoria intitolata *Demonstratio erroris memorabilis Cartesii* come la distinzione tra *forza viva* e *forza morta*. Leibniz riteneva la forza viva uguale al prodotto del « corpo » (cioè della massa) col quadrato della velocità: formula che fu in séguito corretta nel senso di ritenere la forza viva uguale al semiprodotto della massa per il quadrato della velocità.

La seconda svolta concettuale importante nello sviluppo della nozione di E. si ha verso la metà dell'800, con la scoperta dovuta a Mayer (1842) e a Joule (1843) del principio di *conservazione dell'E.* (o primo principio della termodinamica) che sta-

bilisce l'equivalenza tra E. meccanica e calore. Questa equivalenza dimostrava che il calore è una forma di E. e per conseguenza estendeva il concetto di E. al di là del dominio meccanico. La generalizzazione fu effettuata da Helmholtz nella sua famosa memoria *Sulla conservazione della forza* (1847). Helmholtz ha fatto prevalere l'uso del termine *E.* che precedentemente veniva usato scambievolmente con quello di forza; ha inoltre considerato come E. ogni entità che può essere convertita in un'altra forma e ha caratterizzato l'E. mediante il carattere di indistruttibilità per cui essa si comporta come qualsiasi altra sostanza: non può essere nè creata nè distrutta. Da questo punto di vista gli scienziati cominciarono a parlare di numerose forme di E.: E. magnetica, elettrica, chimica, acustica, ecc., e l'E. divenne la seconda sostanza della fisica a pari titolo con la prima, cioè con la *materia.* Tuttavia, sia nella scienza che nella filosofia fu effettuato il tentativo di ridurre all'E. anche la materia; e questo fu l'*energetismo* (v.).

La terza svolta concettuale importante di questa nozione si è avuta con la teoria della relatività e con la meccanica quantica. Con la riduzione della *materia* (v.) a *densità di campo* (v.) il dualismo tra le due sostanze tradizionali della fisica classica è venuto meno. Da un lato, perciò, sembra che sia stato accolto nella scienza il principio dell'energetismo, perchè la materia ha cessato di essere una sostanza per sè stante. Ma dall'altro lato può dirsi che l'energetismo stesso è stato messo fuori gioco, perchè il concetto fondamentale non è più quello di E. ma quello di *campo* (v.) e ogni distinzione *qualitativa* tra materia ed E. o materia e campo è venuta meno (cfr. A. EINSTEIN-L. INFELD, *The Evolution of Physics*, III; trad. ital., pag. 251 e seguenti).

**ENIGMI** (ingl. *Riddles*; franc. *Énigmes*; tedesco *Rätsel*). E. del mondo si chiamarono nella letteratura filosofica degli ultimi decenni dell'800 quei problemi che per essere insolubili da parte della scienza si credevano destinati a rimanere senza risposta. Nel 1880 il fisiologo tedesco Emilio Du Bois-Reymond enumerava *Sette E. del mondo*: 1° l'origine della materia e della forza; 2° l'origine del movimento; 3° il sorgere della vita; 4° l'ordine finalistico della natura; 5° il sorgere della sensibilità e della coscienza; 6° l'origine del pensiero razionale e del linguaggio; 7° la libertà del volere. Di fronte a questi E., Du Bois-Reymond riteneva si dovesse pronunziare non solo un *ignoramus* ma anche un *ignorabimus.* Alcuni anni dopo il biologo Ernesto Haeckel in uno scritto che ebbe enorme diffusione intitolato *Gli E. del mondo* (1899) proclamava che quegli E. erano stati risolti dal materialismo evoluzionistico (v. MATERIALISMO). Per quanto la parola venga tuttora adoperata a fini retorici, essa è diventata impropria ad esprimere l'atteggiamento dell'uomo moderno di fronte ai limiti o all'imperfezione della sua conoscenza del mondo. E. significa propriamente «indovinello» e l'espressione E. del mondo sembra indicare che il mondo, come un gigantesco indovinello, ha una sola soluzione che, se fosse una volta trovata, eliminerebbe ogni problema. Questa è certamente una veduta molto puerile. Il mondo non ha E., nè al plurale nè al singolare, ma solo *problemi* per i quali esistono soluzioni più o meno adeguate, mai definitive e sempre soggette a revisioni.

**ENNOEMATICA** (ingl. *Ennoematic*). Termine adoperato da Hamilton per indicare la dottrina del concetto (*Lectures on Logic*, I, 1866, pag. 130).

**ENOTEISMO** (ted. *Henotheismus*). Termine coniato da Max Müller (*Lect. on the Origin and Growth of Religion*, 1878) per indicare la credenza secondo la quale, pur essendoci un'unica e sola divinità per il popolo o la nazione a cui si appartiene, esistono altre divinità per gli altri popoli o le altre nazioni.

**ENSOMATOSI** (gr. ἐνσωμάτωσις). La dottrina che l'anima è infusa nel corpo direttamente da Dio: contrapposta da Origene (*In Joan*, VI, 14 [86]) alla metemsomatosi o *metempsicosi* (v.).

**ENTE** (ingl. *Being*; franc. *Être*; ted. *Seiendes*). Ciò che è, in uno qualsiasi dei significati esistenziali di essere. Talvolta, ma raramente, la parola viene usata per designare solo Dio: così fa Gioberti nella sua formula ideale: «l'E. crea l'esistente» (*Introduzione allo studio della fil.*, II, pag. 183): dove «E.» sta per Dio, come essere necessario, ed «esistente» per le cose create. Abitualmente la parola viene usata nel senso più generale. Dice Heidegger: «Noi diciamo E. molte cose ed in sensi diversi. E. è tutto ciò intorno a cui parliamo, ciò a cui in un modo o nell'altro ci rapportiamo; E. è anche che cosa e come noi stessi siamo» (*Sein und Zeit*, § 2). Ma in questo senso generalissimo si preferisce oggi la parola *entità* (v.).

**ENTELECHIA** (gr. ἐντελέχεια; lat. *Entelechia*; ingl. *Entelechy*; franc. *Entéléchie*; ted. *Enteleckie*). Termine creato da Aristotele per indicare l'atto finale o perfetto cioè la compiuta realizzazione della potenza (*Met.*, IX, 8, 1050 a 23). In questo senso Aristotele definì l'anima come «l'E. di un corpo organico» (*De an.*, II, 1, 412 a 27). Il termine che Ermolao Barbaro traduceva in latino con *perfectihabia* (LEIBNIZ, *Théod.*, I, § 87) fu ripreso da Leibniz per indicare le sostanze semplici o *monadi* create, in quanto hanno una certa perfezione o autosufficienza che le rende origini delle loro azioni interne e, per così dire, «automi incorporei» (*Monad.*, § 18). Nella filosofia contemporanea il termine è stato ripreso dal biologo Hans Driesch che ha

imperniato su di esso il suo *vitalismo* (v.). Per Hans Driesch l'E. è il principio della vita negli esseri animati: un fattore spirituale, irriducibile agli agenti fisico-chimici (*L'anima come fattore elementare della natura*, 1903; *Il Vitalismo*, 1906).

**ENTIMEMA** (gr. ἐνθύμημα; lat. *Enthymema*; ingl. *Enthymeme*; franc. *Enthymème*; ted. *Enthymem*). Secondo Aristotele, un sillogismo fondato su premesse probabili o su segni (*An. Pr.*, 70 a 10). L'E. è il sillogismo proprio della retorica. Quello fondato su premesse probabili non conclude mai necessariamente perchè le premesse probabili valgono *per lo più*, ma non sempre. l'E. fondato sui segni conclude qualche volta necessariamente. Così quando si dice che qualcuno è malato perchè ha la febbre o che una donna ha partorito perchè ha latte, si fa un sillogismo di cui viene semplicemente omessa la premessa maggiore cioè che chiunque ha febbre è malato o che ogni donna che ha partorito ha latte (*Ret.*, I, 1357 a 33 sgg.). Quando il segno è una prova sicura, esso vale perciò come termine medio di un sillogismo dimostrativo di cui è stata omessa una premessa perchè ritenuta già nota (*An. Pr.*, 70 b 1 sgg.). Questo secondo significato di E. fu quello accolto nella logica medievale: da cui esso fu considerato come un « sillogismo imperfetto » di cui si trascura di esporre una premessa come quando si dice « Ogni animale corre, dunque ogni uomo corre » omettendo la premessa « Ogni uomo è animale » (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 5.04; ABELARDO, *Dialectica*, ediz. de Rijk, pag. 463).

**ENTITÀ** (lat. *Entitas*; ingl. *Entity*; franc. *Entité*; ted. *Entität*). Un oggetto esistente nel senso 1° della parola esistenza cioè provvisto di un modo d'essere specificamente definibile. Il termine fu introdotto da Duns Scoto che si servì di esso per distinguere il modo d'essere dell'individuo, che egli chiama *entitas positiva* (lo stesso di *haecceitas*), dal modo d'essere della natura o della specie che egli chiama *entitas quidditativa* (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6). E. positiva sarebbe, per es., Socrate, E. quidditativa la specie uomo. Questa terminologia rimaneva acquisita nella scuola scotista e venne adoperata comunemente nelle dispute sull'individuazione del sec. XIV. A tali dispute accennava Leibniz in uno dei suoi primi scritti *De principio individui* (1663) nel quale usa il termine allo stesso proposito.

Nella logica contemporanea il termine è adoperato per indicare ogni oggetto del quale si possa definire lo *status* esistenziale; ovvero, come anche si dice, ogni oggetto rispetto al quale l'uso linguistico comporti un « impegno ontologico ». Carnap ha difeso l'uso del termine, insistendo nel contempo sul fatto che le E. di cui si parla in logica non sono riducibili a dati sensibili, perciò non sono entità reali (*Meaning and Necessity*, A, 4).

**ENTROPIA** (ingl. *Entropy*; franc. *Entropie*; ted. *Entropie*). La nozione di E. è collegata col secondo principio della termodinamica, al quale Sadi Carnot dette nel 1824 la prima formulazione e Clausius (1850) la sua veste matematica rigorosa. Tale principio afferma che il calore passa soltanto dal corpo più caldo al corpo più freddo; e stabilisce per ogni trasformazione di energia in un sistema chiuso una degradazione dell'energia stessa cioè una perdita dell'energia totale disponibile nel sistema. Si chiama degradazione il passaggio da una forma d'energia all'altra che non può essere accompagnata dalla trasformazione inversa completa. Così il passaggio dall'energia meccanica al calore è sempre possibile nel senso che l'energia meccanica può essere trasformata interamente in calore; ma la trasformazione inversa non è mai completa perchè solo una parte del calore può essere trasformata in energia meccanica. Il calore perciò si considera una forma più bassa o « degradata » di energia e il secondo principio della termodinamica è chiamato sotto questo proposito « principio di degradazione dell'energia ». L'E. non è che la funzione matematica che esprime quella degradazione dell'energia che si verifica, immancabilmente, in ogni trasformazione. Il principio dell'E. ha sempre richiamato l'attenzione dei filosofi perchè esso ha stabilito, in sede scientifica, l'*irreversibilità* dei fenomeni naturali. Difatti per la meccanica classica o newtoniana i fenomeni sono tutti reversibili: il tempo per essi può scorrere indifferentemente nell'una o nell'altra direzione, dal passato verso il futuro o dal futuro verso il passato. Il *t* delle equazioni che esprimono il comportamento dei fenomeni meccanici è difatti una variabile continua che non ha un senso determinato. Il principio dell'E. stabilisce invece un senso nei fenomeni, cioè la loro irreversibilità nel tempo. Scienziati e filosofi della fine del secolo scorso si sono talvolta indugiati a predire la morte dell'universo per la degradazione totale dell'energia cioè per il raggiungimento del *maximum* di E.; oppure si sono dedicati ad escogitare possibili vie di salvezza dell'universo da questa morte (cfr., ad es., S. ARRHENIUS, *L'évolution des mondes*; trad. franc., Seyrig, 1910). Altri hanno fatto un uso più filosofico della nozione scorgendo in essa la struttura fondamentale del tempo cioè la sua irreversibilità. E Reichenbach ha utilizzato l'E. per la determinazione della direzione del tempo. « La direzione del tempo è espressa per noi nelle direzioni dei processi dati dai sistemi parziali che sono numerosi nel nostro ambiente. Tutti questi processi vanno nella stessa direzione, cioè nella direzione dell'E. crescente. Questo fatto è strettamente con-

nesso con la crescita generale dell'E. dell'universo ed è attraverso la reiterazione di questo fatto nei sistemi parziali che lo sviluppo dell'E. nell'universo ci indica la direzione del tempo» (*The Direction of Time*, 1956, pag. 131). In realtà la scienza non sembra oggi autorizzare il passaggio dai sistemi chiusi o parziali, per i quali vale l'E., al sistema generale dell'universo. Sicchè non è facile dire quale valore hanno le speculazioni filosofiche intorno a questa nozione. Nella teoria dell'*informazione* (v.), a partire dagli scritti di Shannon e Wiener, si è utilizzato il concetto di E. per la misura della mancanza di informazione circa la struttura dettagliata di un sistema. Poichè l'E. è costituita dall'equivalenza delle possibilità di sviluppo di un sistema, l'informazione, eliminando alcune di queste possibilità, è un'*E. negativa* (*neghentropia*). Si stabilisce così l'equivalenza tra E. e mancanza di informazione e tra informazione ed E. negativa; ma poichè, nella trasmissione di ogni informazione, si ha una perdita d'informazione, si ammette che, come nei sistemi fisici, l'E. tende a crescere anche nel campo dell'informazione: dove la misura dell'informazione stessa può essere definita dall'accrescimento corrispondente dell'E. negativa.

**ENTUSIASMO** (gr. ἐνθουσιασμός; ingl. *Enthusiasm*; franc. *Enthousiasme*; ted. *Enthusiasmus*). Propriamente l'inspirazione divina, quindi lo stato di esaltazione che essa produce, con la certezza di possedere il vero ed il bene. La prima critica dell'E. dal punto di vista della filosofia è quella di Platone nell'*Ione*: il quale tende a dimostrare che l'arte del rapsodo, come ogni altra attività che dipenda esclusivamente dall'ispirazione divina, non è un'arte affatto perchè non fa conoscere nulla (*Ione*, 538; cfr. *Men.*, 99 c). Col prevalere dell'indirizzo religioso in filosofia, cioè col Neoplatonismo, il giudizio sull'E. muta: l'E. diventa per Plotino la via per raggiungere lo stato finale della visione perfetta, cioè l'estasi (*Enn.*, VI, 9, 11, 13). I Neoplatonici del Rinascimento (Ficino e Pico) ripresero il concetto di E. nello stesso senso. Bruno ne fece uno dei concetti centrali della sua filosofia. Egli concepì infatti la filosofia come religione della natura: e di essa vide lo strumento principale nell'E., ch'egli designava con vari nomi («eroico furore», «*raptus mentis*», «*contractio mentis*», ecc.). A Bruno si deve pure la distinzione di un E. intellettuale o naturale, dall'E. religioso: questo è proprio di coloro che «per esserne fatti stanza di dèi o spiriti divini, dicono ed operano cose mirabili senza che di quelle essi o altri intendano la ragione»; per quello invece accade che alcuni uomini «per aver innato un spirito lucido ed intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate, della giustizia, della veritade, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione, acuiscono gli sensi; e nel solfo della coggitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente; e questi non vengono, al fine, a parlar ed operar come vasi ed instrumenti, ma come principali artefici ed efficienti» (*Degli eroici furori*, III). Ma anche questo E. naturale o intellettuale ha, come si vede, lo stesso carattere dell'altro: dà ai sensi e al pensiero una potenza super-umana, abolisce i limiti in cui l'uomo è «ordinariamente» rinchiuso ed è assunto come giustificazione della infallibilità o dell'impeccabilità dell'uomo stesso. La dottrina dell'E. non è pertanto compatibile col riconoscimento dei limiti propri dell'uomo. Quando, dalla seconda metà del 600 in poi, con l'Empirismo e l'Illuminismo, tali limiti vengono chiaramente riconosciuti, l'E. viene riconosciuto per quello che è: una giustificazione del dogmatismo e dell'intolleranza. Come tale lo riconosce Locke in un famoso capitolo del *Saggio* (IV, 19). L'E., il quale non è fondato nè sulla ragione nè sulla rivelazione divina, non è altro che una presunzione di infallibilità: la luce cui gli entusiasti fanno appello è «un *ignis fatuus* che li farà girare di continuo dentro questo circolo: è una rivelazione, perchè essi lo credono fermamente; ed essi lo credono fermamente perchè è una rivelazione» (*Ibid.*, IV, 19, 10). Questo circolo è, secondo Locke, tutto ciò che l'E. riesce a trovare in suo appoggio. Concordava con Locke, Leibniz che adducendo un certo numero di esempi di E. fanatico osservava: «I dissensi di queste persone tra loro dovrebbero convincerle che la loro pretesa *testimonianza interna* non è affatto divina; e che ha bisogno di altri contrassegni per essere giustificata» (*Nouv. Ess.*, IV, 29, § 16). Più tardi Leibniz aderiva alle idee espresse da Shaftesbury (*Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques*, ecc., di Leibniz, Clarke, Newton, ecc., Lausanne, 3ª ediz., 1759, II, pagina 311-34).

La *Lettera sull'E.* (1708) di Shaftesbury stabilisce per la prima volta quel contrasto tra E. e ironia che fu uno dei temi preferiti dell'Illuminismo settecentesco ed è uno dei temi dell'Illuminismo di tutti i tempi. Shaftesbury ha insistito sulla capacità liberatrice del riso: «Io sono sicuro, egli dice, che esiste solo una strada per salvaguardare gli uomini e preservare il senno del mondo: la libertà spirituale. Ora lo spirito non sarà mai libero se non ci sarà una libera ironia, perchè contro le gravi stravaganze e gli umori biliosi non c'è altro rimedio all'infuori di questo» (*A Letter concerning Enthusiasm*, 2; trad. ital. Garin, pag. 44). La ragione, e ciò che saldamente si appoggia sulla ragione, non ha nulla da temere dal ridicolo; ma il ridicolo è un'arma

potente contro l'apparenza che non è sostanza, perciò contro il sapere illusorio e la virtù ipocrita. L'opera di Voltaire si è per l'appunto ispirata a questa direttiva fondamentale. Voltaire stesso affermava che l'E. « è soprattutto il retaggio della devozione male intesa » e riconosceva solo ai poeti un « entusiasmo ragionevole » (*Dictionnaire philosophique*, art. Enthousiasme, 1765). Le *Lettere persiane* di Montesquieu sono un'altra manifestazione della stessa tendenza. In Kant la critica dell'E. diventava critica del fanatismo; e la lotta contro il fanatismo era lo scopo fondamentale della sua attività filosofica (v. FANATISMO). Ma per una delle non rare ironie della storia, questa lotta doveva preludere a una delle maggiori esplosioni di E. fanatico che la storia della filosofia ricordi: il Romanticismo. E non fa meraviglia trovare la difesa dell'E. in uno dei manifesti del Romanticismo europeo cioè nell'*Allemagne* di Madame de Staël (*De l'Allemagne*, 1813, pag. 603).

Nella filosofia contemporanea, Jaspers ha dato dell'E. una definizione in accordo con il concetto tradizionale e un apprezzamento positivo. « Nell'atteggiamento entusiastico, egli ha detto, l'uomo si sente toccato nella sua più intima sostanza, nella sua essenzialità o — il che è lo stesso — si sente afferrato e commosso dalla totalità, dalla sostanzialità, dalla essenzialità del mondo » (*Psychologie der Weltanschauungen*, I, C; trad. ital., pag. 138 sgg.). Jaspers ha tuttavia distinto l'E. dal fanatismo nel senso che, mentre l'entusiasta « è ostinato nel tener ferme le sue idee ma è vivo e vitale nell'appercepire il nuovo », il fanatico « è chiuso in una formula determinata o in un'idea fissa » (*Ibid.*, pag. 162).

**ENUMERAZIONE** (ingl. *Enumeration*; francese *Énumération*; ted. *Aufzählung*). La quarta regola del metodo enunciata da Cartesio nella seconda parte del *Discorso*: « Fare dovunque E. così complete e revisioni così generali da esser sicuri di non omettere nulla ». Così espressa la regola concerne il controllo dei risultati del procedimento razionale piuttosto che la scoperta di tali risultati. Una portata più vasta ha la regola corrispondente (la VII) nelle *Regulae ad directionem ingenii* nella quale l'E. viene identificata con l'induzione: « Questa E. o induzione è dunque la ricerca di tutto ciò che si riferisce a una data questione, ricerca così diligente e accurata che noi concludiamo da essa con certezza ed evidenza di non aver nulla tralasciato... Per enumerazione sufficiente o induzione intendiamo solamente quella dalla quale si conclude una verità con più certezza che con qualsiasi altro genere di prova, salvo che per la semplice intuizione ». Con questo pare che Cartesio faccia riferimento a quello stesso procedimento che Bacone aveva chiamato « E. semplice » e nella quale egli aveva visto una forma imperfetta di induzione. Tale induzione è difatti, per Bacone, « un espediente puerile, che dà conclusioni precarie e che si espone al pericolo dei casi contrari, e conclude come può da meno prove che non siano necessarie ». A questa Bacone contrappone la vera induzione che precede mediante eliminazione ed esclusione ed è simile al procedimento diairetico di Platone (*Nov. org.*, I, 105). La critica dell'induzione per E. semplice fu poi ripetuta da Stuart Mill (*Logic*, III, 3, § 2). L'E. semplice, in questo senso, sembra che sia l'induzione di cui parlava Aristotele (v. INDUZIONE).

**ENUNCIATO** (gr. ἀξίωμα; lat. *Enuntiatum*, *Enuntiatio*; ingl. *Sentence*; franc. *Enoncé*; ted. *Aussage*). 1° Un'espressione linguistica di senso compiuto, che è vera o falsa. In questo senso si usa anche parlare di E. *indicativo* o *dichiarativo* o di *asserzione* (v.).

Per quanto corrisponda al *logos apophantikòs* di Aristotele (*De Interpr.*, 4, 17 a 2) la nozione fu formulata chiaramente dagli Stoici che definirono l'E. (*axioma*) come ciò che può essere vero o falso e lo distinsero dall'interrogazione, dal comando, dal giuramento, dall'apostrofe e dall'espressione dubitativa (DIOG. L. VII, 65-68). I grammatici latini fecero corrispondere al termine stoico quello di *effatum* o *proloquium* (AULO GELLIO, *Noctes Acticae*, XVI, 18, 2-8; APPULEIO, *De Interpr.*, p. 265) e Cicerone preferì quello di *enuntiatum* (*De Fato*, I, 1). Nella logica medievale, il termine fu usato scambievolmente con quello di *proposizione*. PIETRO ISPANO dice che « proposizione », « questione », « conclusione » e « enunciazione », sono termini sostanzialmente identici, che si distinguono solo perché la questione è ciò di cui si dubita, la conclusione ciò che è dimostrato con un argomento, la proposizione ciò che si pone nelle premesse e l'enunciazione ciò che si pronuncia senza condizioni (*absolute*) (*Summ. log.*, 5.06). Questa identificazione viene mantenuta anche nella logica successiva (cfr. ad es. JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, 1638, II, I, 2).

Il termine è spesso usato nel significato sopra definito nella logica contemporanea (cfr. CARNAP, *Introduction to Semantics*, § 37; CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 04); Nell'uso logico « E. » non sta per una singola emissione di voce (*utterance*) ma per una formula o schema ripetibile, una norma approssimabile. QUINE lo considera come una *sequenza* (in senso matematico) dei suoi successivi caratteri o fonemi (*Word and Object*, § 40). Quando, come si fa spesso, si distingue tra E. e proposizione, si dice che l'E. è vero se esprime una proposizione vera (KNEALE and KNEALE, *The Development of Logic*, 1962, pag. 53). Sul rapporto tra E. e proposizione, v. PROPOSIZIONE.

2° Ogni espressione linguistica di senso compiuto. In questo senso, più strettamente grammaticale, il termine indica non solo le espressioni dichiarative (asserzioni o proposizioni) ma anche i dubbi, i comandi, le esortazioni, le apostrofi, ecc. cioè le frasi che non sono suscettibili di essere dichiarate vere o false.

3° Più raramente, qualsiasi espressione linguistica anche di senso non compiuto; per es. una parola isolata come « rosso » o « quadrato ». QUINE considera enunciato anche un'interiezione come « *ouch* » (*Word and Object*, 1960, § 3).

**EONI** (gr. αἰῶνες). Termine adoperato dagli Gnostici (II secolo) e specialmente da Valentino per designare sia Dio sia gli esseri « eterni » che emanano da lui (CLEMENTE, *Strom.*, IV, 13.89).

**EPAGOGICO** (gr. ἐπαγωγικός; ingl. *Epagogic*; franc. *Épagogique*; ted. *Epagogik*). Induttivo (vedi INDUZIONE).

**EPICHEREMA** (gr. ἐπιχείρημα; lat. *Epichirema*; ingl. *Epicheirema*; franc. *Épichérème*; tedesco *Epicheirem*). Il termine, che significa « impresa » o « tentativo », è da Aristotele (*Top.*, VIII, 11, 162 a 16) definito come « ragionamento dialettico » (vedi DIALETTICA). In realtà il termine è poi usato da Aristotele per indicare l'artificio consistente nel nascondere o esporre solo imperfettamente alcune premesse della propria argomentazione. Per questo nella Logica moderna il termine *E.* è passato ad indicare un *prosillogismo* (v.) le cui premesse sono espresse in modo incompleto. G. P.

**EPICUREISMO** (ingl. *Epicureanism*; francese *Épicuréisme*; ted. *Epikureismus*). L'indirizzo filosofico che fa capo a Epicuro di Samo che fondò la sua scuola in Atene nel 306 avanti Cristo. I tratti caratteristici dell'E., che condivide con gli altri indirizzi filosofici dell'età alessandrina la preoccupazione di subordinare tutta la ricerca filosofica all'esigenza di garantire all'uomo la tranquillità dello spirito, sono i seguenti: 1° il *sensismo*, cioè il principio per il quale la sensazione è il criterio della verità e il criterio del bene (il quale ultimo s'identifica perciò col piacere); 2° l'*atomismo* per il quale Epicuro spiegava la formazione e il mutamento delle cose mediante l'unirsi e il disunirsi degli atomi e la nascita delle sensazioni come l'azione di strati di atomi, provenienti dalle cose, sugli atomi dell'anima; 3° il *semi-ateismo* per il quale Epicuro riteneva che gli dèi esistono bensì ma non hanno alcuna parte della formazione e nel governo del mondo.

**EPIEIKEIA.** V. EQUITÀ.

**EPIFENOMENO** (ingl. *Epiphenomenon*; francese *Épiphénomène*; ted. *Epiphänomenon*). Con questo termine fu caratterizzata da alcuni positivisti inglesi dell'800 (Huxley, Clifford, ecc.) la coscienza in quanto considerata come un fenomeno secondario o accessorio che accompagna i fenomeni corporei ma è incapace di reagire su di essi (v. MATERIALISMO).

**EPIGENESI** (ingl. *Epigenesis*; franc. *Épigénèse*; ted. *Epigenese*). Con questo nome Gaspare Federico Wolff designò la sua teoria sulla generazione degli organismi animali: secondo la quale, gli organi di un essere vivente non sono preformati nell'ovulo o nell'embrione ma si originano *ex novo* da una materia indifferenziata (*Teoria della generazione*, 1759). Questa teoria che Wolff appoggiava con l'osservazione microscopica degli organi delle piante e dell'embrione del pulcino dètte un grave colpo alla teoria del *preformismo* che nello stesso secolo era stata difesa da Malpighi e da Bonnet. Kant osservava, a proposito di questa teoria, che essa offre il vantaggio di riconoscere alla natura una sua propria azione, che è diversa dal semplice sviluppo e in tal modo « servendosi quanto meno è possibile del soprannaturale, lascia alla natura tutto ciò che segue al primo incominciamento » (*Critica del Giud.*, § 81). Kant stesso chiamò « E. della ragion pura » la sua propria dottrina in quanto ammette che le categorie dell'intelletto sono il fondamento della possibilità dell'esperienza, in contrapposto con quella tradizionale, secondo la quale è l'esperienza che rende possibili le categorie (*Critica R. Pura*, § 27) (v. PREFORMAZIONE).

**EPISILLOGISMO** (ingl. *Episyllogism*; francese *Épisyllogisme*; ted. *Episyllogismus*). Un sillogismo che assume come una delle sue premesse la conclusione di un altro sillogismo. Quest'ultimo sarà allora detto *prosillogismo* (v.). Kant ha usato l'espressione *per episyllogismos* per indicare, in una catena polisillogistica il senso che va verso il condizionato e l'espressione *per prosyllogismos* per indicare il senso che va verso le condizioni. Le due espressioni sono adoperate nella dialettica trascendentale per chiarire il procedimento mediante il quale la ragione giunge alle idee trascendentali: le quali si hanno procedendo *per prosyllogismos* quando si considera data e compiuta la serie delle condizioni, cioè la totalità delle premesse (*Crit. R. Pura*, Dialettica, I, sez. 2) (v. POLISILLOGISMO).

**EPISTEMOLOGIA.** V. CONOSCENZA, TEORIA DELLA.

**EPOCA** (gr. ἐποχή; ingl. *Epoch*; franc. *Époque*; ted. *Epoche*). In relazione con l'antico significato astronomico, per il quale l'E. è un punto del tempo rispetto al quale sono definite le posizioni degli astri e computati i loro movimenti (cfr. TOLOMEO, *Alm.*, III, 9), la parola è talora assunta a significare un avvenimento di particolare importanza che stabilisce o consente di riconoscere il carattere di un periodo storico. In questo senso si dice che un

certo avvenimento « fa E. ». La parola passa a significare il periodo storico caratterizzato dall'avvenimento. La nozione si distingue da quella di *età* (v.) perchè, mentre quest'ultima è il concetto di una legge di successione dei periodi storici, l'E. è il concetto del carattere centrale e determinante di un certo avvenimento storico. In tal senso Saint-Simon distingueva, nei primi anni dell'800, le E. « critiche » e le E. « organiche » (v. CRISI). Hegel parlava delle E. della storia del mondo come di vari *gradi* (*Stufen*) dello sviluppo unitario di questa storia; e distingueva l'E. contrassegnata dall'unità dello spirito con la natura, che è il Mondo orientale; quella contrassegnata dalla separazione dei due termini e che si è realizzata nel Mondo greco come ideale della libertà individuale e nel Mondo romano come subordinazione dell'individuo allo Stato; e quella germanica che si è realizzata nel Mondo cristiano e nella quale « lo spirito divino è venuto nel mondo, ha preso il suo posto nell'individuo, che ora è completamente libero, ha in sè libertà sostanziale » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 136-37).

Ma è stato Dilthey a introdurre la nozione di E. nella metodologia storiografica. L'E., secondo Dilthey, è una struttura che ha il suo centro in se stessa e che perciò lega in un tutto unico tutte le sue manifestazioni. Le persone singole che vivono in essa hanno in comune la misura del loro agire, del loro sentire e del loro intendere. Il còmpito dell'analisi storica è quello di rintracciare la coincidenza degli scopi, dei valori, dei modi di pensare che costituiscono l'E. stessa: giacchè solo in riferimento alla struttura totale dell'E. si può calcolare l'importanza del contributo che un singolo individuo ha portato (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, in *Gesammelte Schriften*, VII, pag. 155). Facendo suoi questi concetti, Spengler aggiungeva ad essi un carattere di necessità. « Un avvenimento, egli diceva, fa E. quando segna una svolta necessaria, una svolta del destino, nel corso di una cultura. Un avvenimento fortuito, che è l'immagine cristallizzata della superficie storica, poteva rappresentarsi mediante altri casi corrispondenti; l'E. è necessaria e predeterminata » (*Der Untergang des Abendlandes*, I, 2, 17). A questo uso si ricollega il significato che dà Heidegger al termine: « Ogni E. della storia universale è un E. dell'errare. L'essenza epocale dell'Essere rientra nell'intimo e nascosto carattere temporale dell'Essere e caratterizza l'essenza del tempo pensata nell'Essere » (*Holzwege*, pag. 311; cfr. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, 1952, pag. 29; ID., *L'esistenzialismo di Heidegger*, 2ª ediz., 1955, pag. 191-92): Jaspers parla di una *E. assiale* che corrisponderebbe all'età storica che va tra l'VIII e il II secolo a. C. nella quale caddero alcuni eventi salienti della storia del mondo (il periodo classico della Grecia; Confucio e Laotse in Cina; le *Upanishad* e Budda in India; Zaratustra in Persia; i profeti in Palestina, ecc.). La novità di quest'E. sarebbe che in essa « l'uomo si rese consapevole dell'essere in generale, di se stesso e dei suoi limiti. Prese coscienza della temibilità del mondo e della propria debolezza. Pose domande fondamentali, si mosse dall'abisso verso la liberazione e il riscatto » (*Einführung in die Philosophie*, 1950, cap. IX; trad. ital., pag. 154).

**EPOCHÉ** (gr. ἐποχή). La sospensione del giudizio che contrassegna l'atteggiamento degli Scettici antichi in particolare di Pirrone e che consiste nel non accettare nè rifiutare, nel non affermare nè negare. Il contrario di tale atteggiamento è il *dogmatismo*, per il quale si assentisce a qualcuna delle cose che sono oscure e che formano oggetto di ricerca da parte delle scienze (SESTO EMP., *Ip. Pirr.*, I, 10, 13). Questo atteggiamento era, secondo lo scetticismo, l'unico possibile rispetto al fine di ottenere l'imperturbabilità. E infatti « chi dubita se una cosa sia bene o male per natura, nè fugge nè persegue nulla con desiderio: perciò è imperturbato » (*Ibid.*, I, 28). A un fine diverso è stata vòlta l'E. nella filosofia contemporanea da Husserl e in generale dalla filosofia fenomenologica. L'E. è qui diretta a realizzare l'atteggiamento della *contemplazione disinteressata*, cioè un atteggiamento che sia svincolato da ogni interesse naturale o psicologico all'esistenza delle cose del mondo o del mondo stesso nella sua totalità. Con l'E., dice Husserl, « noi mettiamo fuori azione la tesi generale propria dell'atteggiamento naturale e mettiamo in parentesi tutto quanto essa comprende: perciò l'intero mondo naturale che è costantemente ' qui per noi ', ' alla mano ', e che continuerà a permanere come ' realtà ' per la coscienza anche se a noi piace metterlo in parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego il mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'E. fenomenologica, che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistente spazio-temporale » (*Ideen*, I, § 32). L'E. fenomenologica distingue nettamente la filosofia da tutte le altre scienze le quali sono interessate all'esistenza del mondo e degli oggetti in esso compresi, e pertanto fa del filosofare un atteggiamento puramente *contemplativo*, al quale può rivelarsi nella sua genuinità l'essenza stessa delle cose (*Ibid.*, § 90; *Cart. Med.*, § 8). Husserl si avvale dell'E. a vari livelli della sua indagine: per effettuare la riduzione dell'esperienza alla « sfera di proprietà » che appartiene al mio io e dalla quale sia eliminato ogni rinvio alle altre soggettività (*Cart. Med.*, § 44); per raggiungere il cosiddetto

« mondo della vita » con la sospensione della validità di tutte le scienze oggettive (*Krisis*, § 35); per raggiungere « l'io costitutivamente fungente nell'intersoggettività » (*Ibid.*, § 50) e infine per raggiungere « l'*ego* assoluto, l'*ego* in quanto centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione » (*Ibid.*, § 55). Con quest'ultimo atto si approda al punto finale dell'E. giacchè con l'*ego* assoluto si è « nella sfera dell'evidenza apodittica » (*Ibid.*, § 55).

**EQUAZIONE LOGICA** (ingl. *Logical Equation*; franc. *Équation logique*; ted. *Logische Gleichung*). Nell'*Algebra della logica* (v.) con questo termine si designa una formula contenente il segno « = », alla sinistra del quale stanno lettere (termini) connesse mediante operazioni logiche, alla destra il simbolo « 0 » oppure « 1 ». La soluzione consiste nell'eliminazione delle incognite, secondo tecniche elaborate dai vari algebristi logici. G. P.

**EQUIPOLLENZA** (gr. ἰσοδυναμία; lat. *Aequipollentia*; ingl. *Equipollence*; franc. *Équipollence*; ted. *Äquipollenz*). Il rapporto tra enunciati diversi che hanno lo stesso valore di verità. La dottrina dell'E. fu per la prima volta esposta da Galeno nello scritto *Sulle proposizioni equipollenti*, che fu riesposto in latino da Apuleio (nel suo commento al *De interpretatione*), da cui passò nella logica medievale (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.24-1.27). Jungius distingueva l'E. *grammaticale* che è tra frasi che hanno uguale significato pur essendo composte di parole diverse e l'E. *logica* che si ha tra enunciati i quali sono simultaneamente o veri o falsi in quanto rispondono allo stesso oggetto extra-mentale: come nel caso dei due enunciati: « Qualche uomo non è amante della sapienza » e « È falso che ogni uomo sia amante della sapienza » (*Log.*, II, 10, 2-3).

Nella logica contemporanea l'E. (che si chiama anche equivalenza) viene simboleggiata con il segno ≡ e viene definita, in conformità con la tradizione, come coincidenza di due enunciati nel loro valore di verità (W. V. O. QUINE, *Methods of Logic*, § 9; CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 3).

**EQUIPROBABILISMO.** V. INDIFFERENZA, PRINCIPIO DI.

**EQUITÀ** (gr. ἐπιείκεια; lat. *Aequitas*; inglese *Equity*; franc. *Équité*; ted. *Billigkeit*). L'appello alla giustizia in quanto diretto a correggere la legge in cui la giustizia si esprime. Questo è il concetto classico di E. quale fu chiarito da Aristotele e riconosciuto dai giuristi romani. Dice Aristotele: « La natura stessa dell'E. è la rettificazione della legge là dove si rivela insufficiente per il suo carattere universale » (*Et. Nic.*, V, 14, 1137 b 26). La legge ha necessariamente carattere generale perciò si rivela talvolta d'imperfetta o difficile applicazione in casi particolari. In tali casi, l'E. interviene a giudicare, non in base alla legge, ma in base a quella giustizia che la legge stessa è diretta a realizzare. Pertanto, nota Aristotele, il giusto e l'equo sono la stessa cosa; l'equo è superiore, non al giusto in sè, ma al giusto formulato in una legge che, in ragione della sua universalità, è soggetta all'errore. Sul fondamento di un concetto analogo, Kant riteneva tuttavia che l'E. non si prestasse a una vera e propria rivendicazione giuridica e che pertanto concernesse non i tribunali, ma il tribunale della coscienza (*Met. der Sitten*, App. all'Intr., 1).

**EQUIVALENZA** (ingl. *Equivalency*; francese *Équivalence*; ted. *Aequivalenz*). 1. Rapporto tra due oggetti che abbiano lo stesso valore: per es., tra due figure piane che abbiano la stessa area o due figure solide che abbiano lo stesso volume.

2. Lo stesso che *equipollenza* (v.).

**EQUIVOCAZIONE** (ingl. *Equivocation*; francese *Équivocation*; ted. *Aequivokation*). Nel latino medievale *aequivocatio* viene usato a tradurre l'ὁμωνυμία di Aristotele (v. OMONIMIA). G. P.

**EQUIVOCO** (ingl. *Equivocation*; franc. *Équivoque*; ted. *Zweideutungkeit*). Secondo Heidegger, una delle manifestazioni essenziali, insieme con la *chiacchiera* (v.) e la *curiosità* (v.), dell'esistenza anonima quotidiana. Nell'E. « tutto sembra essere compreso, afferrato ed espresso con purezza, e invece non lo è; oppure non lo sembra ed invece lo è ». Esso « offre alla curiosità ciò di cui va in cerca e alla chiacchiera l'illusione che tutto venga in essa deciso » (*Sein und Zeit*, § 37).

**EQUIVOCO,** Agg. V. UNIVOCO.

**ERACLITISMO** (ingl. *Heracliteanism*; francese *Héraclitisme*; ted. *Heraklitismus*). Con questo termine si designa il tratto più appariscente della dottrina di Eraclito di Efeso (sec. V a. C.) e cioè il principio del divenire incessante delle cose espresso nel famoso frammento: « Non è possibile discendere due volte nello stesso fiume, nè toccare due volte una sostanza mortale nello stesso stato; per la velocità del movimento, tutto si disperde e si ricompone di nuovo, tutto viene e va » (Fr. 91, Diels). Eraclito tuttavia ammetteva un principio unico soggiacente al movimento, cioè il fuoco; ed ammetteva altresì un ordine rigoroso costante e periodicamente ritornante del mutamento stesso.

**EREDITÀ SOCIALE.** V. TRADIZIONE.

**ERETRIACI** (gr. Ἐρετρικοί). Così furono detti, dalla patria di uno dei fondatori, Menedemo di Eretria, i seguaci della scuola socratica fondata da Fedone, lo scolaro di Socrate cui è intitolato il dialogo omonimo (DIOG. L., II, 17, 126). Ma delle dottrine di questa scuola non si sa nulla.

**ERISTICA** (gr. ἐριστικὴ τέχνη; ingl. *Eristic*; franc. *Éristique*; ted. *Eristik*). L'arte di battagliare a parole cioè di vincere nelle discussioni. Fu col-

tivata nell'antichità dai Sofisti e dalla scuola Megarica, i cui membri furono detti per antonomasia « gli Eristici » (DIOG. L., II, 106). Platone ci ha dato nell'*Eutidemo* un vivace esempio del modo in cui quest'arte veniva esercitata ai suoi tempi. Gli interlocutori del dialogo, i fratelli Eutidemo e Dionisodoro, si divertono a dimostrare, per es., che solo l'ignorante può apprendere, e sùbito dopo che invece apprende solo il sapiente; che si apprende solo ciò che non si sa e poi che si apprende solo ciò che si sa; ecc. Il fondamento di simili esercizi è la dottrina condivisa da Megarici, Sofisti e Cinici, che non è possibile l'errore perchè, non potendosi dire ciò che non è (che equivale a non dire) si dice sempre cosa che è, quindi vera.

**ERLEBNIS.** Termine tedesco che si può tradurre « esperienza vivente » o « vissuta » e col quale si designa ogni atteggiamento o espressione della coscienza. Della nozione si è specialmente servito Dilthey, assumendola come strumento fondamentale della comprensione storica e in generale della comprensione inter-umana. Egli ha caratterizzato l'*E.* nel modo seguente: « L'*E.* è anzitutto l'unità strutturale tra forme di atteggiamento e contenuti. Il mio atteggiamento di osservazione insieme alla sua relazione con l'oggetto è un E., al pari del mio sentimento di qualcosa o del mio volere qualcosa. L'E. è sempre cosciente di se stesso » (*Grundlegung der Geisteswissenschaften*, II, 1, 2). Allo stesso modo, Husserl ha considerato l'*E.* come un fatto di coscienza, quindi come uno qualsiasi dei contenuti del cogito. « Noi consideriamo gli *E.* di coscienza in tutta la pienezza concreta con cui si presentano nella loro concreta connessione — la corrente della coscienza — e nella quale si unificano grazie alla loro propria esistenza. È quindi evidente che ogni *E.* della corrente, che lo sguardo riflessivo riesce a cogliere, ha un'essenza propria, da afferrare intuitivamente, un contenuto che può essere considerato nella sua caratteristica intrinseca » (*Ideen*, I, § 34). Carnap parlò di E. elementari (*Elementarerlebnisse*) come degli elementi originari di cui, insieme con le relazioni, si avvale la costruzione logica del mondo (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928, § 65).

**ERMENEUTICA** (ingl. *Hermeneutics*; francese *Herméneutique*; ted. *Hermeneutik*). Una qualsiasi tecnica di interpretazione. La parola viene più sovente adoperata per indicare la tecnica di interpretazione della Bibbia (v. INTERPRETAZIONE).

**ERMETISMO** (ingl. *Hermetism*; franc. *Hermétisme*; ted. *Hermetismus*). Si indica con questo nome la dottrina filosofica contenuta in alcuni scritti mistici comparsi nel I secolo d. C. e che ci sono giunti col nome di Ermete Trismegisto. Questi scritti tendono a riportare la filosofia greca alla religione egiziana: Ermes viene identificato con il Dio egiziano Theut o Thot. Tali scritti sono di intonazione mistica e difendono, contro il cristianesimo, il paganesimo e le religioni orientali. Essi furono nel sec. XV tradotti in latino da Marsilio Ficino e stampati per la prima volta nel 1471 (*Mercuri Trismegisti Liber de Potestate et sapientia Dei*, Treviso, 1471).

E. e l'aggettivo « ermetico » sono poi passati a designare qualsiasi dottrina astrusa o difficile o accessibile solo a chi possieda una chiave per interpretarla.

**EROE** (gr. ἥρως; lat. *Heros*; ingl. *Hero*, francese *Héros*; ted. *Heros*). Secondo Platone, gli E. sono semidei, nati o da un Dio innamorato d'una donna mortale o da un uomo mortale innamorato di una Dea (*Crat.*, 398 c). Ovviamente, con questa definizione, Platone confinava la nozione di E. alla sfera del mito, come al mito appartiene quella « età degli E. » di cui parlavano Esiodo e lo stesso Platone (v. ETÀ); con ciò espungeva la nozione stessa, almeno implicitamente, dal campo della filosofia. Aristotele dava a sua volta per avvenuta questa espunzione quando osservava: « Se vi fossero due categorie di uomini tali che la prima differisse dalla seconda quanto si riteneva che gli dèi e gli E. differissero dagli uomini, innanzitutto per la loro valentia fisica molto maggiore e poi per le qualità dell'anima, allora, senza alcun dubbio, risulterebbe palese la superiorità dei governanti sui governati, ecc. » (*Pol.*, VII, 14, 1332 b 17). All'esistenza di individui eccezionali, in cui s'incarni la Provvidenza storica e che siano perciò destinati ad avere nella storia còmpiti predominanti, si comincia a credere solo col Romanticismo. Hegel vede negli E. o « individui della storia del mondo » gli strumenti delle più alte realizzazioni della storia. Essi sono i veggenti: sanno quale sia la verità del loro mondo e del loro tempo, quale sia il concetto, l'universale prossimo a sorgere; e gli altri si riuniscono intorno alla loro bandiera perchè essi esprimono ciò di cui è giunta l'ora. Apparentemente tali individui (Alessandro, Cesare, Napoleone) non fanno che seguire la propria passione, cioè la propria ambizione; ma si tratta, dice Hegel, di un'*astuzia della Ragione*: questa si serve degli individui e delle loro passioni come di mezzi per attuare i suoi fini. L'individuo a un certo punto perisce o è condotto a rovina dal suo stesso successo: l'Idea universale, che l'aveva suscitato ha già raggiunto il suo fine (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 83). Negli E. agisce la stessa necessità della storia perciò resistere ad essi è impresa vana. « Essi sono spinti irresistibilmente a compiere la loro opera » (*Ibid.*, pag. 77). A un concetto analogo si ispirava Tommaso Carlyle nella sua opera *Gli E. e il culto degli E. e l'eroico nella storia* (1841). « La storia universale, egli di-

ceva, la storia di ciò che l'uomo ha compiuto in questo mondo non è altro in sostanza che la storia dei grandi uomini che hanno operato quaggiù. Furono, questi grandi, i condottieri dell'umanità, gli ispiratori, i campioni e, in senso vasto, gli artefici di tutto quello che la moltitudine collettiva degli uomini è riuscita a compiere e a conseguire » (*Heroes*, lez. I). Questo «culto degli E.», come Carlyle lo chiamava, ha due presupposti: 1° il carattere provvidenziale della storia, che si crede diretta a realizzare un piano perfetto e infallibile in ogni sua parte; 2° il privilegio, accordato ad alcuni uomini, di essere gli strumenti principali della realizzazione di questo piano. Queste due credenze costituiscono le caratteristiche proprie della concezione romantica della storia e stanno e cadono con essa (v. STORIA).

**EROICA, ETÀ.** V. ETÀ.

**EROICO FURORE.** V. ENTUSIASMO.

**EROS.** V. AMORE.

**EROTEMATICO.** V. CATECHISMO.

**EROTICA** (franc. *Érotique*; ted. *Erotik*). Talvolta è stata intesa con questo termine una desiderata (ma non realizzata) scienza dell'amore o della felicità (RICKERT, *System der Philosophie*, 1921) o della vita emotiva in generale.

**ERRORE** (gr. ψεῦδος; lat. *Error*; ingl. *Error*; franc. *Erreur*; ted. *Irrtum*). L'E. non appartiene alla sfera delle proposizioni (o degli enunciati) ma a quella del *giudizio* (v.), cioè degli atteggiamenti valutativi. Esso infatti non consiste in una proposizione falsa; per quanto una proposizione falsa sia un elemento dell'E. che consiste nel crederla o ritenerla vera. Elemento dell'E. può essere anche una proposizione vera, in quanto sia ritenuta falsa, ed ogni dichiarazione valutativa — morale, estetica, politica, economica, ecc. — in quanto venga creduta o assunta come esatta e in quanto si trovi smentita da criteri o regole che si riconoscano valide. Per es., è un E. credere che due monete possano aver corso contemporaneamente sullo stesso mercato, perchè si sa che « la moneta cattiva scaccia la buona ». L'errore può consistere inoltre nel giudicare un oggetto in base a un criterio che è estraneo all'oggetto stesso o meglio a quel campo di oggetti cui esso appartiene; o anche nel giudicare in base a un criterio appropriato un oggetto che tuttavia non si lascia discriminare dal criterio stesso. Un E. della prima specie si ha quando si vuol decidere della realtà di un fatto in base a un criterio morale (« Non deve, non può, essere andata così »). Un E. della seconda specie si ha quando si vuol decidere delle verità o falsità dei postulati o proposizioni iniziali delle scienze o di enunciati non significativi. In generale, si può chiamare E. ogni giudizio o valutazione che contravvenga al criterio riconosciuto valido nel campo cui il giudizio si riferisce, oppure ai limiti di applicabilità del criterio stesso. Pertanto il contrario di un giudizio errato non è un giudizio « vero », come comunemente si ritiene, ma piuttosto un giudizio « retto » o « corretto » o « esatto » o « regolare »; e l'opposto dell'E. si potrebbe appunto chiamare rettitudine o correttezza. La possibilità dell'E. suppone due condizioni: *a*) che ci sia, e sia applicabile nella situazione data, un criterio valido di giudizio; *b*) che tale criterio non sia necessario e infallibile. Senza la condizione *a*) non ci sarebbe la possibilità di distinguere l'E. da ciò che non è errore. Senza la condizione *b*) l'E. sarebbe impossibile in partenza.

A queste condizioni cercò di soddisfare Platone con la dottrina dell'E. che è esposta nel *Sofista*. Platone correttamente osservò che l'E. è impossibile dal punto di vista degli Eleati e dei loro seguaci, i quali ritengono che « l'essere è » e che il non essere non può essere nè pensato nè espresso. In tal caso infatti, qualunque cosa si dica, si dice cosa che è, perciò si dice il vero. Ma se è così, tra il sofista e il filosofo, tra il ciarlatano e il ricercatore onesto, non ci sarà alcuna differenza e la ricerca stessa sarà inutile. La possibilità dell'E. condiziona, in altri termini, la ricerca della verità e non si può negare senza negare la verità stessa. Platone pertanto abbandona la tesi eleatica della necessità dell'essere e definisce l'essere come possibilità (*dynamis*, *Sof.*, 247 e). Come possibilità, l'essere non è nè uno nè molti, nè movimento nè quiete, ecc., ma può essere l'una cosa o l'altra; e tutto sta nel vedere quali sono le determinazioni di esso che *possono* accomunarsi e stare insieme e quali sono invece quelle non suscettibili di ciò. La scienza che studia le combinazioni possibili delle forme (o generi) dell'essere — scienza che è analoga alla grammatica che studia le combinazioni possibili delle lettere e alla musica che studia le combinazioni possibili dei suoni — è la *dialettica* (v.). Stante ciò, l'E. è semplicemente una combinazione di determinazioni dell'essere o di parole che esprimono tali determinazioni, la quale non si conformi alle regole della dialettica: la quale cioè combini o unisca ciò che, in base a tali regole, non può essere combinato od unito. Pertanto chi dice il falso non dice « ciò che non è » (il che sarebbe impossibile) ma dice qualcosa di *diverso* da ciò che è: esprime una combinazione di forme (generi e specie) che non è conforme alle oggettive possibilità di rapporto di tali forme. L'E. è come un insieme di lettere senza senso o un insieme di suoni senza armonia (*Sof.*, 263). Questa dottrina platonica dell'E. viene da Aristotele adattata ai princìpi della sua filosofia. Aristotele parte da una definizione dell'E. che ripete quella platonica del *Sofista*: « L'E. è la negazione di ciò che è o

l'affermazione di ciò che non è» (*Met.*, IV, 7, 1011 b 26). Ma «ciò che è» non è lo stesso per Aristotele e per Platone: per Platone è la «possibilità»; per Aristotele è la «sostanza» o realtà necessaria. Aristotele cerca pertanto di definire la possibilità dell'E. proprio nei confronti della sostanza, che è qui nel suo aspetto di essenza necessaria (*Quod quid erat esse*). Aristotele riconferma la tesi platonica che l'E. è possibile solo là dove vi è «combinazione», «sintesi», di elementi diversi. Dove c'è intellezione di indivisibili non c'è possibilità d'E.; questo si verifica sempre in una sintesi (o, che è lo stesso, in una divisione) e il principio che effettua tale sintesi è l'intelletto (*De an.*, III, 6, 430 b 2). Ora in tali sintesi l'intelletto è nel vero «se enuncia l'essenza secondo l'essenza sostanziale», ma non è nel vero «se enuncia una cosa qualunque secondo una cosa qualunque». Difatti l'essenza sostanziale o necessaria è per l'intelletto ciò che il bianco è per l'occhio: come non ci si inganna nel percepire il bianco ma ci si può ingannare nel ritenere che il bianco percepito sia un uomo, così non ci si può ingannare nel pensare l'uomo «secondo la sua essenza necessaria» cioè come «animale ragionevole» ma ci si può ingannare asserendo che «questo è un uomo» o che «quest'uomo è musico» cioè operando sintesi o divisioni che non sono guidate dall'essenza necessaria dell'oggetto (*Ibid.*, 430 b 26 sgg.). Con questo Aristotele restringe la possibilità dell'E. alla sfera delle intellezioni che non concernono la struttura sostanziale dell'essere: giacchè tale struttura è appresa nei suoi princìpi con un atto analogo alla percezione delle qualità corporee, atto che come «intellezione dell'indivisibile» si sottrae alla possibilità dell'errore. In altri termini, la struttura necessaria dell'essere esclude la possibilità dell'E. per ciò che riguarda il pensiero dell'essere. L'E. è allora circoscritto alla sfera delle affermazioni accidentali cioè in quelle che non trovano posto nella scienza. Ma in realtà anche rispetto a questa sfera riesce difficile intendere, dal punto di vista aristotelico, la possibilità dell'E.: giacchè la necessità della scienza sillogistica, costituendo la misura e il controllo anche di quella parte della conoscenza che non ha tale necessità, elimina anche da questa parte la possibilità dell'errore. E in realtà, da Aristotele in poi, il problema che la filosofia deve affrontare non è quello della verità, ma quello dell'E. nel senso che i princìpi cui la filosofia fa solitamente ricorso implicano che l'uomo è «necessariamente» nella verità ed escludono così la possibilità dell'errore. Pertanto, le soluzioni più comuni del problema dell'E. sono le seguenti: 1° l'E. non c'è; 2° l'E. è dovuto ad una forza che interviene a disturbare il regolare funzionamento dell'intelletto e precisamente: *A*) alla volontà; oppure *B*) alla sensibilità.

1° Entrambe queste soluzioni del problema dell'E. si trovano in S. Agostino; ma la prima è quella che finisce per prevalere. L'E. consiste per S. Agostino «nel giudicare e quindi seguire come supremo ciò che per se stesso è infimo» (*De vera rel.*, 21); cioè nell'allontanarsi «dall'ordine stabilito da Dio pur illudendosi di serbarlo intatto» (*Ibid.*, 20). L'E. è quindi dovuto ad una «volontà cattiva» cioè al deliberato proposito di prescindere dall'ordine divino del mondo e dalla gerarchia dei valori che esso implica. Ma qual è la causa di questa volontà cattiva e come essa stessa è possibile nell'ordine divino del mondo? S. Agostino nega che possa trattarsi di una causa positiva ed efficiente; si tratta di una causa difettiva o deficiente. E voler trovare la causa di queste defezioni sarebbe come voler vedere le tenebre o udire il silenzio. «Quelle cose che vengono conosciute, egli dice, non nella loro forma positiva ma in quanto privazione di qualcosa vengono in qualche modo apprese, per così dire, proprio non conoscendole, tanto che, se le conoscessimo, non le conosceremmo. Quando l'acume della vista sensibile scorre le specie corporee, in nessun luogo vede le tenebre se non là dove comincia a non vedere le cose stesse. Così pure a nessun altro senso appartiene l'avvertire il silenzio, tranne che al solo udito, il quale tuttavia lo avverte quando non ode nulla. Così la nostra mente vede con l'intelletto le specie intelligibili, ma dove esse sono in forma negativa le conosce non conoscendole» (*De Civ. Dei*, XII, 7). L'E. così è per S. Agostino la conoscenza di una non conoscenza: come l'udire il silenzio. In senso proprio e rigoroso, è una non-conoscenza e un non-essere: esso non c'è. Questa riduzione dell'E. a un nulla è la caratteristica di buona parte delle dottrine filosofiche tradizionali. Essa è espressa con la solita nettezza da Spinoza: «La falsità consiste nella privazione di coscienza che è implicita nelle idee inadeguate o manchevoli o confuse». Per es., gli uomini errano nel credersi liberi, perchè sono consapevoli delle proprie azioni e ignari delle cause dalle quali sono determinate. Così pure errano nel considerare vicino il Sole perchè, mentre sono colpiti dall'azione del Sole, ignorano la sua reale distanza (*Et.*, II, 35, scol.). L'E. pertanto non consiste nella semplice immaginazione (che è la facoltà delle idee inadeguate e confuse) ma in una mancanza di conoscenza cioè nella mancanza di quell'idea la quale escluderebbe l'esistenza degli oggetti che l'immaginazione crede presenti (*Ibid.*, II, 17, scol.). Con altra terminologia, cioè con la terminologia tradizionale, Leibniz affermava la stessa cosa riconoscendo come causa dell'E. una causa

« deficiente » cioè la limitazione o l'imperfezione della natura umana (*Théod.*, I, § 20). Per l'Idealismo romantico l'E. è il « finito », il « negativo », l'« accidentale »: vale a dire cio che è destinato a esser tolto di mezzo e a trovare la sua « verità » nell'Infinito, nel Necessario e nel Positivo dell'Autocoscienza assoluta. Sicchè, propriamente parlando, non c'è errore. Come diceva Gentile, esprimendo bene su questo punto la posizione dell'idealismo romantico, « l'E. è E. in quanto è superato: in quanto, in altri termini, sta dirimpetto al concetto nostro, come suo non-essere. Esso è pertanto, come il dolore, non una realtà che si opponga a quella che è spirito (*Conceptus sui*) ma è la stessa realtà di qua dalla sua realizzazione; in un suo momento ideale » (*Teoria dello spirito*, cap. 16, § 8). Questa è la soluzione tipicamente dialettica (nel senso hegeliano del termine) del problema dell'E.: l'E. è il momento negativo, destinato ad essere «superato» o « inverato » dal momento positivo e concreto: come E., non esiste.

2° La seconda soluzione tipica del problema dell'E. consiste nell'attribuirlo a una facoltà diversa dall'intelletto, ma capace di agire su di esso e di deviarlo dal suo retto funzionamento.

*A*) La prima alternativa in questo senso è quella che lo attribuisce alla volontà. Si è già visto che S. Agostino ha cominciato col ritenere l'E. come l'allontanamento volontario dall'ordine delle cose stabilito da Dio. L'idea del carattere volontario dell'E. finisce per prevalere nell'ultima fase della scolastica: Duns Scoto e Ockham la difendono. Entrambi infatti intendono la volontà come la facoltà di eseguire atti opposti, in quanto essa è assolutamente libera. Ad essa quindi risale l'assenso dato ad una proposizione e quindi anche la facoltà di assentire a proposizioni false o di dissentire da proposizioni vere (OCKHAM, *In Sent.*, II, q. 25, L). In particolare, Ockham ritiene che l'assenso della volontà debba necessariamente seguire all'evidenza intuitiva dei primi princìpi della dimostrazione, o delle verità empiriche o delle conclusioni delle dimostrazioni; ma che dall'altro lato si può assentire a ciò che è privo di ogni evidenza (*Ibid.*, II, q. 25, Y) e appunto in questi casi, si determina la possibilità d'errore. Questa dottrina veniva riprodotta sostanzialmente da Cartesio con la sua tesi che « la volontà è più estesa dell'intelletto e che pertanto essa può assentire anche a ciò che, per l'intelletto, non ha chiarezza e distinzione sufficienti. La volontà, dice Cartesio, può sembrare in qualche modo infinita perchè non percepiamo nulla che possa essere l'oggetto di un'altra volontà, anche di quella immensa di Dio, a cui la nostra non possa estendersi. Questa è la causa per cui noi portiamo ordinariamente la volontà al di là di ciò che conosciamo chiaramente e distintamente; e quando ne abusiamo così, non fa meraviglia che ci accada di ingannarci » (*Princ. Phil.*, I, 35). Analogamente Locke diceva che « l'E. non è un fallo della nostra conoscenza, ma è un inganno del nostro giudizio, che assente a ciò che non *è* vero ». Ed enunciava quattro ragioni dell'assenso errato e cioè: 1° la mancanza di prove; 2° la mancanza della capacità di usarle; 3° la mancanza della volontà di vederle; 4° le errate misure della probabilità (*Saggio*, IV, 20, § 1). Alla volontà attribuisce l'E. anche Rosmini, che lo considera come dovuto all'assenza dell'elemento ideale (Idea dell'essere) o dell'elemento reale (sentimento o sensazione) della percezione intellettiva (*Nuovo saggio*, § 1356-59). Ma data l'impostazione generale della teoria del Rosmini, che identifica l'idea dell'essere con la « forma della ragione », la prima specie di E. sembrerebbe implicare il potere della volontà di dissociare la ragione stessa dalla propria « forma ». Infine lo stesso Croce ha accettato questa teoria dell'errore. « Colui, egli ha detto, che commette un E. non ha nessun potere di torcere o snaturare o inquinare la verità, che è il suo pensiero stesso, il pensiero che opera in lui come in tutti, e anzi, non appena egli tocca il pensiero, ne è toccato: pensa e non erra. Egli ha solamente il potere *pratico* di passare dal pensiero al fare; e un fare e non già un pensare è l'aprire bocca o l'emettere suoni ai quali non corrisponda un pensiero, o, che è lo stesso, un pensiero che abbia valore, precisione, coerenza, verità » (*Logica*, 4ª ediz., 1920, pag. 254-55).

*B*) L'altra alternativa di questa soluzione è che l'E. sia dovuto alla sensibilità o almeno all'azione della sensibilità dell'intelletto. Questa è la dottrina di Kant in proposito. Un giudizio erroneo — e l'E., come la verità, può essere solo nel giudizio — è quello che confonde l'apparenza della verità con la verità stessa. Questa confusione non sarebbe possibile se l'uomo non avesse altra facoltà che l'intelletto. Ma poichè l'uomo ha oltre che l'intelletto la sensibilità, egli non può evitare l'influenza occulta della sensibilità sull'intelletto e da questa influenza nasce la possibilità di scambiare ciò che è soggettivo per oggettivo cioè l'apparenza della verità per la verità stessa (*Logik*, Einleitung, VII). Questa teoria kantiana ritorna in qualche filosofo contemporaneo. Per es., C. I. Lewis ritiene che l'E. sia dovuto alla combinazione dei dati mediati dalla esperienza con le sue interpretazioni o integrazioni abituali, di natura intellettuale (*Analysis of Knowledge and Valuation*, pag. 26).

In generale la teoria dell'E. non riceve molta attenzione nella filosofia contemporanea. Alcune correnti di questa filosofia non elaborano una teoria dell'E. per lo stesso motivo per cui non

l'ha elaborata Hegel: cioè perchè non ammettono la possibilità dell'errore. Per altre correnti, invece, il motivo è diverso. Queste hanno riconosciuta l'intrinseca *fallibilità* (v.) dei procedimenti conoscitivi di cui l'uomo dispone; e pertanto la possibilità dell'E. non si distingue dalla possibilità stessa della conoscenza. In un certo senso, questo punto di vista significa un ritorno alla teoria platonica dell'E. o almeno al suo presupposto, che le determinazioni della conoscenza, come quelle dell'essere, vanno considerate, non come necessità, ma come *possibilità* (v.).

**ES** o **ID.** V. PSICANALISI.

**ESATTO** (ingl. *Exact*; franc. *Exact*; tedesco *Exakt*). Si dice tale un procedimento (od operazione) nel quale sia ridotta al minimo la probabilità dell'errore o il margine d'errore che la situazione comporta. In questo senso si dice E. una misura che ha un grado sufficiente di approssimazione (cioè un minimo di errore); o una previsione la quale si trovi sufficientemente verificata dai fatti. In generale, l'esattezza in questo senso è garantita dall'osservanza delle regole tecniche che guidano l'uso dei procedimenti validi in un dato campo: sicchè si dice E. ogni procedimento messo in opera in conformità della sua propria tecnica, cioè « a regola d'arte ». Le scienze « E. » sono quelle che si avvalgono esclusivamente di procedimenti siffatti.

**ESCATOLOGIA** (ingl. *Eschatology*; francese *Eschatologie*; ted. *Eschatologie*). Termine moderno che indica quella parte della teologia che considera le fasi « finali » o « estreme » della vita umana o del mondo: la morte, il giudizio universale, la pena o il castigo ultramondani e la fine del mondo. I filosofi hanno talora adoperato il termine per indicare la considerazione degli stadi finali del mondo o del genere umano (cfr. RENOUVIER, *Nouvelle Monadologie*, 1899, VII, 139-40).

**ESCLUSIVA, PROPOSIZIONE** (franc. *Proposition exclusive*). La Logica di Porto Reale chiamò così la proposizione la quale afferma che un attributo conviene ad un soggetto e solamente ad esso: per es., « La virtù è la sola nobiltà » (ARNAULD, *Logique*, II, 10, 1).

**ESEMPIO** (ingl. *Example*; franc. *Exemple*; tedesco *Beispiel*). In Aristotele il παράδειγμα è una induzione apparente o retorica, che muove da un enunciato particolare passando attraverso un enunciato generale in cui la prima premessa viene generalizzata. Nella Logica medievale per simmetria con l'*entimema* (v.), « E. » venne usato a designare una generalizzazione induttiva che muove dal particolare e termina nel particolare omettendo la premessa universale. G. P.

**ESEMPLARE** (ingl. *Exemplary*; franc. *Exemplaire*; ted. *Exemplarisch*). Ciò che funziona da modello o archetipo, nel senso di essere oggetto d'imitazione e quindi causa formale o ideale di ciò che l'imitazione produce. Cause esemplari sono state talora dette le idee platoniche proprio per la forma di causalità che ad esse viene attribuita in quanto modelli. Kant ha osservato che alcuni prodotti del gusto valgono come esemplari. « Da ciò si vede che il modello supremo, il prototipo del gusto, è una semplice idea che ognuno deve trarre da se stesso e secondo la quale deve giudicare tutto ciò che è oggetto di gusto » (*Crit. del giudizio*, § 17).

**ESEMPLARISMO** (ingl. *Exemplarism*; francese *Exemplarisme*; ted. *Exemplarismus*). La dottrina secondo la quale le cose e gli esseri del mondo sono imagini o copie di esemplari o archetipi costituenti un « mondo intelligibile » o sussistenti nella mente divina. È una dottrina che si trova nel platonismo, nel neoplatonismo, in S. Agostino, e nella Scolastica.

**ESEMPLIFICAZIONE** (ingl. *Exemplification*; ted. *Exemplifizierung*). In generale, il riferimento di un oggetto qualsiasi ad un concetto (significato, essenza, classe, ecc.).

**ESISTENZA** (gr. τὸ ὑπάρχειν; lat. *Existentia*; ingl. *Existence*; franc. *Existence;* ted. *Existenz*). In generale una qualsiasi delimitazione o definizione dell'essere; cioè un modo d'essere comunque delimitato e definito. Questo che è il significato più generale può essere anche assunto come uno dei significati particolari del termine del quale si possono pertanto enunziare tre significati: 1° un modo d'essere determinato o determinabile; 2° il modo d'essere reale o di fatto; 3° il modo d'essere proprio dell'uomo.

1° Come modo d'essere determinato o definito in certa guisa il termine è assunto abitualmente nel linguaggio comune e nei linguaggi delle singole scienze. Si parla infatti dell'E. di enti matematici e c'è, in matematica, un « teorema d'E. ». Analogamente si parla di un'E. « logica » o « concettuale » o anche di un'E. « fantastica »; al modo in cui gli Scolastici parlavano dell'E. « nell'intelletto » o di quella « nella realtà »; o di E. « in sè » (quella della sostanza) o di E. « in altro » (quella delle qualità o accidenti della sostanza). Tutti questi casi non hanno in comune che una certa delimitazione del significato di essere: delimitazione che, nel dominio delle scienze esatte, è operata in base a precise definizioni. Così nel campo della *matematica* per « E. » si assume spesso, da Hilbert in poi, l'assenza di contraddizione. Quando si asserisce in matematica che la soluzione di un problema *esiste* s'intende semplicemente dire che nessuna contraddizione impedisce di ammettere l'E. della soluzione. Un teorema d'E. è la prova rigorosa che la soluzione esiste (in questo senso) anche se non la si è ancora

scoperta. Questo è almeno il criterio cui rimane attaccata una certa scuola di matematici contemporanei, quella dei formalisti che, per l'appunto, fa capo a Hilbert. L'altra scuola, quella degli intuizionisti che fa capo a Brouwer e a Heyting assume come criterio d'E. in matematica la *possibilità della costruzione* e ritiene che non si può parlare di enti matematici che non si possano costruire. In un senso o nell'altro, tuttavia, il concetto di E. è precisamente definito nell'àmbito della matematica e parlare in essa di E. in un senso diverso non dà senso. Ma dall'altro lato è facile vedere che questo stesso concetto di E. non ha senso fuori della matematica e pertanto non può essere esteso a campi diversi. Se dalla matematica si passa alla fisica, si vede sùbito che l'E. degli enti di cui essa parla s'intende sempre implicitamente definita dalle operazioni di misura o di controllo che servono a stabilire l'osservazione di essi. Analogamente, ancora, l'E. di cui si può parlare nel dominio della *logica* è quella definita delle operazioni cui l'oggetto logico può essere sottoposto e si riduce pertanto da ultimo anch'essa all'assenza di contraddizione. Le scienze cosiddette « morali » si fondano anch'esse su definizioni implicite o esplicite dell'esistenza. Nel diritto, una legge « esiste » se è stata formulata, approvata e promulgata nei modi e nelle forme previste dalla Costituzione dello Stato. E un fatto esiste dal punto di vista giuridico se può essere « provato » nelle forme o nei modi di legge e qualificato in conformità delle leggi stesse. In modo analogo, nell'economia, l'E. di un evento consiste nella possibilità dell'evento di essere osservato come un'uniformità statistica o quasi statistica. In generale ogni scienza o disciplina definisce in qualche modo, esplicitamente o implicitamente, il significato da dare nel suo àmbito alla parola esistenza.

Carnap ha, a questo proposito, distinto un problema *interno* dell'E. (s'intende interno a un determinato campo, per es., alla matematica o alla fisica o alla logica) e il problema *esterno* dell'E. stessa. Il problema interno può sempre essere risolto empiricamente (se concerne la realtà di fatto) o logicamente se concerne proposizioni analitiche. Il problema esterno è invece quello riguardante « l'E. o la realtà del sistema totale delle entità ». Così, per es., se esista un dato numero primo è un problema interno dell'aritmetica. Ma se esista il sistema dei numeri o quale sia la realtà dei numeri nel loro complesso è un problema esterno che non può avere risposta ed è perciò uno pseudoproblema, simile a quello della realtà del mondo esterno o alla disputa fra nominalismo e realismo, che già il Circolo di Vienna aveva dichiarato privi di senso (*Meaning and Necessity*, A 3). Il carattere inevitabile di un *impegno ontologico* cioè di una decisione circa il significato o i significati da attribuire all'E. nei diversi campi d'indagine è stato messo in luce da Quine, che ha anche sottolineato il fatto che tale impegno ontologico non è un impegno puramente linguistico ma è piuttosto simile all'accettazione di una teoria scientifica (*From a Logical Point of View*, 1). L'esigenza di questo impegno è ovviamente più forte nel dominio della ricerca scientifica. Il linguaggio comune è assai meno preciso nel definire il modo d'essere degli oggetti cui attribuisce una certa specie di esistenza. Sarebbe certo imbarazzante spiegare con precisione che cosa s'intende dire quando si afferma, ad es., che l'oggetto $x$ ha un'E. « puramente fantastica » o « puramente ideale ». Com'è difficile dire quale tipo di E. compete ad un valore qualsiasi, per es., alla bellezza. Ma ciò che qui interessa rilevare è che anche ove manchi, come accade spesso nel linguaggio comune, una determinazione precisa, è presente tuttavia sempre, nell'uso della parola « E. », il riferimento ad una sfera limitata dell'essere o alla possibilità di delimitarla. In generale possiamo dire: *a*) la parola « E. » possiede nell'àmbito di ciascuna disciplina un significato proprio, che viene esplicitamente espresso o è implicitamente definito dalle operazioni o dai procedimenti che sono propri della disciplina stessa; *b*) tale significato rimane in generale valido solo nell'àmbito cui si estendono gli strumenti o i procedimenti della disciplina stessa cioè nel *campo* specifico degli oggetti di questa disciplina; ma non ha significato fuori di questo campo e non può essere esteso senz'altro a campi diversi che non abbiano rapporti precisabili con il campo in questione.

2° Il significato per cui E. è l'E. *di fatto*, vale a dire ciò che in realtà è o sussiste, è il più frequente nella storia della filosofia. Aristotele usava la parola in questo senso quando diceva: « La scienza dà la ragion d'essere sia di una cosa sia della sua privazione per quanto in modo diverso; la ragion d'essere è di entrambe queste cose ma specialmente di ciò che esiste » (*Met.*, IX, 2, 1046 b 6; cfr. *De Cael.*, II, 14, 247 b 22). Allo stesso modo la parola viene usata da S. Tommaso che se ne serve per definire la sussistenza (*subsistentia*) propria della sostanza in quanto « esiste non in altro ma in se stessa » (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2); o per definire « ciò che è esistente per sè » vale a dire ciò che è reale senza essere qualità o accidente di altro reale (*Ibid.*, I, q. 75, a. 2). Ovviamente, per S. Tommaso, anche ciò che non è « per sè » può essere detto esistente, per es., un accidente reale. Più esplicitamente ancora la sfera dell'E. come realtà di fatto viene definita da Enrico di Gand che introduce la distinzione tra l'*esse essentiae* e l'*esse existentiae*. L'essere dell'essenza è quel grado o

modo d'essere che spetta all'essenza come tale, indipendentemente dall'essere dell'E.; e l'essere dell'E. è la realtà effettiva che può sopravvenire o non sopravvenire all'essere dell'essenza. Un uso analogo della parola si trova in Spinoza (*Et.*, I, 7) e in Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 7); nonchè in Locke, che per evitare ogni equivoco parla di « E. reale » (*Saggio*, II, 3, 21). E. è realtà anche per Berkeley (*Principles of Knowledge*, 3) e Hume (*Treatise*, I, 3, 7). Proprio perchè considera l'E. come realtà di fatto, Kant nega che essa possa essere ridotta a un predicato concettuale (*Crit. R. Pura*, Analitica, II, cap. 2, sez. 3, 4). Nella filosofia contemporanea la parola viene ugualmente usata nello stesso senso. Quando Dewey definisce la metafisica come « conoscenza dei tratti generici dell'E. » e parla della pretesa dei filosofi « di aver da fare con la conoscenza dell'E. piuttosto che con l'imaginazione » egli intende col termine proprio la realtà di fatto, anteriormente e indipendentemente dall'abbellimento e dalla deformazione che essa subisce nella descrizione dei filosofi (*Experience and Nature*, cap. II). Per ulteriori determinazioni di questo significato, v. ESSERE; FATTO; REALTÀ.

3° il terzo significato specifico del termine è quello che lo restringe a indicare il modo d'essere dell'uomo nel mondo. A questo significato fa riferimento l'*esistenzialismo* (v.) come filosofia che ha per suo tema per l'appunto l'analisi di questo modo d'essere. Già tra il 700 e l'800 è accaduto ad alcuni filosofi di insistere sul significato specifico dell'E., come modo d'essere delle creature finite, degli enti creati. Così Vico osservava che Cartesio avrebbe dovuto dire non già « Io penso dunque *sono* » ma « Io penso dunque *esisto* »; l'E. è il modo d'essere proprio della creatura, in quanto significa *esserci* o esser sotto o star sopra e suppone la sostanza vale a dire l'Essere divino che la sostiene e la crea (*Prima Risp. al Giorn. dei Lett.*, § 3). Questa distinzione fu accettata e fatta propria da Gioberti (*Intr. allo studio della fil.*, 1840, II, cap. 4). Essa tuttavia non era sufficiente a fare dell'E. il tema di una nuova speculazione. Un passo ulteriore su questa via può essere veduto nella cosiddetta « filosofia della fede » di Hamann e Jacobi la quale insistette sulla irriducibilità dell'E. alla ragione. Jacobi vedeva nella filosofia di Spinoza il prototipo di ogni filosofia che identifica l'E. con la ragione e perciò nega ogni posto alla fede. Contro Spinoza, egli fa appello a Hume che ha invece identificato l'E. con la fede o meglio con la credenza (*Hume, über den Glauben*, 1787). Alla stessa tesi aderiva Schelling nell'ultima fase della sua filosofia cioè in quella che egli chiamò filosofia positiva e che espose nelle opere intitolate *Filosofia della mitologia* e *Filosofia della rivelazione*. La ragione, secondo Schelling, giunge soltanto a determinare le condizioni negative dell'E. cioè le condizioni che determinano il modo in cui l'E. dev'essere pensata, posto che sia. Ma la condizione positiva, quella per la quale l'essere esiste, cade fuori della filosofia negativa o razionale perchè è la creazione, la volontà di Dio di rivelarsi; questa sola concerne il *quod sit*, l'E. (*Werke*, II, III, pag. 57 sgg.). La polemica di Schelling era diretta contro Hegel, come quella di Jacobi contro Spinoza. Ma ancora, in queste polemiche, l'E., per quanto riconosciuta non risolvibile nella ragione o nel concetto, non è tuttavia identificata col modo d'essere specifico dell'uomo e propria soltanto di lui. Questo passo ulteriore fu compiuto da Kierkegaard che apprestò inoltre lo strumento fondamentale per l'analisi dell'E.: il concetto di possibilità. Kierkegaard si richiama esplicitamente alla polemica, cui abbiamo ora accennato, contro la riduzione dell'E. al concetto. « L'E., egli dice, corrisponde alla realtà singolare, al singolo (ciò che già insegnò Aristotele): essa resta fuori del concetto che comunque non coincide con essa. Per un singolo animale, una singola pianta, un singolo uomo, l'E. (essere o non essere) è qualcosa di molto decisivo; un uomo singolo non ha certo un'E. concettuale » (*Diario*, $X^2$, A, 328). Ma l'E., come singolarità, è soltanto l'E. umana. Nel mondo animale è più importante la specie dell'individuo; nel mondo umano l'individuo non può essere sacrificato alla specie. In questo senso, la singolarità dell'E. fa dell'E. il modo d'essere fondamentale dell'uomo. Tale modo d'essere è stato analizzato da Kierkegaard nel suo triplice aspetto di rapporto col mondo, rapporto con se stesso, rapporto con Dio. Ma in tutte e tre questi aspetti il rapporto non ha nulla di necessario: è instabile e precario. In ogni caso, cioè, esso non è costituito da legami saldi e immutabili, ma da semplici *possibilità* che possono anche andare smarrite. Agli occhi di Kierkegaard pertanto l'E., quale modo d'essere costituito dai rapporti dell'uomo con se stesso, col mondo e con Dio, si presenta analizzabile in un complesso di possibilità il cui carattere è proprio quello di non possedere, di per se stesso, alcuna garanzia di realizzazione. Certamente Dio può conferire a tali possibilità sicurezza e infallibilità (perchè a Lui « tutto è possibile »); ma lo stesso rapporto dell'uomo con Dio è un rapporto possibile, privo di garanzia necessaria. Da questa interpretazione dell'E. in termini di possibilità scaturiscono le caratteristiche fondamentali dell'E.; che è *angoscia* come rapporto dell'uomo con il mondo; *disperazione* come rapporto dell'uomo con se stesso; e *paradosso* come rapporto dell'uomo con Dio (v. ESISTENZIALISMO).

Con ciò le caratteristiche della nozione di E., nel significato in cui viene correntemente adoperata dall'indirizzo esistenzialistico della filosofia contemporanea risultavano stabilite. L'E. è: 1° il modo d'essere proprio dell'uomo; 2° è rapporto dell'uomo con se stesso e con altro (mondo e Dio); 3° è rapporto risolvibile in termini di possibilità. Questi tratti costituiscono l'ispirazione fondamentale e comune delle teorie dell'E. nella filosofia contemporanea. Il secondo di essi è quello per cui si dice che l'E. è un modo d'essere *in situazione* dove per situazione s'intende appunto il complesso dei rapporti analizzabili che connettono l'uomo con le cose del mondo e con gli altri uomini. Nella filosofia contemporanea, Heidegger per primo impostava su quei tratti la sua analisi dell'esistenza. In primo luogo egli stabiliva, con tutto rigore, la restrizione del significato di E. al modo d'essere dell'uomo, e adoperava, per indicare l'essere degli altri enti finiti, il termine « presenza » (*Vorhandenheit*). « La natura dell'Esserci, egli diceva, consiste nella sua esistenza. I caratteri che risulteranno propri di questo ente non hanno quindi nulla a che fare con le ' proprietà ' d'un ente presente ' avente l'aspetto ' di essere così o così, ma sono sempre e solo sue possibili maniere d'essere. Ogni esser così, proprio di questo ente, è primieramente essere. Ecco perchè il termine ' Esserci ' con cui noi indichiamo tale ente esprime l'essere e non il che cosa, come càpita invece quando si dice pane, casa, albero » (*Sein und Zeit*, § 9). Heidegger affermava con altrettanta chiarezza la risolvibilità dell'E. così intesa nelle sue possibilità. « L'Esserci, egli dice, è sempre la sua possibilità ed egli la ' ha ' non semplicemente allo stesso modo in cui un ente presente [cioè una cosa] possiede una sua proprietà. Appunto perchè l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere o ' scegliersi ' e conquistarsi oppure perdersi ossia non conquistarsi o conquistarsi solo apparentemente. Egli può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perchè la sua essenza comporta la possibilità dell'autenticità cioè della appropriazione di sè » (*Ibid.*, § 9). Dalla natura possibile dell'E. deriva quindi all'E. stessa l'alternativa tra il modo d'essere *inautentico* che è quello dell'E. quotidiana ed anonima dominata dalla *chiacchiera*, dalla *curiosità* e dall'*equivoco* (v.), e l'E. *autentica* che è quella di chi riconosce e sceglie la più propria possibilità del suo essere. Questa possibilità propria è quella della morte; e questa conclusione costituisce la caratteristica della filosofia di Heidegger (v. ESISTENZIALISMO). Ma le analisi di Heidegger hanno messo in luce alcuni tratti dell'E. che si sono rivelati validi per comprenderla ed interpretarla, anche al di fuori degli impegni ontologici o metafisici da cui quelle analisi partivano. L'E. come possibilità è trascendimento verso il mondo e come tale è progettazione. Ma la progettazione è nello stesso tempo inclusione dell'Esserci progettante nel mondo e sottomissione di esso alle sue condizioni. « Il progetto di possibilità, conformemente alla sua essenza, è via via più ricco del possesso in cui il progettante si trovava anteriormente. Ma un possesso siffatto può appartenere all'Esserci solo perchè esso, in quanto progettante, si sente immerso nel mezzo dell'ente. Ma con ciò sono di già sottratte all'Esserci determinate altre possibilità e lo sono in conseguenza della sua effettività. Ma proprio questa sottrazione di determinate possibilità del proprio poter-essere-nel-mondo, implicita nell'inclusione nell'ente, proprio questa sottrazione è quella che porta davanti all'Esserci con il suo mondo le possibilità *realmente* raggiungibili nel progetto del mondo » (*Wesen des Grundes*, III; trad. ital., pag. 68). Questa interpretazione dell'E. come progettazione nella quale il progettante è già condizionato dalle cose o dagli enti sui cui rapporti il suo progetto fa leva e si trova quindi davanti a possibilità limitate, appare, a chi guardi non solo alle altre forme dell'esistenzialismo ma ad altre dottrine filosofiche contemporanee (strumentalismo, naturalismo, neoempirismo) e alla impostazione che le scienze moderne danno alle loro ricerche sull'uomo (biologia, psicologia, sociologia) estremamente importante e feconda. Quella interpretazione è anche la base per intendere la libertà finita dell'uomo. Dice Heidegger: « Che il concreto progetto del mondo slanciantesi in avanti acquisti forza e divenga un possesso solo nella sottrazione [di possibilità determinate] è un documento trascendentale della finitudine della libertà dell'Esserci. Non si annuncia qui forse proprio l'essenza finita della libertà in generale? » (*Ibid.*, III; trad. ital., pag. 69).

Questi caratteri dell'E. vengono riconosciuti, sia pure con accentuazioni diverse, dalle altre forme dell'esistenzialismo contemporaneo. Anche per Jaspers l'E. è E. possibile, definita dal rapporto con se stessa e con la Trascendenza (*Phil.*, I, pag. 13). Ma il rapporto con la Trascendenza è quello che domina l'E. nella filosofia di Jaspers: i rapporti dell'uomo con se stesso e col mondo sono da lui considerati soltanto come forme imperfette e approssimate, e da ultimo deludenti e fallimentari, del rapporto dell'uomo con la Trascendenza. Ma un rapporto con la Trascendenza è proprio ciò che non rientra tra le possibilità umane: sicchè queste possibilità vengono esaminate e valutate sul fondamento di ciò che è per l'uomo un'effettiva ed ultima impossibilità (*Ibid.*, III, pag. 4 sgg.). Possibilità, trascendenza e progettazione sono anche

i termini in cui l'E. viene analizzata da Sartre: che tuttavia vede romanticamente in essa l'aspirazione all'infinito e definisce l'uomo come « l'essere che progetta di essere Dio » (*Être et néant*, 1943, pag. 653). Per quanto la possibilità esistenziale sia stata il tema dominante dell'esistenzialismo contemporaneo, assai spesso sono andati perduti o negati in questo esistenzialismo, i suoi contrassegni specifici. Tali contrassegni possono essere così esposti: 1° Una possibilità ha sempre due aspetti inscindibili per cui è, contemporaneamente, una *possibilità-che-si* ed una *possibilità-che-non*. Nulla garantisce la realizzazione infallibile di una possibilità, ma nulla anche esclude in modo infallibile la sua realizzazione. Ridurre una possibilità al suo aspetto positivo significa trasformarla in una determinazione necessitante, in qualcosa che *non può non* essere. Ridurre la possibilità al suo aspetto negativo significa trasformarla in una determinazione negativa altrettanto necessitante cioè in qualcosa che *non può* essere. Nell'uno e nell'altro caso, si abbandona il terreno della possibilità per passare in quello della *necessità* (v.). 2° La possibilità è una determinazione *finita*, sottoposta a limiti e condizioni, che, mentre la rendono effettiva o valida, ne stabiliscono l'àmbito. Pertanto la frase « possibilità infinita » è da ritenersi contraddittoria: una possibilità infinita è, veramente, possibilità di nulla perchè non sopporta alcuna definizione o delimitazione. Analogamente, la frase « tutte le possibilità » è da ritenersi priva di senso se assunta senza ulteriore determinazione (del tipo, per es., « che sono in possesso di *x* » o « che la situazione *y* comporta »), giacchè la totalità assoluta delle possibilità costituirebbe la garanzia infallibile della realizzazione di ciascuna di esse, togliendo a tutte precisamente il carattere di possibilità. 3° Un *campo* di possibilità è individuato dalle procedure disponibili per distinguere le possibilità effettive o autentiche da quelle fittizie. I domini dell'indagine scientifica e in generale dell'attività umana possono essere considerati come campi di possibilità in questo senso (cfr. ABBAGNANO, *Struttura dell'E.*, 1939; *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942, 4ª ediz., 1956; *Possibilità e libertà*, 1957).

**ESISTENZIALE, ESISTENTIVO** (tedesco *Existential, existentiell*). La differenza fra questi due termini è stata stabilita da Heidegger nel senso che il primo di essi significa una determinazione costitutiva dell'esistenza, un tratto o un carattere essenziale di essa (corrispondente a quello che è una *categoria* per le cose), che è còmpito dell'ontologia di determinare, mentre il secondo designa la comprensione che ogni singolo uomo ha della sua propria esistenza in quanto decide sulle possibilità che la costituiscono o sceglie fra esse (*Sein und Zeit*, §§ 4, 9). L'analisi *esistenziale* di Heidegger è tale proprio perchè è diretta a rintracciare i tratti essenziali e caratteristici dell'esistenza cioè a costruire un'ontologia che abbia per oggetto l'essere dell'esistenza. Di fronte ad essa, l'analisi di Jaspers si mantiene, e vuol mantenersi, sul piano *esistentivo*. Jaspers infatti ripudia l'ontologia nel senso di scienza obiettiva che consideri i tratti essenziali dell'esistenza (*Phil.*, I, 24) e ritiene che la sola possibile analisi dell'esistenza è al tempo stesso scelta e decisione, cioè pensiero esistentivo (*Ibid.*, I, 13 sgg.; II, 1 sgg., ecc.).

**ESISTENZIALISMO** (ingl. *Existentialism*; franc. *Existentialisme*; ted. *Existentialismus*). Si è soliti indicare con questo termine, a partire (all'incirca) dal 1930 un complesso di filosofie o di indirizzi filosofici che hanno in comune, non già i presupposti e le conclusioni (che sono diverse) ma lo strumento di cui si avvalgono: l'analisi dell'esistenza. Questi indirizzi intendono la parola *esistenza* (v.) nel significato 3° cioè come il modo d'essere proprio dell'uomo in quanto è un modo d'essere nel mondo, cioè sempre in una *situazione* determinata, analizzabile in termini di *possibilità*. L'analisi esistenziale è pertanto l'analisi delle situazioni più comuni o fondamentali in cui l'uomo viene a trovarsi. In tali situazioni, ovviamente, l'uomo non è mai, e non racchiude mai in sè, la totalità infinita, il mondo, l'essere o la natura. Pertanto il termine di esistenza ha per l'E. un significato completamente diverso da quei termini, che, come « coscienza », « spirito », « pensiero », ecc., servono a interiorizzare, o, come si dice, a rendere « immanente » nell'uomo la realtà o il mondo nella sua totalità. Esistere significa essere *in rapporto col* mondo cioè con le cose e con gli altri uomini; e poichè si tratta di un rapporto non necessario nei suoi modi di atteggiarsi, le situazioni in cui esso prende forma possono essere analizzate solo in termini di *possibilità* (v.). Questo tipo di analisi è stato reso possibile dalla *fenomenologia* (v.) di Husserl la quale ha elaborato il concetto di *trascendenza* (v.). Secondo tale concetto, il rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto o in generale tra il soggetto e l'oggetto (non solo nella conoscenza ma anche nel desiderio, nella volizione, ecc.) è un rapporto per il quale l'oggetto stesso non è *dentro* il soggetto ma rimane fuori, e si dà ad esso « in carne ed ossa » (*Ideen*, I, § 43). Questo concetto non è stato mantenuto rigorosamente nella filosofia di Husserl, ma ha avuto grande importanza nell'E., per il quale il rapporto tra l'*Esserci* (cioè l'ente che esiste, l'uomo) e il mondo si è costantemente configurato nella forma della trascendenza.

Questa impostazione del problema filosofico mette l'E. in polemica con tutte le forme, positivistiche o

idealistiche, del Romanticismo ottocentesco. Il Romanticismo afferma che nell'uomo agisce una forza infinita (Umanità, Ragione, Assoluto, Spirito, ecc.) di cui egli è solo manifestazione. L'E. afferma che l'uomo è una realtà finita, che esiste ed opera a suo rischio e pericolo. Il Romanticismo afferma che il mondo in cui l'uomo si trova, come manifestazione della stessa forza infinita che agisce nell'uomo, ha un ordine che garantisce necessariamente la riuscita finale delle azioni umane. L'E. afferma che l'uomo è « gettato nel mondo », cioè abbandonato al determinismo di esso, che può rendere vane o impossibili le sue iniziative. Il Romanticismo afferma che la libertà, come azione del principio infinito, è infinita, assoluta, creatrice, e capace ad ogni momento di produzioni nuove e originali. L'E. afferma che la libertà dell'uomo è condizionata, finita, impacciata da molte limitazioni che possono ad ogni momento renderla sterile e farla ricadere su ciò che è già stato o già stato fatto. Il Romanticismo afferma il progresso continuo e fatale dell'umanità. L'E. disconosce o ignora la nozione stessa di progresso perchè non può scorgere di esso nessuna garanzia. Il Romanticismo ha sempre una certa tendenza spiritualistica, tènde a esaltare l'importanza dell'interiorità, della spiritualità, nonchè dei valori detti spirituali a scapito di ciò che è terrestre, materiale, mondano, ecc. L'E. riconosce senza pudori l'importanza e il peso che hanno per l'uomo l'esteriorità, la materialità, la « mondanità » in generale, quindi le condizioni della realtà umana che sono comprese sotto questi termini: i bisogni, l'uso e la produzione delle cose, il sesso, ecc. Il Romanticismo considera insignificanti certi aspetti negativi dell'esperienza umana, come il dolore, lo scacco, la malattia, la morte, perchè essi non toccano il principio infinito che si manifesta nell'uomo e perciò « non esistono » per esso. L'E. considera tali aspetti particolarmente significativi per la realtà umana e fa leva soprattutto su di essi per interpretarla.

L'antitesi in cui vengono a trovarsi i temi fondamentali dell'E. di fronte a quelli del Romanticismo è un indice delle diverse *categorie* di cui due indirizzi si avvalgono per l'interpretazione della realtà: intendendo per categoria uno *strumento* di analisi cioè uno strumento per la descrizione e l'interpretazione della realtà stessa. Si è detto che l'analisi esistenziale è analisi di rapporti: questi si accentuano bensì intorno all'uomo, ma vanno immediatamente *al di là* di lui perchè lo connettono (in modi diversi, che occorre determinare) con la realtà o col mondo di cui fa parte; o, in altre parole, con gli altri uomini o con le cose. Ora, questi rapporti non sono di natura statica, non sono, per es., rapporti soltanto di identità, di simiglianza, eccetera. I rapporti dell'uomo con le cose sono costituiti dalle *possibilità*, che l'uomo possiede (in misura più o meno ampia a seconda delle diverse situazioni naturali e storiche) di adoperare le cose e di manipolarle (col lavoro) in vista dei propri bisogni. Ed i rapporti con gli altri uomini consistono di possibilità, di collaborazione, di solidarietà, di comunicazione, di amicizia, ecc.: possibilità che hanno anch'esse gradi e forme diverse, a seconda delle diverse condizioni naturali, sociali e storiche. Ora che qualcosa sia possibile, significa che io mi *attendo* questo qualcosa o che lo *progetto* attivamente. Le possibilità umane hanno dunque, in generale, il carattere *anticipatorio* (perchè rivolto al futuro) delle attese o delle progettazioni; e le regole che le disciplinano, da quelle della scienza e della tecnica a quelle del costume, della morale, del diritto, della religione, ecc., servono a dare ad attese e progetti un certo fondamento, una certa garanzia di riuscita. Così, per es., le regole della tecnica servono a garantire che un certo oggetto (una casa, una macchina) possa essere costruito o prodotto in modo da sodisfare un determinato bisogno; le regole della morale servono a garantire che i rapporti umani possono svolgersi nella forma più pacifica e ordinata possibile, ecc. Le attese o progettazioni rimangono tuttavia quelle che sono: cioè possibilità, la cui realizzazione è più o meno sicura ma mai infallibile (una casa può cadere o riuscire più o meno comoda per i suoi abitanti, una macchina può riuscire sbagliata o inservibile, i rapporti umani possono svolgersi dall'ordine al disordine, dalla pace all'ostilità, ecc.). Perciò la fondamentale categoria descrittiva e interpretativa di cui l'E. si avvale è proprio quella del possibile.

I vari indirizzi dell'E. possono essere riconosciuti e distinti in base al significato che dànno alla categoria del possibile e all'uso che di essa fanno. Si possono pertanto distinguere tre indirizzi principali che rispettivamente assumono al loro fondamento: 1° l'impossibilità del possibile; 2° la necessità del possibile; 3° la possibilità del possibile.

1° Già verso la metà dell'800 Kierkegaard aveva insistito sull'importanza della categoria del possibile ed è perciò a Kierkegaard che più volentieri si rifanno i filosofi dell'esistenza. Ma Kierkegaard aveva pure insistito sull'aspetto nullificante del possibile il quale rende problematici e negativi sia i rapporti dell'uomo col mondo sia i rapporti dell'uomo con se stesso, sia i rapporti dell'uomo con Dio. Difatti, i rapporti dell'uomo col mondo sono dominati, secondo Kierkegaard, dall'*angoscia*, la quale fa sentire all'uomo come il possibile roda o distrugga ogni aspettativa o capacità umana e come sconfigga ogni calcolo ed accortezza col gioco del caso e delle possibilità insospettate (*Concetto*

*dell'angoscia*, 1844). Il rapporto dell'uomo con se stesso, che costituisce l'io, è dominato dalla *disperazione* cioè dalla condizione nella quale l'uomo viene a trovarsi o perchè rincorre una possibilità dopo l'altra senza fermarsi o perchè esaurisce le sue limitate possibilità e l'avvenire si chiude davanti a lui (*La malattia mortale*, 1849). Lo stesso rapporto con Dio, che sembra offrire all'uomo una via di salvezza dall'angoscia e dalla disperazione (perchè « a Dio tutto è possibile »), in quanto a sua volta è privo di garanzia assoluta e dominato dal *paradosso* non può offrire certezza nè riposo (*Timore e tremore*, 1843; *Diario, passim*). In tal modo Kierkegaard mentre impostava l'intera analisi dell'esistenza umana sulla categoria del possibile, intendeva il possibile esclusivamente nel suo aspetto minaccioso e negativo: nel possibile vedeva, più che « ciò che può non realizzarsi », « ciò che è impossibile che si realizzi ». Alla stessa interpretazione mette capo la filosofia di Heidegger. Heidegger ha messo in luce bensì, in analisi che sono rimaste classiche, che l'esistenza è trascendimento e progettazione; ma ha pure fatto vedere come trascendimento e progettazione siano da ultimo impossibili perchè il trascendimento rimane al di qua di ciò che dovrebbe trascendere e la progettazione è dominata e annullata da ciò che già c'è od è stato. Il carattere dell'esistenza che finisce per prevalere nella filosofia di Heidegger è l'*effettività* o fattualità, per cui l'Esserci è *gettato* nel mondo, in mezzo agli altri enti, al loro stesso livello e con ciò *abbandonato* ad essere ciò che di fatto è. In tal modo l'esistenza può essere soltanto ciò che è già stato. Le sue possibilità non sono aperture sul futuro ma ricadono sul passato e non fanno che riprospettare come futuro il passato stesso. Perciò il trascendere, il progettare, è un'impossibilità radicale, un nulla nullificante. Non rimane come alternativa autentica, che anticipare o progettare questo stesso nulla. Questo è il « vivere per la morte », cioè per « la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza » (*Sein und Zeit*, § 53). La « possibilità dell'impossibilità » sarebbe una contraddizione in termini se qui possibilità non significasse « comprensione ». L'esistenza è essenzialmente, radicalmente impossibile; ciò che è possibile è la comprensione di questa impossibilità. Il vivere per la morte è per l'appunto tale comprensione.

La caratteristica della filosofia di Heidegger (almeno nella sua prima fase che è la sola che si può designare come esistenzialistica) è, come si è visto, la trasformazione del concetto di possibilità, come strumento dell'analisi dell'esistenza, in quello di impossibilità. La stessa vicenda si verifica nella filosofia di Jaspers. Da un capo all'altro della sua *Filosofia*, Jaspers parla dell'esistenza possibile e la sua analisi è esplicitamente analisi delle possibilità dell'esistenza. Ma, come per Heidegger, tali possibilità non sono in fondo, per lui, che altrettante impossibilità. Io non posso essere se non ciò che sono (*Phil.*, II, pag. 182), non posso divenire se non ciò che sono; non posso volere se non ciò che sono; e ciò che sono è la situazione in cui mi trovo e su cui non posso nulla (*Ibid.*, I, pag. 145). Jaspers esplicitamente dice che le espressioni « io scelgo », « io voglio » significano in realtà « io devo » (*Ich muss*; *Phil.*, II, pag. 186), il che vuol dire che la possibilità di essere, di agire, di volere, di scegliere, è in realtà l'impossibilità di agire, volere e scegliere in maniera diversa da come si è, cioè dalle condizioni di fatto implicite nella situazione che ci costituisce.

La stessa prevalenza del concetto di possibilità e la stessa sua trasformazione ultima in quello di impossibilità, si può riscontrare nell'E. di Sartre. Per tale E. la *possibilità ultima* della realtà umana, la sua scelta originaria, è il *progetto fondamentale* in cui rientrano tutti gli atti e le volizioni particolari di un essere umano. Tale progetto è frutto di una libertà senza limiti, cioè assoluta ed incondizionata: di una libertà che fa dell'uomo una specie di Dio creatore del suo mondo e lo rende responsabile del mondo stesso. L'uomo è difatti definito da Sartre come « l'essere che progetta di essere Dio » (*Être et néant*, pag. 653). Ma si tratta di un Dio mancato. La sua progettazione si risolve in ogni caso in uno scacco. Ciò che nella dottrina di Heidegger e di Jaspers è operato dalla necessità fattuale che limita e da ultimo distrugge ogni possibilità di trascendimento del fatto stesso, è, nella dottrina di Sartre, operato dall'infinità delle possibilità che si eliminano e si distruggono a vicenda in un gioco futile e vano che dà la nausea: giacchè nessuna di esse possiede maggiore validità o fondatezza dell'altra ed è perciò veramente impossibile scegliere tra l'una e l'altra salvo che alla cieca. Una scelta assoluta o « assolutamente libera » come quella che Sartre attribuisce all'uomo è perfettamente identica alla « non-scelta » o alla « scelta della scelta » di Heidegger e Jaspers nel senso che non è una scelta affatto ma piuttosto l'impossibilità stessa di scegliere. Ancora una volta il concetto del possibile si è surrettiziamente trasformato in quello dell'impossibile.

Da questo indirizzo deriva la nozione dell'esistenzialismo come di una « filosofia negativa » o « filosofia dell'angoscia » o « dello scacco », nozione non del tutto esatta perchè non può riferirsi che ad una sola delle correnti esistenzialistiche, ed anche solo a certi aspetti di essa. Da questa nozione corrente è poi derivato l'uso generalizzato del termine, in quanto è adoperato a designare non solo certi

indirizzi letterari e artistici, ma anche costumi, atteggiamenti, e perfino fogge del vestire. Quest'uso generalizzato, per quanto ancora più improprio della nozione corrente che lo ha fatto nascere, si può spiegare osservando che nella maggior parte dei casi serve a richiamare polemicamente l'attenzione sugli aspetti più sfavorevoli, negativi e sconcertanti della vita umana: cioè su quegli aspetti che sono propri di essa in quanto è un semplice *può essere* privo affatto di ogni garanzia di stabilità e di certezza. La letteratura detta esistenzialistica ténde infatti a sottolineare le vicende umane meno rispettabili e più tristi, peccaminose e dolorose, nonchè l'incertezza delle intraprese, sia buone che cattive, e l'ambiguità del bene stesso che può mettere capo al suo contrario. In modo analogo atteggiamenti, costumi, fogge del vestire, sono stati detti « esistenzialistici » in quanto pretendevano essere forme di protesta contro l'ottimismo e la rispettabilità borghese della società contemporanea. Comunque si voglia giudicare di queste manifestazioni, il cui carattere superficiale e grottesco è talora evidente, ma la cui responsabilità non può essere fatta ricadere sulla corrente filosofica di cui stiamo parlando, è chiaro che l'E. ha in questa forma agito come una potente forza distruttiva del dogmatismo assolutistico dell'800, dei suoi miti ottimistici e del suo senso di sicurezza fittizia, che è stato d'altronde così duramente smentito dalle vicende degli ultimi decenni. Non c'è dubbio pertanto sulla funzione risolvente e liberatrice che questa forma dell'E. ha esercitato negli ultimi decenni; ma non c'è dubbio neppure sulla incapacità di essa di apprestare strumenti validi a portare un contributo alla soluzione positiva dei problemi che interessano l'uomo.

2° Se la prima interpretazione riduce le possibilità umane a reali *impossibilità*, la seconda interpretazione le considera all'opposto come *potenzialità*, nel senso aristotelico del termine. Così inteso, il possibile perde il suo aspetto negativo e preoccupante giacchè una potenzialità è sempre « destinata a realizzarsi » (LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, 1945, pag. 261). Questa trasformazione del possibile da categoria dell'instabilità e dell'incertezza problematica a categoria della stabilità e della certezza, è operata agganciando le possibilità esistenziali ad una Realtà assoluta da cui esse deriverebbero la loro garanzia di realizzazione infallibile. Per Lavelle questa realtà assoluta è l'Essere (*De l'être*, 1928; *De l'Acte*, 1937; *Du temps et de l'éternité*, 1945). Come Valore infinito invece è intesa la realtà assoluta da Le Senne (*Obstacle et Valeur*, 1934). Come Essere, la realtà assoluta è intesa anche da Marcel il quale però ritiene che l'essere si riveli solo nel *mistero* di cui si circonda e che perciò l'unico atteggiamento possibile dell'uomo di fronte ad esso è quello dell'amore e della fedeltà (*Journal Métaphysique*, 1927; *Être et Avoir*, 1935; *Du Refus à l'Invocation*, 1940). Ma comunque s'intenda la realtà assoluta, le possibilità esistenziali, una volta che si ritengano fondate su di essa, si trasformano in rosee prospettive di successo per le quali nulla di ciò che l'uomo veramente è, o dei suoi valori fondamentali, può andare perduto, dal momento che ad esse è concessa una garanzia assoluta e trascendente. Questa corrente dell'E., che ha prevalentemente carattere e finalità religiosa, ha, filosoficamente, il difetto di costituire un panegirico della realtà umana più che un tentativo di comprenderla e di mettere capo ad una giustificazione *post factum* dell'esperienza umana, assai simile a quella tentata dalle filosofie romantiche. Se si ammette che *tutte* le possibilità esistenziali sono destinate a realizzarsi, in quanto fondate sull'Essere o sul Valore, non si fa che coprire di un manto verbale gli insuccessi e le miserie dell'uomo. Se si ammette invece che *non* tutte le possibilità umane sono fondate sull'Essere e sul Valore, quindi non tutte sono destinate a realizzarsi, ci si trova di fronte all'imbarazzante problema di fornire un criterio per riconoscere *quali* sono quelle realmente fondate: problema alla cui soluzione il presupposto del loro fondamento trascendente non reca alcun contributo.

3° Infine, per una terza interpretazione, propria dell'E. italiano, le possibilità esistenziali devono essere assunte e mantenute come tali, senza trasformarle nè in impossibilità nè in potenzialità. In tal caso, la prospettiva aperta da una possibilità non è nè la realizzazione infallibile nè l'impossibilità radicale, ma piuttosto una ricerca diretta a stabilire i limiti e le condizioni della possibilità stessa e quindi il grado di garanzia relativa o parziale che essa può offrire. Questo indirizzo di E. accentua la tendenza naturalistica ed empiristica già presente, sia pure in forma nascosta o imperfetta negli altri indirizzi (N. ABBAGNANO, *Struttura dell'esistenza*, 1939; *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942; *Filosofia, religione, scienza*, 1948; *Possibilità e libertà*, 1956; E. PACI, *Principi di una filosofia dell'essere*, 1939; *Pensiero, esistenza, valore*, 1940; *Tempo e relazione*, 1954). Secondo questo indirizzo, la ricerca dei limiti e delle condizioni cui ogni possibilità umana soggiace, non può essere fatta che mediante l'utilizzazione delle tecniche di accertamento e di controllo di cui l'indagine positiva o scientifica dispone in ogni campo. Se un'ipotesi, una teoria o in generale una proposizione non è che un « può essere » che apre una certa prospettiva sul futuro, la sua validità consiste non solamente nel poter essere messa alla prova, ma nel poter riproporsi, dopo la prova, ancora come un « poter

essere » per il futuro. Perciò i criteri in uso nelle scienze e in generale nelle discipline particolari per decidere intorno alla validità delle loro proposizioni e alla realtà dei loro oggetti possono essere assunti come determinazioni o specificazioni del criterio della possibilità; o reciprocamente quest'ultimo può essere assunto come la generalizzazione di criteri specifici. Da questo punto di vista, l'uomo non è nè gettato senza difesa incontro al fallimento o allo scacco, nè destinato al trionfo finale; ma possiede le garanzie, parziali e limitate, che gli sono offerte dalle sue tecniche e dai suoi modi di vita sperimentati, nonchè dalle possibilità, che esse gli dischiudono, di trovarne e sperimentarne di nuove. Cfr. A. SANTUCCI, *E. e filosofia italiana*, 1959.

**ESLEGE.** Stato E. chiama Vico quello nel quale « la provvidenza divina diede principio ai fieri e violenti di condursi all'umanità ed ordinarvi le nazioni, con risvegliare in essi un'idea confusa della divinità... E così con lo spavento di tal imaginata divinità, si cominciarono a rimettere in qualche ordine » (*Scienza Nuova*, degn. 31). Il caso dello stato E. è, secondo Vico, la prova della funzione che la religione ha avuto nel sorgere della società civile.

**ESOTERICO, ESSOTERICO** (gr. ἐσωτερικός, ἐξωτερικός; ingl. *Esoteric*, *Exoteric*; franc. *Ésotérique*, *Éxotérique*; ted. *Esoterisch*, *Exoterisch*). Il primo di questi termini si trova in tardi scrittori greci per indicare dottrine o insegnamenti che erano riservati ai seguaci di una scuola e non potevano essere comunicati agli estranei (GALENO, 5, 513; GIAMBLICO, *Comm. math.*, 18). Il secondo termine si trova adoperato frequentemente da Aristotele (*Pol.*, 1278 b 31; *Met.*, 1076 a 28; *Et. Nic.*, 1102 a 26; ecc.) per designare i suoi scritti popolari, o destinati al pubblico (che erano in forma di dialoghi e di cui abbiamo solo frammenti) in contrapposizione con gli scritti *acroamatici* cioè destinati agli ascoltatori, che erano gli appunti delle lezioni e sono giunti fino a noi (v. ACROAMATICO).

La parola E. si usa talora nel linguaggio comune per designare scritti che si occupano di scienze occulte, come la magia, l'astrologia, ecc.

**ESPERIENZA** (gr. ἐμπειρία; lat. *Experientia*; ingl. *Experience*; franc. *Expérience*; ted. *Erfahrung*). Il termine ha due significati fondamentali: 1° la partecipazione personale a situazioni ripetibili: come quando si dice: « *x* ha E. di *S* » dove per *S* s'intende una qualsiasi situazione o stato di cose che si ripeta con sufficiente uniformità per dare a *x* la capacità di risolverne alcuni problemi; 2° l'appello alla ripetibilità di certe situazioni come mezzo per controllare le soluzioni che esse consentono: come quando si dice « L'E. ha dato ragione a *x* » oppure « La proposizione *p* è verificabile dall'E. ». Nel primo di questi due significati l'E. ha sempre carattere personale e non c'è E. dove manca la partecipazione della persona che parla alle situazioni di cui si parla. Nel secondo significato l'E. ha invece carattere oggettivo o impersonale: che la proposizione *p* sia verificabile non implica che tutti coloro che fanno questa affermazione debbano personalmente partecipare alla situazione che consente la verifica della proposizione *p*. L'elemento comune dei due significati è la ripetibilità delle situazioni: e questo dev'essere pertanto assunto come fondamentale per il significato generale del termine. Questa determinazione implica: *a*) che il termine non è propriamente adoperato quando si parla di un'E. « eccezionale » o addirittura « unica »; a meno che tali aggettivi non siano (come sono spesso nel linguaggio comune) amplificazioni retoriche per indicare la scarsa frequenza nella ripetibilità di una certa situazione o l'improbabilità che essa si ripeta per lo stesso individuo; *b*) che il termine stesso non sia necessariamente ristretto a indicare situazioni « sensibili », ma possa indicare situazioni di qualsiasi natura in cui si possa contare su una sufficiente ripetibilità. Inoltre l'uso del termine nel significato 2° suppone una condizione fondamentale senza la quale l'E. non può esercitare alcuna azione di controllo; e cioè *c*) che l'E. a cui si fa appello per il controllo sia *indipendente dalle credenze che è chiamata a controllare*, in modo che non siano le credenze stesse a determinare il proprio controllo. Senza questa importante limitazione, un'illusione ripetuta o ripetibile potrebbe essere assunta come prova di validità. Pertanto si può parlare (come spesso si fa nel linguaggio contemporaneo) di « E. religiosa » o « E. mistica », ecc., solo nel significato 1° del termine; ma non si possono adoperare queste forme di E. per il controllo delle credenze da cui muovono per il fatto che sono interamente dipendenti da tali credenze e non possono verificarsi senza di esse. Dei due significati enunciati il 2° è quello comune a tutti gli indirizzi dell'*empirismo* (v.), mentre il 1° è quello storicamente anteriore e rimane anche oggi condiviso da alcune correnti della filosofia.

1° La prima e più evidente caratteristica della prima nozione di E. è costituita dal contrasto che implica tra l'E. da un lato, l'arte e la scienza o in generale la conoscenza razionale dall'altro. Questa contrapposizione fu enunciata chiaramente da Platone a proposito della medicina. Platone dice che i medici degli schiavi « non dànno alcuna ragione delle malattie » e « prescrivono ciò che par meglio alla loro E., come se avessero una scienza perfetta » comportandosi « come un tiranno superbo ». Il medico dei liberi invece « studia le malattie,

tiene i malati fin da principio sotto osservazione, cerca la natura del male, stabilisce strette relazioni con lo stesso ammalato e con i suoi cari e insieme impara dagli ammalati e insegna loro per quanto è possibile » (*Leggi*, IV, 720 c-d). L'empirismo moderno riconoscerebbe come conforme all'E. proprio il comportamento che Platone in questo passo contrappone all'E. stessa. Ma questa osservazione appunto mostra la differenza che separa i due significati dell'E. che si sono enunciati. Aristotele ha dato a questa dottrina la sua forma classica nel primo capitolo della *Metafisica* e nell'ultimo degli *Analitici posteriori*. La tesi fondamentale di essa è la riduzione dell'E. alla memoria. Dice Aristotele che tutti gli animali hanno « una innata capacità selettiva » che è la sensazione. In alcuni di essi la sensazione non persiste; e per questi non c'è conoscenza fuori della sensazione. Altri invece possonò, quando la sensazione è cessata, conservarne qualche traccia nell'anima. In tal caso quando si sono prodotte molte sensazioni di questa natura si determina in alcuni animali una differente specie di conoscenza, che è quella razionale. Difatti « dalla sensazione si sviluppa ciò che chiamiamo ricordo, dal ricordo ripetuto di un medesimo oggetto nasce l'E.: così ricordi che sono numericamente molteplici costituiscono una sola esperienza. Da tale E. poi o dall'intero concetto universale che si è fermato nell'anima come un'unità che, al di là della molteplicità, è una ed identica in tutte le cose molteplici, viene fuori il principio dell'arte e della scienza: dell'arte rispetto al divenire, della scienza rispetto all'essere » (*An. post.*, II, 19, 100 a 4). Così intesa l'E. da un lato si contrappone all'arte e alla scienza, dall'altro lato è la condizione di esse. È condizione di esse in quanto è essa che suscita l'*intelligenza* dei primi princìpi dell'arte della scienza. « Questi abiti, dice infatti Aristotele, non sussistono in noi separatamente nè sono prodotti da altri abiti più conoscitivi ma dalla stessa sensazione; al modo in cui, per es., quando un esercito è vòlto in fuga, se un soldato si ferma, si ferma pure quello che lo segue e poi l'altro, e così via, fino al principio della schiera » (*An. Post.*, II, 19, 100 a 9). In questo paragone il fermarsi del primo soldato è il permanere nella memoria di una certa sensazione, per es., dell'uomo Callia; il fermarsi di un altro soldato dopo parecchie file è già un concetto, per es., uomo; e il fermarsi del principio dello schieramento corrisponde ai concetti ultimi e semplici che sono i princìpi dell'arte e della scienza e sono intùiti dell'*intelletto* (*Ibid.*, II, 19, 100 a 9). Si noti come l'uso stesso del verbo « fermarsi » con cui Aristotele esprime la persistenza o stabilità del ricordo — che costituisce l'E. e da ultimo porta all'intelligenza dei princìpi — corrisponde a quello che è il tratto oggettivo dell'E.: la ripetibilità delle situazioni. Per l'azione condizionante che l'E. esercita sull'intelligenza dei princìpi, Aristotele arriva sino a dire che « noi giungiamo a riconoscere i princìpi primi con l'*induzione*; e difatti la sensazione produce a questo modo l'universale » (*Ibid.*, 100 b 3 sgg.). Ma è chiaro che tra il fermarsi di un qualunque soldato e il fermarsi della prima fila di soldati c'è una differenza radicale: il fermarsi della prima fila è l'intelligenza dei primi princìpi i quali sono necessariamente veri, indipendentemente da ogni conferma che l'E. può dare. Essi sono anzi indifferenti alla conferma o alla confutazione e proprio come tali sono l'oggetto di un organo specifico che è l'intelletto. Il riconoscimento di quest'organo è ovviamente suggerito ad Aristotele dall'esigenza di fondare la validità necessaria dei primi princìpi cioè di rendere tali princìpi indipendenti da ogni conferma o confutazione empirica. Questa stabilisce il *per lo più*, non il *sempre*. Pertanto di fronte all'intelligenza che coglie i princìpi, il processo preparatorio che va dalle sensazioni all'E. è puramente accidentale e presenta solo il vantaggio di essere per l'uomo il più comodo ed ovvio. Ma l'E. rimane per Aristotele quello che era per Platone: consiste nel conoscere il fatto che accade ripetutamente, ma non la ragione per cui accade: così è conoscenza del particolare piuttosto che dell'universale; sicchè il sapere e il conoscere sono dell'arte e della scienza, non dell'E. (*Met.*, I, 1, 981 a 24). Manca pertanto completamente in Aristotele la nozione (propria del significato 2°) dell'E. come possibilità di accertamento e di controllo delle verità raggiungibili dall'uomo. Aristotele non può dirsi pertanto un empirista. L'E. per lui si riduce alla ripetizione, frequente ma non garantita assolutamente costante, di certe situazioni memorizzabili.

Questo concetto dell'E. rimane, lungo la storia della filosofia, come una delle alternative possibili, i cui tratti talora influiscono anche sull'altro concetto. Gli scrittori medievali in generale lo ripetono (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 54, a. 5; II, 1, q. 40, a. 5, ecc.); come lo ripetono Spinoza (*Et.*, II, 40, schol. 2) e Leibniz (*Théod.*, Disc., § 65; *Mon.*, § 28-29).

2° L'appello all'E. come criterio o canone della validità della conoscenza è il tratto caratteristico dell'empirismo e lo distingue dal *sensismo* (v.). Questo consiste semplicemente nell'asserire la natura intuitiva, perciò privilegiata, della conoscenza sensibile ma senza fare di tale conoscenza la guida o il controllo della conoscenza in generale. Gli Stoici, ad es., furono sensisti ma non empiristi; gli Epicurei che invece elaborarono e difesero una teoria dell'*induzione* (v.) furono anche empiristi. Nell'àmbito di questo significato della parola si

possono distinguere due interpretazioni fondamentali e cioè: *a*) la teoria dell'E. come *intuizione*; *b*) la teoria dell'E. come *metodo*.

*a*) La teoria dell'E. come intuizione considera l'E. come un rapporto *immediato* con l'oggetto individuale: modella cioè l'E. sull'operazione della visione oculare. Un oggetto «conosciuto per E.» è, da questo punto di vista, un oggetto presente in persona e nella sua individualità. Il teorema fondamentale di questa concezione è il seguente: *esistono unità empiriche elementari*. La concezione porta cioè ad ammettere che esistano dati elementari originari ai quali è affidata in ultima analisi la funzione di verifica della conoscenza. A sua volta, l'esistenza delle unità empiriche elementari consente di stabilire una classe privilegiata di proposizioni, che sono quelle che esprimono direttamente quelle unità.

L'appello all'E., quando è stato per la prima volta formulato sul piano filosofico, cioè nel sec. XIII, è stato un appello all'intuizione. «Senza l'E., diceva Ruggero Bacone, niente si può conoscere a sufficienza. I modi di conoscere sono due, l'argomentazione (*argumentum*) e l'esperienza. La dimostrazione conclude e ci fa concludere la questione ma non rende certi e non rimuove il dubbio giacchè l'anima non s'acqueta nell'intùito della verità se non la trova per la via dell'E.» (*Opus Maius*, VI, 1). Già queste parole di Bacone includono quell'appello all'E. che fa dell'E. stessa il controllo e la norma della verità umana. Ma esse includono pure il concetto intuitivo dell'esperienza. Vero è che per Bacone l'intuizione non è soltanto sensibile: accanto a quella sensibile che è la fonte o il criterio delle verità naturali Bacone ammette un'E. «interna» o soprannaturale dovuta all'illuminazione divina e che è la fonte delle verità soprannaturali. Ma il carattere intuitivo dell'E. doveva rimanere anche quando, nello sviluppo ulteriore dell'empirismo, l'E. soprannaturale fu messa da parte. Secondo Ockham, l'E., che è «il principio dell'arte e della scienza», è la *conoscenza intuitiva perfetta* la quale ha per oggetto le cose presenti e si differenzia perciò da quella *imperfetta* che ha per oggetto le cose passate (*In Sent.*, II, q. 15, H; Prol., q. 1, Z). La conoscenza intuitiva è quella «in virtù della quale si può conoscere se una cosa esiste o no. Se esiste, sùbito l'intelletto giudica che esiste. Inoltre la conoscenza intuitiva è quella mediante la quale si conosce che una cosa inerisce ad un'altra, che un luogo dista da un altro, che una cosa ha una certa relazione con l'altra o in generale una qualsiasi verità contingente, specialmente intorno a ciò che è presente» (*Ibid.*, Prol., q. 1, Z). Ockham ritiene che si può avere conoscenza intuitiva non solo delle cose esterne ma anche degli stati interni dell'uomo, come «le intellezioni, le volizioni, la gioia, la tristezza e simili, di cui l'uomo può avere E. in se stesso, ma che tuttavia non sono sensibili per noi» (*Ibid.*, Prol., q. 1, HH). Questa seconda specie di conoscenza intuitiva corrisponde esattamente alla *riflessione* di Locke. Nello spirito dell'ockhamismo, Giovanni Buridano dichiarava imperfetta l'arte «dottrinale», intendendo quella che fa a meno dell'E.: quest'arte, egli notava, non conosce il significato nè dei suoi princìpi nè delle sue conclusioni, perciò è perfetta solo l'arte che conosce con l'E. sia i princìpi, che l'arte dottrinale si limita a presupporre, sia le conclusioni particolari cui essi conducono (*In Met.*, I, q. 8). La limitazione dell'E. all'intuizione sensibile fu rafforzata, dal Rinascimento in poi, dal motivo polemico antirazionalistico. Poichè le verità che si pretendevano valide indipendentemente da ogni attestazione o controllo si attribuivano alla «ragione», l'esigenza di controllo implicito nell'appello all'E. pareva non potersi rivolgere ad altro che all'intuizione sensibile. Questa appariva come una fonte di verità o di procedimenti *indipendenti* dalla ragione, quindi adatta ad esercitare un'azione di freno o di limite sulle stesse pretese della ragione. A partire dal XVI secolo l'appello all'E. ha chiaramente il significato di un limite o di una negazione delle pretese della ragione. Telesio giustificava il sensismo identificando «ciò che la natura rivela» e «ciò che i sensi testimoniano» (*De rer. nat.*, proem.) sulla base che la natura stessa si rivela a quella parte dell'uomo che è per l'appunto natura, cioè alla sensibilità. E Leonardo affermava che «la sapienza è figliola della E.» e che l'E. non inganna mai mentre può ingannarsi il giudizio su di essa (*Cod. Atl.*, fol. 154 r). Ma in Leonardo come in Galilei appare, accanto all'E. sensibile, un altro fondamento o canone della conoscenza umana: il ragionamento matematico. Galilei esplicitamente poneva accanto alla «sensata E.» le «dimostrazioni necessarie» della matematica come l'altra via attraverso la quale la natura si rivela all'uomo (*Lett. alla Grand. Cristina*, in *Op.*, V, pag. 316). Questa era già una limitazione importante all'interpretazione dell'E. come intuizione sensibile; giacchè le dimostrazioni matematiche non trascendono il dominio della natura (che secondo Galilei e Keplero è scritta interamente in caratteri matematici) perciò sono esse stesse costitutive dell'E. naturale. È poi significativo che il vero fondatore dell'empirismo moderno cioè Francesco Bacone non sia per nulla sensista e che veda la guida della conoscenza umana, non nella semplice E., che procede a caso e senza direttive, ma nell'*esperimento* che è l'E. guidata e disciplinata dall'intelletto (*Nov. org.*, I, 82). L'interpretazione intuitiva dell'E. doveva tuttavia prevalere nell'em-

pirismo settecentesco per opera di Locke e Hume. La teoria dell'E. di Locke può essere ricapitolata nei punti seguenti: 1° riduzione dell'E. a intuizione o delle cose esterne (sensazione) o degli atti interni (riflessione); 2° risoluzione sia della sensazione sia dell'intuizione in elementi semplici intesi cartesianamente come *idee*; 3° uso della nozione di E. come criterio insieme limitativo e fondante della conoscenza umana: giacchè questa non può procedere al di là dell'E. che le fornisce le idee e nel contempo riceve dall'E., col materiale indispensabile e con i legami che questo materiale presenta, il criterio della sua validità (*Saggio*, IV, cap. 3-4). Quest'ultimo punto è fatto valere da Locke anche come regola limitativa delle pretese conoscitive dell'uomo perchè viene assunto come *limite* dell'estensione possibile della conoscenza umana. E in realtà se si considera il fatto che Locke ha fatto valere tale limite non solo nel dominio della conoscenza ma anche in quello della politica, della morale, della religione, nei quali campi il concetto di un rapporto diretto con l'oggetto non ha più senso, si deve dire che Locke ha realizzato, nel complesso della sua filosofia, un atteggiamento empiristico che va al di là della sua teoria dell'esperienza. Con Locke si è delineata quella concezione dell'E. come totalità del mondo umano cioè come insieme dei sistemi di controllo instituibili in esso, che è la caratteristica della concezione metodica dell'esperienza. Ma è chiaro che in Locke si trova anche, per la prima volta, la definizione delle unità empiriche elementari: queste sono le idee e i rapporti immediati fra le idee. La stessa assunzione si trova, con parole appena mutate, nella teoria dell'E. di Hume. Il punto di vista di questo filosofo si trova espresso con tutta chiarezza nelle ultime frasi della *Ricerca sull'intelletto umano*: « Se prendiamo in mano un volume qualsiasi, per es., di teologia o di metafisica scolastica, ci chiederemo: Contiene qualche ragionamento astratto intorno a quantità o a numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale intorno a questioni di fatto o di esistenza? No. E allora gettatelo nel fuoco, perchè non contiene che sofismi e illusioni ». Difatti per Hume tutti gli oggetti della ricerca umana si dividono in due grandi classi, le *relazioni fra le idee* e le *cose di fatto*. Le relazioni fra idee « si possono scoprire con una pura operazione del pensiero senza dipendere da cose che esistono in qualche luogo dell'universo. Anche se non esistesse neppure un circolo o un triangolo nella natura, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza e la loro evidenza » (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). Le verità di questa natura pertanto (le quali costituiscono la geometria, l'algebra, l'aritmetica e in generale la matematica) non mancano di qualsiasi controllo ma il controllo di esse è a disposizione dell'uomo in qualsiasi momento e senza ricorso ad accertamento sperimentale. Per ciò che riguarda le conoscenze della realtà di fatto, invece, il loro unico fondamento è il rapporto di causa ed effetto. Ma a sua volta il fondamento di questo rapporto è l'E. e se si chiede: qual è il fondamento delle conclusioni tratte dall'E.? la risposta che bisogna dare è, secondo Hume, che questo fondamento non ha nulla di razionale ma è un semplice *istinto*. Difatti « tutte le nostre conclusioni sperimentali si fondano sulla supposizione che il futuro sarà conforme al passato. Ma cercare la prova di quest'ultima supposizione con argomenti probabili o riguardanti l'esistenza dev'essere evidentemente un circolo vizioso e prendere per ammesso ciò che appunto è dubbio » (*Inq.*, cit., IV, 2). Non rimane dunque che l'istinto a consigliarci di accettare per buona un'inferenza — quella dal passato al futuro — che non può avere nè giustificazione razionale nè empirica. Il fondamento di questa critica è la riduzione dell'E. alle impressioni e al rapporto tra le impressioni: rapporto anch'esso intuito cioè percepito qui e ora, quindi privo di ogni significato o riferimento che trascenda l'istantaneità delle impressioni stesse. Hume ha operato la più radicale riduzione dell'E. all'intuizione, perchè ha ridotto l'intuizione a intuizione istantanea, che non significa nulla fuori di sè. Da questo punto di vista, la costruzione di procedimenti o di schemi di previsione diventa impossibile: come Kant ebbe a rimproverargli, Hume rendeva impossibile la formazione di una scienza qualsiasi.

Tuttavia proprio la teoria dell'E. di Hume diventava, attraverso Mach, il presupposto del neo-empirismo contemporaneo. Mach aveva infatti risolto il fatto empirico in elementi ritenuti ultimi originari: le *sensazioni*. Un fatto fisico o un fatto psichico non è che un insieme relativamente costante di elementi semplici: colori, suoni, calore, pressione, spazio, tempo, ecc. Da questo punto di vista la differenza sostanziale tra il fisico e lo psichico viene a cadere. « Un colore, dice Mach, è un oggetto fisico fintanto che noi consideriamo, per es., la sua dipendenza dalle fonti luminose (altri colori, calore, spazio, ecc.); ma se lo consideriamo nella sua dipendenza dalla rètina, è un oggetto psichico, una sensazione » (*Die Analyse der Empfindungen*, 9ª ediz., 1922, pag. 14). Questa dottrina dava alla nozione di *unità empirica elementare* la forma in cui essa ha esercitato ed esercita una funzione centrale nel neo-empirismo contemporaneo. Wittgenstein si avvaleva di essa nel *Tractatus Logico-philosophicus* (1922). In quest'opera si accettava la distinzione di Hume tra verità di ragione e verità di fatto, esprimendola nella forma del contrasto tra le proposizioni della matematica e della

logica che sono « analitiche » cioè « tautologiche » cioè « non dicono nulla » (*Tract.*, 6, 1; 6, 11) e le proposizioni *elementari* delle scienze naturali che rappresentano gli « stati di cose » (*Sachverhalte*) o « fatti atomici » (*Ibid.*, 4, 1) i quali non sono altro che le impressioni di Hume o le sensazioni di Mach: le unità empiriche elementari. A sua volta Carnap intraprendeva nella *Costruzione logica del mondo* (1928) il tentativo di ridurre tutta la conoscenza scientifica ai termini dell'E. intuitiva: e l'unità empirica elementare cui faceva ricorso era l'« E. vissuta elementare » (*Elementarerlebnis*), considerata come un elemento neutro, anteriore alla distinzione tra l'oggettivo e il soggettivo (*Aufbau*, § 67), secondo il modello della « sensazione » di Mach. Ma questa concezione dell'E., precisamente come quella di Hume (con la quale in fondo era identica) rendeva impossibile la scienza rendendo impossibile la formulazione di regole per la previsione dei fenomeni. Questa appunto fu la critica rivolta a Carnap nello stesso àmbito del Circolo di Vienna (cfr. K. POPPER, *Logik der Forschung*, 1934; cfr. la nuova edizione inglese *The Logic of Scientific Discovery*, 1959). Carnap, di conseguenza, modificava il suo concetto di verificabilità empirica. Nello scritto *Testabilità e significato* (1936) Carnap dice: « I positivisti credevano che ogni termine descrittivo della scienza potesse essere definito da termini di percezione e quindi che ogni enunciato del linguaggio della scienza potesse essere tradotto in un enunciato circa le percezioni. Questa opinione fu espressa nelle prime pubblicazioni del Circolo di Vienna includendo la mia del 1928, ma ora io penso che non è interamente adeguata: la riducibilità può essere asserita, ma non la illimitata possibilità di eliminazione e ritraduzione » (*Testability and Meaning*, in *Readings in The Phil. of Science*, 1953, pag. 67). Questo riconoscimento equivale a una restrizione della tesi della verificabilità empirica degli enunciati scientifici: tesi che Carnap ora esprime dicendo: « Ogni predicato descrittivo del linguaggio della scienza è confermabile sulla base di predicati-cosa osservabili » (*Ibid.*, pag. 70). La confermabilità in effetti è un'esigenza più debole e meno rigorosa della attestabilità: un enunciato può essere confermabile senza essere attestabile: questo accade, per esempio, quando sappiamo che un'osservazione $x$ ci metterebbe in grado di confermare o invalidare l'enunciato, ma non siamo in grado di effettuare l'osservazione $x$. Ma questa restrizione che allarga indubbiamente il dominio degli enunciati significativi e dà il diritto alla scienza di adoperare enunciati che non è in grado di mettere a prova, non costituisce una rettificazione del concetto di esperienza. Il complesso apparato che Carnap propone come strumento di riduzione di qualsiasi enunciato scientifico a enunciato attestabile o almeno confermabile, poggia pur sempre sulla credenza che esista una stretta corrispondenza fra un enunciato vero e una determinata E. intuitiva. Il modo in cui egli definisce il predicato osservabile fa difatti riferimento all'E. immediata, sicchè Carnap dichiara che un campo elettrico non è affatto osservabile (*Ibid.*, pag. 63-64). In altri termini, i « predicati osservabili » costituiscono, in questa seconda fase del pensiero di Carnap, le unità empiriche elementari che sono a fondamento degli enunciati sintetici. Anche in questa seconda fase rimane pertanto, con la distinzione tra enunciati analitici ed enunciati sintetici, la nozione intuitiva dell'E. e con questo la credenza nell'esistenza di unità empiriche elementari. Un mutamento si è verificato soltanto nella qualificazione di tali unità elementari: che non sono più esperienze soggettive o percezioni, ma determinazioni oggettive o qualità sensibili. Questa fase del pensiero di Carnap può essere considerata come l'estremo sviluppo della concezione dell'E. come intuizione. Difatti il riconoscimento, fatto da Quine, dei « due dogmi dell'empirismo » (che sono per l'appunto la natura intuitiva dell'E. e la distinzione tra enunciati analitici ed enunciati sintetici) costituisce il trapasso ad una concezione diversa dell'esperienza. Frattanto è significativo il fatto che la teoria dell'E. come intuizione è condivisa non solo da empiristi ma anche da avversari dell'empirismo. La condivide, per es., Husserl, il quale rimprovera all'empirismo di ignorare o disconoscere le « essenze » e che pertanto ritiene che il vero procedimento conoscitivo sia la « visione essenziale » del matematico. Secondo Husserl l'E. del naturalista, che è per lui « un atto fondante, non sostituibile da un semplice imaginare », è solo la visione, cioè l'intuizione, dell'individuale (*Ideen*, I, §§ 7, 20). Un concetto che appare da lui confermato negli scritti postumi nei quali è detto che l'E. « nel suo significato primo e più pregnante » deve considerarsi come « il rapporto diretto con l'individuale » (*Erfahrung und Urteil*, 1954, § 6).

*b*) La teoria dell'E. come metodo considera l'E. stessa come l'operazione (più o meno complessa, mai elementarmente semplice) adatta a mettere a prova una conoscenza e a guidarne la rettifica. Una operazione adatta a questo scopo è ripetibile o fa appello a situazioni ripetibili; pertanto non è mai: 1° un'attività privata o incomunicabile, per es., soggettiva o mentale che non possa essere ripetuta da chiunque; 2° l'intenzione e l'imaginazione o l'annuncio di un'operazione, ma l'operazione effettiva. In questo senso il « percepire » è un'operazione empirica non in quanto è la sensazione che il signor $x$ ha del rosso ma solo in quanto è l'operazione diretta ad accertare o controllare se,

per es., un oggetto rosso è in questa stanza; e in quanto questa operazione può essere effettuata da chiunque nelle condizioni adatte. Pertanto non è un oggetto empirico la «sensazione» o «impressione» di rosso (come sembra credere Carnap) ma la cosa rossa, per es., il libro o il lume la cui presenza può essere accertata in questa stanza sia con le normali operazioni percettive (che possono essere messe in opera da chiunque abbia vista normale) sia con altri strumenti (per es., uno spettroscopio, ecc.). La sensazione «rosso» è fuori questione tanto è vero che il fatto che essa non sia direttamente accessibile ad alcuni individui (i daltonici), non toglie che un oggetto rosso sia per tutti, e anche per questi ultimi, un oggetto empirico. L'empiricità dell'oggetto consiste nel fatto che esso può essere accertato o controllato da chiunque sia in possesso dei mezzi adatti; e l'essere certi mezzi adatti a controllarlo significa che essi possano esser messi in opera sia da chi crede sia da chi non crede all'esistenza dell'oggetto stesso, non dipendendo l'efficacia dei mezzi dall'una o dall'altra di tali credenze. Negativamente, questa nozione di E. è contrassegnata: 1° dalla mancata distinzione tra verità di ragione e verità di fatto o tra enunciati analitici ed enunciati sintetici; 2° dalla mancata postulazione di un'unità empirica elementare.

Questa nozione di E. può dirsi che sia stata delineata dalla pratica stessa della ricerca scientifica sin dagli inizi. La «sensata E.» di Galilei che non andava mai disgiunta dal ragionamento matematico ha questo carattere operativo di controllo e non può essere interpretata come ricorso all'intuizione immediata. Lo stesso fondatore dell'empirismo moderno cioè Francesco Bacone ha inteso l'E. come campo degli accertamenti e controlli intenzionalmente eseguiti. Diceva Bacone: «L'E. se viene incontro spontaneamente si chiama caso, se appositamente cercata prende il nome di esperimento. Ma l'E. volgare non è altro, come si dice, che una scopa slegata, un procedere a tentoni come chi di notte si vada aggirando qua e là nella speranza di imbroccare la via giusta mentre sarebbe assai più utile e prudente aspettare il giorno o accendere un lume e quindi infilare la strada. L'ordine vero dell'E. incomincia con l'accendere il lume; con esso poi rischiara la via, principiando dall'E. ordinata e matura non già da quella saltuaria e a rovescio; prima deduce gli assiomi poi procede a nuovi esperimenti» (*Nov. Org.*, I, 82). In altri termini, per valere come fonte o controllo delle conoscenze, l'E. deve includere un ordine; e quest'ordine è, secondo Bacone, di natura intellettuale, per quanto debba poi servire da freno e da regola allo stesso intelletto (*Ibid.*, I, 101). Il tratto fondamentale di questa concezione è l'assenza della distinzione tra verità di ragione e verità di fatto cioè tra verità che si fondano unicamente sui rapporti delle idee tra di loro e verità che derivano invece dall'esperienza. La scienza moderna, a partire da Galilei, ignora infatti questa distinzione; nè essa è riprodotta dalla distinzione kantiana tra giudizi analitici e sintetici perchè tale distinzione concerne non la validità dei giudizi stessi, ma la differenza tra giudizi *esplicativi* e giudizi *estensivi* cioè tra giudizi che non aggiungono nulla alla conoscenza del soggetto e giudizi che invece aggiungono nuove note (*Critica R. Pura*, Intr., 4). Kant infatti elabora un concetto di E. per il quale l'E. stessa è irriducibile alla semplice intuizione sensibile. L'E. è, per Kant, la conoscenza effettiva e perciò include la totalità delle sue condizioni. Dice Kant: «Ogni E. racchiude, oltre l'intuizione dei sensi per la quale qualcosa è dato, anche il concetto di un oggetto che nella intuizione è dato o apparisce; perciò a base di ogni conoscenza sperimentale ci sono concetti di oggetti in generale come condizioni *a priori*; e per conseguenza la validità oggettiva delle categorie, come concetti *a priori*, poggerà sul fatto che solo per esse è possibile l'E. (secondo la forma del pensiero)» (*Ibid.*, Analitica, § 14). Ed ancora: «L'E. poggia sull'unità sintetica dei fenomeni cioè su una sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale, senza la quale non sarebbe mai conoscenza ma una rapsodia di percezioni che non potrebbero mai adattarsi insieme nel regolare contesto di una coscienza (possibile) interamente unificata e quindi neanche all'unità trascendentale necessaria dell'appercezione. L'E. ha dunque a fondamento i princìpi della sua forma *a priori*, cioè le regole universali dell'unità della sintesi dei fenomeni; regole la cui realtà obiettiva può essere trovata sempre nell'E. come quella di necessarie condizioni di essa anzi della sua stessa possibilità» (*Ibid.*, Analitica, II, 2, sez. 2). L'E. non è dunque la «rapsodia» delle percezioni sensibili ma l'ordine e la regolarità della conoscenza: quell'ordine e quella regolarità che costituiscono la controparte soggettiva (o «formale») dell'ordine e della regolarità della natura. Appunto come tale, l'E., o meglio la *possibilità* dell'E., è il criterio ultimo della legittimità di ogni conoscenza possibile. Una conoscenza che non è un'E. possibile non è, secondo Kant, una conoscenza obiettiva cioè autentica (*Ibid.*, Analitica, II, 2, sez. 2). Ma se tale è il concetto dell'E. che Kant elabora, non sempre è tale quello di cui fa uso nel corso dell'opera sua. Se difatti questo significato fosse conservato rigorosamente, Kant non potrebbe dire, come dice proprio agli inizi della *Ragion Pura* (Intr., 1): «Sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'E., non perciò essa deriva tutta dall'E.». La conoscenza non può derivare nè non

derivare dall'E. se essa *è* l'esperienza. Dal che risulta che l'intero concetto kantiano dell'*a priori* come di ciò che è « indipendente dall'E. » deriva dall'uso ambiguo di questo termine il quale, in deroga alla definizione esplicita che Kant ne dà, viene talora ristretto a indicare l'intuizione sensibile sicchè l'ordine, la regolarità, le categorie, i princìpi, cadono fuori del suo àmbito e devono essere considerati *a priori*. È abbastanza chiaro che se l'E. include l'ordine, la regolarità, ecc., i princìpi che garantiscono tale ordine, cioè la *forma* dell'E., non può dirsi *a priori* cioè « indipendente dall'E. » più di quanto non possa dirsi tale il contenuto dell'E. stessa cioè il materiale sensibile.

Il significato di questa dottrina sta nella tesi che la conoscenza effettiva è quella organizzata secondo il principio di causalità, cioè secondo un ordine necessario. Fichte esprimeva esattamente questa tesi kantiana asserendo: « Il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità si chiama anche E., sia interna che esterna. Perciò la filosofia ha il còmpito di rendere ragione di ogni E. » (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, § 1, in *Werke*, I, I, pag. 419 sgg.). Da questo punto di vista, il metodo della spiegazione causale è, per eccellenza, il metodo empirico. La concezione dell'E. come metodo ha perciò in Kant un senso ristretto: l'E. come metodo si identifica con la spiegazione causale. Nella filosofia contemporanea, il concetto dell'E. come metodo è stato difeso dal pragmaticismo e dallo strumentalismo. « Noi ci occupiamo solamente dell'E. possibile, diceva Peirce, E. nella piena accezione del termine, come qualcosa che non solamente colpisca i sensi ma sia anche il soggetto del pensiero » (*Chance, Love and Logic*, II, 2; *Coll. Pap.* 6. 41). Dewey a sua volta nega che l'E. sia « un contenuto oggettivo » o si identifichi con un singolo oggetto. « Nell'E. effettiva, non si dà mai un tale singolo oggetto od evento isolato; *un* oggetto od evento è sempre una parte, un momento o un aspetto speciale di un mondo ambientale esperito, cioè di una situazione. Il singolo oggetto fa molto spicco a causa della posizione particolarmente focale e cruciale che occupa in un dato momento in ordine alla determinazione di qualche problema d'uso e fruizione che l'intero ambiente complesso presenta. È sempre in un qualche *campo* che si verifica l'osservazione di questo o quell'oggetto ». Per conseguenza « non si dànno per noi nè giudizi di E. nè giudizi formali circa oggetti od eventi se sono isolati, ma solo se sono connessi in un contesto complessivo, che si chiama situazione » (*Logic*, III; traduzione ital., pag. 111). Le caratteristiche che Dewey attribuisce all'E. possono essere così ricapitolate: 1° l'E. non è coscienza quindi non può essere ridotta a intuizione (*Experience and Nature*, 1925, cap. I); 2° l'E. non è soltanto conoscenza, per quanto includa la conoscenza, ma comprende tutto ciò che può essere a qualsiasi titolo esperito dall'uomo. Questa estensione era già stata operata da Peirce che aveva inteso per E. « il corso della vita » (*Coll. Pap.*, 3. 435) o « la storia personale » (*Ibid.*, 4. 91); 3° l'E. è il campo di ogni possibile ricerca e della progettazione razionale del futuro: in essa perciò « la ragione ha necessariamente una funzione costruttiva » (*Phil. and Civilization*, 1931, pag. 24-25). Per quanto importanti siano questi punti che esprimono alcune esigenze che una teoria metodologica dell'E. dovrebbe tener presente, essi costituiscono un troppo generico avvio a questa teoria. Della quale, dall'altro lato, costituisce una condizione preliminare la critica fatta da Quine ai due « dogmi » fondamentali dell'empirismo cioè alla distinzione tra enunciati analitici ed enunciati sintetici e al riduzionismo sensistico. Sul primo punto Quine ha distinto gli enunciati *logici* (es., « Nessun uomo non sposato è sposato ») la cui verità rimane immutata sinchè rimane immutato l'uso delle particelle logiche (*non*, *se*, *allora*, ecc.) e le altre verità cosiddette analitiche (es., « Nessuno scapolo è sposato ») che sono dette tali perchè certe parole si assumono come sinonimi (in questo caso: « scapolo » e « non sposato »). Ora i procedimenti per stabilire la sinonimia sono due: 1° la definizione; ma questa, tranne che nel caso di nuove notazioni introdotte con esplicite convenzioni, non fa che chiarire precedenti relazioni di sinonimia; 2° l'interscambiabilità *salva veritate* (che è il criterio proposto da Leibniz); ma « niente garantisce che la coincidenza estensiva tra 'scapolo' e 'uomo non sposato' si fondi sul significato piuttosto che su uno stato di fatto accidentale come accade per la coincidenza estensiva di 'creatura con un cuore' e 'creatura con reni' » (*From a Logical Point of View*, II, 3). L'interscambiabilità presuppone la sinonimia più che non la fondi. Nè l'analiticità può essere meglio fondata dalle regole semantiche di un linguaggio artificiale, giacchè tali regole definiscono ciò che è analitico *per* il linguaggio in questione ma non il significato di analiticità, che è presupposto. La conclusione di Quine è che « un confine tra enunciati analitici ed enunciati sintetici non è stato stabilito. Che tale distinzione debba essere fatta è un dogma non empirico degli empiristi, un articolo metafisico di fede » (*Ibid.*, II, 4). Il secondo dogma degli empiristi è la riduzione degli enunciati empirici a termini di E. immediata cioè a dati sensibili. Quine mostra la relazione di questa tesi, sia nella forma più ampia sia nella forma più ristretta, corrispondente alle due fasi del pensiero di Carnap, con la distinzione tra analitico e sintetico. « I due dogmi,

egli dice, sono identici alla radice. Noi vedemmo che in generale la verità degli enunciati dipende ovviamente sia dal linguaggio sia dal fatto extralinguistico e notammo che questa ovvia circostanza finisce per produrre, non logicamente ma affatto naturalmente, il sentimento che la verità di un enunciato è analizzabile in una componente linguistica e in una componente fattuale. La componente fattuale deve, se siamo empiristi, ricondurci a un insieme di E. verificatrici. All'altro estremo, dove la componente linguistica è la sola che importi, un enunciato vero sarà analitico... Il mio suggerimento è che questa è una sciocchezza e che la radice di questa sciocchezza consista nel parlare di una componente linguistica e di una componente fattuale nella verità di ogni enunciato individuale. Presa collettivamente, la scienza ha la sua doppia dipendenza dal linguaggio e dall'E.; ma questa dualità non può essere riportata sino agli enunciati singoli della scienza » (*Ibid.*, II, 5). Da questo punto di vista il sapere può essere paragonato a un tessuto grigio, nero per i fatti e bianco per le convenzioni linguistiche che vi sono intrecciate, ma in cui non ci sono nè fili del tutto bianchi, nè fili del tutto neri (*Carnap e la verità logica*, in « Riv. di Fil. », 1957, n. 1); oppure a un campo di forza le cui condizioni confinarie sono l'esperienza. « Un conflitto con l'E. alla periferia, dice Quine, occasiona un riaccomodamento nell'interno del campo. I valori di verità devono essere ridistribuiti su alcune delle nostre asserzioni. La rivalutazione di alcune asserzioni implica la rivalutazione delle altre, in virtù delle loro connessioni logiche, le leggi logiche non essendo a loro volta che certe altre asserzioni del sistema, certi altri elementi del campo... Ma il campo totale è così sottodeterminato dalle condizioni confinarie cioè dall'E., che vi è molta latitudine nella scelta circa le asserzioni da rivalutare alla luce di una singola E. contraria » (*From a Logical Point of View*, II, 6). Pertanto anche una affermazione assai vicina alla periferia può essere ritenuta vera nei confronti di un'E. recalcitrante, considerando questa come illusoria o riformando alcune di quelle asserzioni che si chiamano leggi logiche (come è accaduto, ad es., per il principio del terzo escluso). Ma nessuna asserzione è immune dalla revisione. È significativo che proprio uno dei maggiori logici contemporanei abbia liquidato il presupposto logico della dottrina dell'E. come intuizione; e che proprio uno dei maggiori esponenti del neo-empirismo contemporaneo abbia cercato di liquidare questo stesso concetto di esperienza. In realtà questa seconda intrapresa non è stata portata a compimento da Quine. Ammettere per il campo totale del sapere quella composizione di concetto e di sensazione che si nega per le componenti individuali del sapere stesso può essere considerata soltanto una posizione provvisoria. Quine parla ancora del « flusso di E. » (*Ibid.*, II, 6) nel senso in cui Hume poteva parlare del flusso delle impressioni; ed afferma che gli oggetti fisici, ritagliati in questo flusso, non sono diversi, per il loro carattere mitico, dagli dèi di Omero. Su questo punto egli subisce l'influenza dell'opera di Duhem (*La Théorie Physique*, 1906). Ma il flusso dell'E. è da considerarsi, per le stesse osservazioni svolte da Quine, un concetto mitico giacchè sarebbe una successione o corrente di intuizioni istantanee, un succedersi di unità empiriche elementari e supporrebbe pertanto l'esistenza di tali unità elementari che la critica di Quine ha contribuito ad eliminare.

In conclusione si prospetta oggi l'esigenza di passare da una teoria *gnoseologica* dell'E. a una teoria *metodologica* di essa. Per la teoria gnoseologica l'E., come forma o elemento o categoria a sè è formata di elementi propri caratteristici e irriducibili, ai quali va pertanto ridotto, direttamente o indirettamente, ogni enunciato empirico. Una teoria di questo genere ha come suo presupposto una classificazione preliminare e rigida delle forme della conoscenza e quindi anche in generale delle forme dell'attività umana (Teoria-pratica; Logica o linguaggio o ragione-E.; Enunciati empirici-unità empiriche elementari; Logica centro-E. periferia). Una teoria metodologica dell'E. dovrebbe invece prescindere da ogni classificazione preliminare, e in ogni caso da ogni irrigidimento classificatorio, delle attività umane nel loro complesso. Le sue analisi dovrebbero essere portate sugli effettivi procedimenti di verifica e di controllo di cui dispone l'uomo, sia come organismo sia come scienziato. L'analisi di questi procedimenti dovrebbe determinare le condizioni e i limiti di validità di ciascuno. Soltanto in tal modo l'esame delle componenti logico-linguistiche non sarebbe mai scisso dall'esame delle componenti fattuali, secondo l'esigenza di Quine. La distinzione stessa fra tali componenti, dovrebbe, a qualsiasi livello, risultare inutile. Purtroppo, se la psicologia contemporanea sta portando abbastanza avanti l'analisi dei procedimenti di verifica e controllo di cui l'uomo dispone come organismo (si pensi soprattutto ai contributi che la psicologia funzionale ha dato all'analisi della percezione) la metodologia scientifica, cioè l'esame dei procedimenti di verifica e di controllo di cui l'uomo dispone nella scienza, è ancora allo stato di un semplice desiderio. È chiaro peraltro che dal punto di vista di una tale metodologia, l'E. sarebbe soltanto l'insieme dei campi in cui si dimostrino efficaci le tecniche di verifica o di controllo di cui l'uomo dispone.

**ESPERIENZA PURA.** V. EMPIRIOCRITICISMO.

**ESPERIENZA VISSUTA.** V. ERLEBNIS.

**ESPERIMENTO** (lat. *Experimentum*; inglese *Experiment*; franc. *Expériment*; ted. *Experiment*). Per quanto la parola venga talora usata per indicare l'esperienza in generale, il suo valore specifico è quello di esperienza controllata o diretta, cioè di *osservazione* (v.). Già nel Medioevo il termine era usato in questo senso (cfr., ad es., OCKHAM, *In Sent.*, Prol., q. 2, G). Ma questo significato fu specialmente fissato da Bacone che contrappose l'E. come *experientia litterata* cioè guidata e sorretta da una ipotesi, all'esperienza che viene incontro spontaneamente all'uomo ed è casuale (*Nov. Org.*, I, 83, 110). Wolff a sua volta diceva: « L'E. è una esperienza che concerne fatti di natura che non accadono se non interviene l'opera nostra » (*Psychol. Empir.*, § 456). Kant parlava nello stesso senso di un « E. della ragion pura » consistente nel vedere se l'ipotesi dell'esistenza dell'incondizionato conduce o no a contraddizione; se conduce a contraddizione, l'E. dimostra che la ragione non può superare i limiti dell'esperienza (*Crit. R. Pura*, Prefazione alla 2ª edizione). Anche qui si tratta di una esperienza controllata. Claude Bernard tuttavia chiamava talora l'E. esperienza, intendendo per questa « un'osservazione provocata allo scopo di far nascere un'idea » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, I, § 6).

**ESPERIMENTO CRUCIALE.** V. CRUCIALE.

**ESPIAZIONE** (gr. δίκη; lat. *Expiatio*; inglese *Atonement*; franc. *Expiation*; ted. *Sühne*). L'effetto curativo della pena. Platone considerò l'E. come il mezzo per guarire l'anima dalle sue proprie malattie; e ritenne che come l'economia libera dalla povertà e la medicina dalla malattia, così la giustizia libera dall'intemperanza e dall'ingiustizia (*Gorgia*, 478 a) (v. PENA).

**ESPLICAZIONE** (lat. *Explication*; ingl. *Explication*; franc. *Explication*; ted. *Auslegung*). 1. Lo stesso che *spiegazione* (v.).

2. Il contrario di *complicazione* (v.).

**ESPLICITO** (ingl. *Explicit*; franc. *Explicite*; ted. *Explicit*). Espresso o chiaramente espresso. « Rendere E. » (o anche talvolta « esplicitare ») il significato di un termine o di una proposizione: esprimerlo o riesprimerlo più chiaramente. Il termine opposto « implicito » significa quindi ciò che non è espresso, ma soltanto suggerito; o non è espresso chiaramente.

**ESPONIBILE** (ingl. *Exponible*; franc. *Exponible*; ted. *Exponibel*). Nella Logica medievale *exponibilia* erano proposizioni oscure a causa del fatto che pur avendo la forma grammaticale di proposizioni semplici, in realtà celano una composizione, la cui analisi (*expositio*) ne risolve l'oscurità. In Kant « E. » conserva un senso analogo ma più specifico, di proposizione consistente di un'affermazione con una negazione celata che l'esposizione rende evidente (*Logik*, § 31). G. P.

**ESPOSIZIONE** (lat. *Expositio*; ingl. *Exposition*; franc. *Exposition*; ted. *Erörterung*). 1. L'analisi di un concetto o il suo chiarimento. Kant chiama *E. trascendentale* « la definizione di un concetto come principio dal quale si possa scorgere la possibilità di conoscenze sintetiche *a priori* » (*Critica R. Pura*, § 3). In questo senso, l'E. trascendentale del concetto di spazio mostrerà la possibilità delle conoscenze *a priori* che possono discendere da tale concetto, cioè la possibilità della geometria.

2. Nella logica terministica medievale, è la prova di un sillogismo di terza figura mediante un sillogismo della stessa figura nel quale un termine medio singolare fa la funzione che nel primo era fatta da un termine medio comune. Per es., il sillogismo « Qualche uomo è dotato di virtù, Ogni uomo è animale, Qualche animale è dotato di virtù » può essere esposto così: « Socrate è dotato di virtù, Socrate è animale, Qualche animale è dotato di virtù » (OCKHAM, *Summa Log.*, III, 1, 13; JUNGIUS, *Log.*, III, 15).

**ESPRESSIONE** (lat. *Expressio*; ingl. *Expression*; franc. *Expression*; ted. *Ausdruck*). In senso generale moderno, la manifestazione mediante simboli o comportamenti simbolici. Il termine è stato introdotto nell'uso filosofico nella seconda metà del sec. XVII, quando ha cominciato a sostituire il termine *apparenza* per indicare quel rapporto tra Dio e il mondo per cui si vede nel mondo la « manifestazione » di Dio. Spinoza e Leibniz usano il termine a questo proposito. Spinoza dice che un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono « una sola e medesima cosa *espressa* in due modi; il che sembra abbiano intravisto, come attraverso una nebbia, alcuni Ebrei i quali pongono come una sola e medesima cosa Dio, l'intelletto divino e le cose da esso percepite » (*Et.*, II, 7, Scol.). Leibniz a sua volta considera le sostanze spirituali o monadi come « E. o manifestazioni » di Dio (*Disc. de Mét.*, § 9, 14; *Mon.*, § 60). Ma con Leibniz comincia pure la storia moderna del termine, che viene portato dal dominio metafisico al dominio antropologico e adoperato per designare un particolare comportamento dell'uomo, quello per cui l'uomo parla o si avvale di simboli. Dice infatti Leibniz: « Il modello di una macchina esprime la macchina stessa e così un disegno piano in prospettiva esprime un corpo a tre dimensioni, una proposizione esprime un pensiero, un segno un numero, un'equazione algebrica un circolo o un'altra figura geometrica: a tutte queste E. è comune il fatto che dalla semplice considerazione dei rapporti dell'E. si possa giungere alla conoscenza delle proprietà corrispondenti

della cosa che si vuole esprimere. Di qui risulta come non sia necessario pensare a una somiglianza reciproca tra E. e cosa, purchè sia mantenuta una certa analogia di tutti i rapporti » (*Quid sit Idea*, *Op.*, ed. Gerhardt, VII, pag. 263). Queste notazioni di Leibniz segnano l'estensione del termine E. a ogni specie o forma del rapporto tra il simbolo e il suo designato; e costituiscono perciò anche l'inizio dell'uso del termine per significare « frase » o « enunciato » o « formula », ecc. Nel passo citato, Leibniz continua osservando che « alcune E. posseggono un fondamento naturale, mentre altre, come le parole del linguaggio e i segni di qualsiasi genere, dipendono almeno in parte da una convenzione arbitraria ». Ed aggiunge che l'idea è una E. in questo senso. « Sebbene l'idea della circonferenza non sia simile alla circonferenza qual è in natura, egli dice, si possono tuttavia dedurre dalla prima verità che saranno senza dubbio confermate dall'esperienza riguardante la circonferenza reale » (*Ibid.*, pag. 263). Con ciò la storia moderna del termine era cominciata; con Kant esso poi entrava nel dominio dell'estetica. Kant infatti fece uso del concetto di E. per la classificazione delle arti belle. « Si può dire in generale, egli scrisse, che la bellezza (della natura o dell'arte) è l'E. delle idee estetiche; la differenza tra natura ed arte è che nell'arte l'idea può essere occasionata da un concetto mentre nella bella natura è sufficiente la riflessione su di una intuizione data, senza il concetto di ciò che l'oggetto dev'essere, per suscitare e comunicare l'idea di cui l'oggetto è considerato come E. ». Pertanto per una classificazione delle belle arti ci si può servire di « quella specie di E. di cui si servono gli uomini nel parlare, per comunicarsi, quanto meglio è possibile, non solo i loro concetti ma anche le sensazioni ». E poichè questa specie di E. consiste nella parola, nel gesto e nel tono, Kant distingue le arti della parola, le arti figurative e le arti del bel gioco (musica). « Si potrebbe, aggiunge Kant, anche condurre questa divisione dicotomicamente, distinguendo le belle arti in quelle che esprimono il pensiero e quelle che esprimono l'intuizione; e quest'ultime secondo la forma o la materia » (*Crit. del Giud.*, § 51). In tal modo, la nozione di E. serviva a Kant per effettuare il collegamento tra l'arte e il linguaggio: un collegamento che doveva essere mantenuto e rinvigorito nell'estetica contemporanea.

Dall'altro lato il concetto di E. veniva sempre più adoperato per designare il rapporto tra le manifestazioni corporee delle emozioni e le emozioni stesse: rapporto che sin dall'opera di Darwin (*L'E. delle emozioni nell'uomo e negli animali*, 1872) apparve essenziale per ogni teoria delle emozioni (v. EMOZIONE). Ma nè questo uso del termine nè l'uso ancora più ampio che se n'è fatto in estetica hanno contribuito molto a determinarne il significato. Questo rimane il più delle volte presupposto dalle indagini estetiche o psicologiche, ma non viene messo in questione e chiarito nelle sue possibilità costitutive. Ad es., non chiarisce molto il significato di E. l'identità stabilita da Croce, come fondamento della sua estetica, tra intuizione ed E. (*Estetica*, cap. 1). Vedremo anzi che la tendenza a identificare queste due cose costituisce solo la fase primitiva del comportamento espressivo. Nè sono molto chiarificatrici le determinazioni di Dewey che l'E. è « la chiarificazione di un'emozione torbida » e che pertanto è « oggettivazione dell'emozione stessa » (*Art as Experience*, 1934, cap. IV). Queste caratteristiche possono probabilmente attribuirsi legittimamente all'E. estetica ma ancora non la descrivono sufficientemente. E decisamente fonte di confusione è l'annotazione di Wölfflin: « L'arte è E., storia dell'arte è storia dell'anima » (*Das Erklären von Kunstwerken*, 1921, § 3). Più proficua è stata l'indagine sul concetto di E. condotta nel campo strettamente filosofico. Dilthey già sottolineava nella *Costruzione del mondo storico* (1910) la funzione dell'E. e in primo luogo del linguaggio nei confronti del pensiero discorsivo del giudizio (*Aufbau*, III, 1). E Husserl vedeva nell'E. il giungere a compimento degli atti significativi propri della coscienza teoretica. Come tale l'E. non è un mezzo o uno strumento, ma uno stato finale, un compimento. « Lo strato dell'E., dice Husserl, prescindendo dal fatto che fornisce appunto l'E. a tutti gli altri elementi intenzionali è — e questo costituisce la sua peculiarità — *improduttivo*. O, se si vuole, la sua produttività, la sua azione normativa, si esaurisce nell'esprimere e nella forma, che sopraggiunge nuova con esso, del concettuale » (*Ideen*, I, § 124). In tal modo Husserl accoglieva, nell'àmbito della sua filosofia, uno dei caratteri che oggi si riconoscono propri dell'E.: essa non si limita a dipendere da ciò che esprime, ma in qualche modo lo compie e lo perfeziona. Su questo carattere ha insistito Heidegger affermando che « parlando l'Esserci si esprime; ma non perchè sia anzitutto incappato in un *dentro* contrapposto a un *fuori*, ma perchè, in quanto essere nel mondo, è già fuori nella sua comprensione ». Il che equivale a definire l'uomo in base alla sua possibilità di esprimersi, che è quanto i Greci adombrarono nella definizione dell'uomo come « animale razionale » (dove ragione sta anche per « discorso ») (*Sein und Zeit*, § 34). Ma i più importanti chiarimenti sul concetto di E. sono stati dati da Cassirer. Questi ha mostrato la funzione costitutiva che le forme simboliche hanno nella costruzione della vita spirituale, della quale non sono aspetti acci-

dentali e derivati ma fattori condizionanti. Cassirer è anche colui che più degli altri ha contribuito a chiarire i caratteri e le condizioni dell'espressione. Egli ha distinto nello sviluppo delle forme linguistiche tre stadi che ha designati rispettivamente come E. mimetica, E. analogica ed E. simbolica. Nell'E. mimetica non c'è ancora tensione tra il segno linguistico e il contenuto intuitivo al quale esso si riferisce: le due cose tendono piuttosto a risolversi l'una nell'altra e a coincidere. « Solo gradualmente troviamo una *distanza*, una differenziazione crescente fra segno e contenuto; e solo allora il fenomeno caratteristico e fondamentale del linguaggio, la separazione di suono e significato, è compiuto. Solo quando questa separazione ha luogo, la sfera del significato linguistico è costituita come tale. Al suo principio, la parola appartiene alla sfera della mera esistenza: ciò che è appreso non è un significato ma piuttosto un essere sostanziale o una sua forza » (*Phil. der symbolischen Formen*; trad. ingl., I, pag. 186 e sgg.; II, pag. 237). Allo stesso modo il mito appare dapprima non già come imagine o « E. spirituale », ma come una realtà oggettiva o parte essenziale di questa realtà. Questa caratteristica dell'E. è certamente fondamentale e costituisce la conferma, sul piano antropologico, di quella diversità tra l'E. e il suo contenuto che già Leibniz aveva messo in luce.

Possiamo allora ricapitolare nel modo seguente i tratti fondamentali dell'E. quali sono stati chiariti dall'indagine moderna:

1° l'E. è un compimento, un termine finale, più che uno strumento o un mezzo;

2° l'E. consiste nel manifestarsi mediante simboli ed è perciò un comportamento caratteristico e proprio dell'uomo;

3° l'E., almeno nella sua forma matura, implica la diversità, la « distanza », cioè l'alterità, tra simbolo e contenuto simbolico (o, come anche si dice, tra simbolo e intuizione corrispondente).

Per la prima caratteristica, l'E. si differenzia dalla comunicazione che ha valore strumentale: il linguaggio come E. non è un semplice mezzo di comunicazione ma un modo d'essere o di realizzarsi dell'uomo. In questo senso, si dice che l'arte è E.: in essa infatti gli strumenti comunicativi assumono un valore finale. E in questo senso Scheler afferma che l'atto sessuale « è un movimento di E., non un movimento in vista di uno scopo ». Difatti non si *vuole*, nell'amore, l'atto sessuale (volerlo significa inibirlo); ma l'atto stesso esprime l'amore cioè il modo della sua realizzazione (*Sympathie*, I, cap. 7; trad. franc., pag. 182). Per il secondo carattere, l'E. è propria di ogni specie di comportamento che consista nella produzione o nell'uso dei simboli e pertanto si lega col concetto generale del *linguaggio* (v.). Per il terzo carattere, l'E. è diversa dall'intuizione e da ogni rapporto di identificazione.

**ESSENI.** V. GIUDAICA, FILOSOFIA.

**ESSENZA** (gr. τί ἐστιν; lat. *Essentia*; ingl. *Essence*; franc. *Essence*; ted. *Wesen*). S'intende in generale con questo termine ogni risposta alla domanda *che cosa*? Per es., nelle seguenti espressioni: « Chi fu Socrate? Un filosofo », « Che cosa è lo zucchero? Una cosa bianca e dolce », « Che cosa è l'uomo? Un animale razionale », le parole « un filosofo », « una cosa bianca e dolce », « un animale razionale », esprimono l'E. delle cose cui si fa riferimento nelle domande rispettive. Qualcuna di queste risposte si limita semplicemente a indicare una qualità dell'oggetto (ad es., quella di essere bianco e dolce) o un carattere (come quello di essere filosofo) che l'oggetto potrebbe anche non avere. Qualche altra, per es., quella che afferma che l'uomo è un animale razionale sembra indicare qualcosa di più: cioè un carattere che qualsiasi cosa detta « uomo » non può non possedere e che perciò è un carattere *necessario* dell'oggetto definito. In quest'ultimo caso la risposta alla domanda *che cosa?* ha enunciato non semplicemente l'E. della cosa stessa ma l'E. *necessaria* di essa o la sua *sostanza*; e si può assumere appunto come *definizione* di questa. Si deve quindi distinguere: 1° l'E. di una cosa, che è qualsiasi risposta si possa dare alla domanda *che cosa?*; 2° l'E. *necessaria* o *sostanza* che è quella risposta (alla stessa domanda), che enuncia ciò che la cosa non può non essere ed è il *perchè* della cosa stessa; come quando si dice che l'uomo è un animale ragionevole e s'intende dire che l'uomo è uomo perchè è ragionevole.

I capisaldi che abbiamo ora esposti sono stati stabiliti per la prima volta da Aristotele, che è il fondatore della teoria dell'E. com'è il fondatore della teoria della sostanza. Vero è che Aristotele trovava i precedenti di questa teoria in Platone, che a sua volta la riportava a Socrate. « Mentre ti pregavo di definire la virtù intera, rimprovera Socrate a Menone, tu ti guardi bene dal dirmi *che cosa* essa sia ed affermi che ogni azione è virtù se è fatta con una parte di virtù, quasi che tu avessi già detto *che cosa* è la virtù nella sua interezza e io la dovessi riconoscere anche dopo che l'hai ridotta in frantumi » (*Men.*, 79 b). Nelle quali parole l'esigenza che Menone dica che cosa è la virtù nella sua interezza è l'esigenza che egli enunci l'*E. necessaria* o ciò che la virtù non può non essere in ogni circostanza. Questo è appunto ciò che Aristotele chiamerà sostanza. Ma non ogni E., cioè non ogni risposta alla domanda *che cosa?*, è una definizione di questo tipo. Dice Aristotele: « Chi indica l'E., talora indica la sostanza, talora

una qualità, talora una delle altre categorie. Quando riferendosi a un uomo si dice che esso è un uomo o un animale, si intende la sua E. come sostanza. Quando invece riferendosi al colore bianco, si dice che è bianco o è un colore, s'intende l'E. come qualità. Ugualmente, se si fa riferimento alla grandezza di un cubito, affermando che essa è la grandezza di un cubito, s'intende che la sua E. è quantità. E lo stesso si dica negli altri casi » (*Top.*, I, 9, 103 b 27). Altrove Aristotele contrappone nettamente l'E. sostanziale all'E.: « L'enunciato, egli dice, concerne sempre qualcosa, come pure l'affermazione, ed è sempre vero o falso: l'intelletto invece non è tale, ma è vero se enuncia l'*E.* secondo l'*E. sostanziale*, non è vero se la enuncia relativamente a qualcosa » (*De An.*, III, 6, 430 b 26). Con ciò egli non mette sullo stesso piano tutte le risposte che possono essere date alla domanda *che cosa?* Se un uomo alla domanda « Che cosa sei? » risponde « Un musico », la sua risposta non esprime veramente ciò che egli è di per se stesso, sempre e necessariamente, cioè nella sua sostanza. Difatti egli potrebbe benissimo non essere musico; e avendo cominciato ad esserlo, può cessare di esserlo. Ma se risponde che è « animale ragionevole », allora egli esprime ciò che non può non essere o che è necessariamente come uomo. Esprime, cioè, quella che Aristotele chiama *to ti en einai* (*quod quid erat esse*): che è la sostanza stessa considerata a parte dal suo aspetto materiale (*Met.*, VII, 7, 1032 b 14). Questa seconda risposta è la sola che può valere come una *definizione* dell'E. dell'uomo mentre tutte le altre determinazioni che dell'E. stessa possono essere date non valgono come definizione perchè non dicono ciò che l'uomo è di per sè o necessariamente (*Ibid.*, VII, 4, 1029 b 13). Perciò pure soltanto l'E. necessaria o sostanza è il vero oggetto del sapere o della scienza. Su questi fondamenti Aristotele fa poggiare la struttura necessaria della realtà, che è l'oggetto specifico della sua teoria della *sostanza* (v.).

Le considerazioni precedenti mostrano come la teoria dell'E., pur essendo diversa da quella della sostanza, può condurre ad essa ed essere considerata come una propedeutica di essa. Non bisogna pertanto meravigliarsi se nella storia successiva del termine il suo significato sia stato assai spesso identificato con quello di E. sostanziale o sostanza. Anche il linguaggio comune, nel quale spesso viene a sedimentarsi il significato filosofico di una lunga tradizione, adopera il termine quasi esclusivamente nel senso di E. necessaria. Bisognerà allora tener distinti i due significati già enunciati che Aristotele stesso ha perfettamente illustrati e cioè: 1° l'E. come risposta alla domanda *che cosa?*; 2° l'E. come sostanza.

1° Il significato generale e fondamentale del termine può essere ammesso e adoperato anche dai filosofi che non condividono la teoria della sostanza. Ma gli Stoici, che non ammisero la teoria della sostanza, evitarono anche (per quanto ci risulta) il termine essenza. La definizione per essi non manifesta l'E. di una cosa ma fu definita (da Crisippo) come « risposta » (*apódosis*). Con questo essi vollero intendere che qualsiasi risposta data alla domanda *che cosa?* può essere assunta come definizione della cosa di cui si domanda. E difatti essi dissero che la descrizione « è un discorso che conduce alla cosa attraverso le impronte di essa » (Diog. L., VII, 1, 60): vedendo così negli enunciati linguistici non l'espressione della sostanza delle cose ma un modo di orientarsi di fronte alle cose stesse. Da questo punto di vista, la possibilità del passaggio dalla teoria dell'E. alla teoria della sostanza non si presenta neppure. Una qualsiasi proposizione o enunciato non esprime nulla che possa riferirsi alla sostanza e pertanto dichiararsi essenziale o accidentale rispetto ad essa o deducibile o non deducibile da essa; ma esprime semplicemente uno stato di fatto, che, se è come si dice, verifica la proposizione o, se non è, la rende falsa. Per es., la proposizione « è giorno » è vera se è giorno, falsa se non è giorno (Diog. L., VII, 65). In altri termini il rapporto predicativo (o il significato predicativo di *essere* [v.]) deve essere inteso, da questo punto di vista, non come un rapporto di *inerenza* o di appartenenza, o come un qualsiasi rapporto che implichi connessione sostanziale o necessaria, ma come un rapporto *di fatto* che rinvia all'identità verificabile tra l'oggetto significato dal soggetto e quello significato dal predicato. Quando, a partire dal sec. XIII, l'indirizzo stoico della logica, che fino a quel momento era stato pressocchè obliterato dall'indirizzo aristotelico, cominciò ad avere la meglio, dando luogo a quella che si chiamò la *via moderna* o terministica (in contrasto con la *via antiqua* aristotelica) il significato della copula fu esplicitamente definito in contrasto col significato che era stato attribuito alla copula sulla base della teoria della sostanza. Così Alberto di Sassonia, dopo aver distinto il significato esistenziale e il significato predicativo del verbo *è*, dice a proposito di quest'ultimo: « Quando il verbo ricorre come terzo costituente [della proposizione, cioè come copula degli altri due], significa una certa composizione del predicato rispetto al soggetto, per la quale soggetto e predicato stanno per il medesimo oggetto » (*Log.*, I, 6). Tale dottrina verrà poi ripetuta frequentemente nel corso del sec. XIV (cfr., per es., Buridano, *Sophismata*, cap. 2, concl. 10); ma è Ockham che ne mostra chiaramente il significato nello stesso tempo polemico e positivo.

« Proposizioni come ' Socrate è uomo ' o ' Socrate è animale ', dice Ockham, non significano che Socrate ha umanità o animalità nè significano che l'umanità o l'animalità è in Socrate nè che in Socrate è l'uomo o l'animale, nè che l'uomo o l'animale è una parte della sostanza o dell'E. di Socrate o una parte del concetto o della sostanza di Socrate. Esse significano solo che Socrate è in realtà un uomo ed è in realtà animale, non nel senso che Socrate sia questo predicato ' uomo ' e questo predicato ' animale ', ma nel senso che c'è qualcosa per la quale stanno sia il predicato uomo sia il predicato animale: come quando accade che questi due predicati stanno per Socrate » (*Summa Log.*, II, 2). Questa contrapposizione della teoria della supposizione alla teoria dell'inerenza non è che un aspetto della contrapposizione della teoria dell'E. alla teoria della sostanza. E tale contrapposizione è in realtà quella stessa tra l'impostazione della logica stoica e l'impostazione della logica aristotelica: la prima fondata sulla enunciabilità delle situazioni di fatto (« È giorno » è vero se è giorno) la seconda fondata sulla enunciabilità della sostanza (« L'uomo è animale ragionevole » *perchè* la ragionevolezza è l'E. necessaria dell'uomo).

Dopo di ciò è facile seguire le tappe salienti di questa linea di interpretazione della nozione di E. nella filosofia moderna e contemporanea. Il problema che lo svincolamento della dottrina dell'E. da quella della sostanza lascia aperto è quello della possibilità di una certa gerarchia fra le determinazioni che si attribuiscono ad una entità qualsiasi, dato che nessuna di tali determinazioni possa ritenersi necessaria. Sembra, ad es., che la « ragionevolezza » sia implicita nel significato della parola « uomo » assai più che non sia implicita in essa la determinazione di « bipede ». Ma come ciò può accadere se non esistono determinazioni necessarie o sostanziali, se cioè non si può dire che la razionalità è « inerente » all'uomo? La risposta che la teoria dell'E. dà a questo problema è contenuta nella nozione di *E. nominale*. Hobbes, per es., dice che l'E. è semplicemente « il carattere (l'*accidens*) per il quale diamo all'oggetto il suo nome » (*De corp.*, 8, § 23). Questa dottrina viene esposta e difesa da Locke attraverso il quale diventa dominante nella filosofia dell'illuminismo. Locke dice che l'E. « non è altro che l'idea astratta cui va connesso il nome di una specie; onde tutto ciò che è contenuto in quell'idea è essenziale alla specie ». Ed aggiunge: « Sebbene questa sia tutta l'E. delle sostanze naturali che noi conosciamo o mediante la quale le distinguiamo in tante specie, tuttavia io la chiamerò con un nome particolare *E. nominale* per distinguerla dalla reale costituzione delle sostanze, dalla quale questa E. nominale dipende assieme a tutte le proprietà di quella data specie; la quale perciò [ossia la costituzione delle sostanze] potrà essere chiamata *E. reale* » (*Saggio*, III, 6, 2). L'E. reale è la sostanza nel genuino senso aristotelico come la costituzione o forma che dovrebbe *dar ragione* di tutte le qualità o caratteri di una realtà e mostrarli in connessione necessaria tra loro (*Ibid.*, 4, 9); ma tale E. reale è, secondo Locke, inaccessibile all'uomo. La dottrina dell'E. nominale è stata la base della logica moderna. Stuart Mill la ripete dicendo: « Una proposizione essenziale è quella che è puramente verbale; che asserisce di una cosa sotto un nome particolare soltanto ciò che è asserito di essa per il fatto stesso di chiamarla con quel nome; e che perciò non dà nessuna informazione o ne dà solo rispetto al nome, non alla cosa » (*Logic*, I, VI, § 4). Con poche varianti questa dottrina viene ripetuta nella logica contemporanea. « Tradizionalmente, dice C. I. Lewis, ogni attributo richiesto per l'applicazione di un termine è detto appartenere all'E. della cosa nominata. Senza dubbio non ha significato parlare dell'E. di una cosa tranne che relativamente al suo esser denominata da un termine particolare » (*Analysis of Knowledge and Valuation*, pag. 41). E Quine, sottolineando la differenza tra la dottrina aristotelica dell'E. come sostanza e la « dottrina del significato » osserva: « Da quest'ultimo punto di vista, si può concedere (anche solo per discutere) che la razionalità è implicita nel significato della parola ' uomo ' mentre l'aver due gambe non lo è; ma l'aver due gambe può nello stesso tempo essere considerato come implicito nel significato di ' bipede ' mentre la razionalità non lo è. Dal punto di vista della dottrina del significato, non fa senso dire di un individuo reale, che è insieme uomo e bipede, che la sua razionalità è essenziale e il suo avere due gambe accidentale o viceversa. Le cose hanno E. per Aristotele, ma solo le forme linguistiche hanno significati. Il significato è quello che l'E. diventa quando è divorziata dall'oggetto di riferimento e sposata con la parola » (*From a Logical Point of View*, II, 1). D'altra parte Carnap, pur utilizzando largamente nella *Costruzione logica del mondo* (1928) la nozione di E. e parlando anzi di « E. costitutive », riduceva il significato dell'E. di un oggetto al criterio di verità delle proposizioni nelle quali i segni di quell'oggetto possono entrare a far parte (*Aufbau*, § 161). La teoria dell'E. si può ritenere pertanto interamente risolta in quella del *significato* (v.). Per E. non s'intende oggi altro che la regola dell'uso corretto di un termine.

Per quanto non abbia di mira una teoria del significato, l'uso che Santayana ha fatto del termine E. si riconnette a questo significato di essa. Le E. sono gli oggetti dell'attività conoscitiva: co-

stituiscono un regno infinito di cui fa parte tutto ciò che può essere percepito, imaginato, pensato o in un modo qualsiasi sperimentato; non esistono in nessuno spazio o tempo, non hanno sostanza nè parti nascoste, ma il loro essere si risolve nel loro apparire (*The Realm of Essences*, 1927). Le E. costituiscono uno dei termini del dualismo metafisico di Santayana: l'altro termine è l'esistenza, che egli identifica con la materia. Ma appunto perchè completamente distinte dall'esistenza, e perciò da ogni forma d'azione o d'energia, le E. non si concatenano fra di loro e non implicano alcuna necessità nè alcuna forma d'essere, ma rimangono puri oggetti di intuizione. Questa dottrina delle E. di Santayana si può considerare come l'ultima utilizzazione metafisica della teoria dell'essenza.

2° La teoria dell'E. come sostanza può essere caratterizzata come quella che restringe l'uso della parola E. a indicare l'E. necessaria o sostanziale. Aristotele, come si è visto, non aveva identificato le due cose, per quanto si possa dire che per lui la « vera » E. di una cosa, cioè quella che la definisce nel suo modo d'essere, è l'E. necessaria. L'identificazione di E. e sostanza si trova già in Plotino che la riferisce allo stato delle cose nel mondo intelligibile, cioè nel *Nous* divino, ma non solo a tale stato. « Qui, egli dice, tutto è nell'unità, sicchè, sono identici la cosa e il perchè della cosa... Che cosa infatti potrebbe impedire questa identità ed impedire che essa costituisca la sostanza di ciascun essere? Così è necessariamente, come vedono quelli che cercano di comprendere l'E. necessaria » (*Enn.*, VI, 7, 2). Nel sec. XIII S. Tommaso, cercando di chiarire la confusa terminologia con la quale la filosofia medievale aveva fino a quel momento tradotto i termini aristotelici, stabiliva i significati seguenti che implicano la riduzione della dottrina dell'E. a quella della sostanza. « E., egli diceva, significa qualcosa che è comune a tutte le nature per le quali enti diversi sono collocati in diversi generi e specie; come l'umanità è l'E. dell'uomo e così via. Ma poichè ciò per cui la cosa si costituisce nel proprio genere e nella propria specie è ciò che s'intende come la definizione che indica ciò che la cosa è, il nome E. fu mutato dai filosofi nel nome *quiddità*; ed è questo il motivo per cui il Filosofo nel VII della *Metafisica* frequentemente nomina il *quod quid erat esse* vale a dire ciò per cui qualcosa è ciò che è ». La quiddità, aggiunge S. Tommaso, è anche detta *forma* o *natura*; per quest'ultimo termine intendendosi « l'E. della cosa secondo l'ordine o l'ordinamento che essa ha alla sua propria operazione in quanto nessuna cosa è priva di una sua propria operazione. Il nome di quiddità invece si assume per ciò che è significato dalla definizione; il nome di E. invece significa che per essa e in essa la cosa ha l'essere » (*De ente et essentia*, 1). Quest'ultima distinzione non è tenuta ferma da Tommaso che altrove intende per E. « propriamente ciò che è significato dalla definizione » (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2). Ma queste determinazioni tomistiche sono rimaste per secoli a fondamento di ogni teoria della sostanza. Questa teoria dev'essere ovviamente trattata in sede propria e per essa v. SOSTANZA.

Per quanto non conduca ad una teoria della sostanza, l'uso che Husserl fa del termine E. si riconnette a questo secondo significato di essa. « E., dice Husserl, contrassegnò anzitutto ciò che si trova nell'essere proprio di un individuo come suo *quid*. Ma ogni tale *quid* può essere ' messo in idea '. Una visione empirica o individuale può essere trasformata in visione dell'E. (ideazione), una possibilità che è essa stessa da intendere non come empirica ma come essenziale. L'oggetto intuito consisterà quindi nella corrispondente E. pura o *eidos* che può essere tanto una categoria superiore quanto una sua particolarizzazione fino alla sua compiuta concretezza » (*Ideen*, I, § 3). L'E. è per Husserl l'E. necessaria o sostanziale di Aristotele; e tale E. è còlta con un atto di intuizione che è analogo al percepire sensibile (*Ibid.*, § 23). È forse questa di Husserl l'utilizzazione più moderna del vecchio concetto aristotelico di E. sostanziale (v. DEFINIZIONE; ESSERE).

**ESSENZA ED ESISTENZA** (lat. *Essentia et esse, essentia et existentia*; ingl. *Essence and Existence*; franc. *Essence et existence*; ted. *Wesen und Existenz*). La distinzione reale tra E. ed esistenza è una delle dottrine tipiche della Scolastica del sec. XIII. Essa fu esposta per la prima volta da Guglielmo di Alvernia nel suo *De trinitate* (composto tra il 1223 e il 1228). I creatori di essa erano stati i Neoplatonici arabi e specialmente Avicenna (sec. XI) che l'aveva esposta nella sua *Metafisica* (II, 5, 1). Maimonide l'aveva a sua volta adottata modificandola nel senso di ridurre l'esistenza a un semplice accidente dell'E. (*Guide des égarés*, traduzione franc. Munk, pag. 230-33). Ma colui che dètte alla dottrina la sua migliore espressione fu S. Tommaso; il quale anche la riportò al significato che aveva ricevuto da Avicenna, negando che l'esistenza sia un semplice accidente (*Quodl.*, q. 12, a. 5). È opportuno perciò esporre la dottrina stessa nella forma che ha ricevuto da S. Tommaso.

S. Tommaso intende l'essenza nel significato 2°, come E. necessaria o sostanziale. Essa è la « quiddità » o « natura » che comprende tutto ciò che è espresso nella definizione della cosa: quindi non solo la forma, ma anche la materia. Per es., l'E. dell'uomo, che è definito « animale ragionevole » comprende non solo la ragionevolezza (che è forma) ma anche l'animalità (che è materia). Dall'E. così intesa si

distingue l'essere o l'esistenza della cosa definita: essere od esistenza che è qualcosa di diverso dall'E. perchè si può, per es., sapere che cosa (*quid*) è l'uomo o la fenice senza sapere se l'uomo o la fenice ci sia, cioè senza sapere nulla circa l'essere o l'esistenza della cosa definita (*De ente et essentia*, 3). Sostanze come l'uomo o la fenice risultano perciò composte dell'E. (materia e forma) e dell'esistenza, tra loro separabili: in esse l'E. e l'esistenza stanno tra loro come la potenza e l'atto: l'E. è potenza rispetto all'esistenza, l'esistenza è l'atto dell'essenza. Soltanto in Dio, invece, l'E. è la stessa esistenza perchè Dio « non solo è la sua E. ma anche il suo proprio essere »; altrimenti egli esisterebbe per partecipazione, come le cose finite e non sarebbe l'essere primo e la causa prima (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4).

Questa dottrina della distinzione reale è stata spesso considerata di derivazione aristotelica. In realtà non ha niente di aristotelico, anzi contraddice direttamente a uno dei canoni fondamentali della filosofia di Aristotele e precisamente a quello che identifica l'essere o l'esistenza con l'atto e l'atto con la forma; sicchè non c'è forma che non sia atto cioè che non esista (la forma *è* l'esistenza: v. ATTO; FORMA). In realtà la dottrina fu introdotta e adoperata per scopi diversi, che non hanno niente a che fare con l'aristotelismo. Avicenna la introdusse come elemento della dottrina della necessità universale. Dio è necessario « in se stesso » perchè in lui l'E. implica l'esistenza; le cose finite sono necessarie « per altro » perchè, la loro E. non implicando l'esistenza, esse esistono soltanto in virtù della necessità divina. Così, tutto è necessario (cfr. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn-Sīnā*, 1937). S. Tommaso si serve invece della stessa distinzione per segnare la differenza tra l'essere di Dio e l'essere delle creature, differenza che egli espresse col principio dell'analogicità dell'essere (v. ANALOGIA) e per far sì che l'essere stesso delle creature, risultando qualcosa di estraneo alla loro E., richieda l'intervento creativo di Dio. In altri termini Avicenna vide nella distinzione tra E. ed esistenza uno strumento per la difesa del principio: « Tutto ciò che esiste esiste per necessità e questa necessità è Dio ». S. Tommaso utilizza la stessa distinzione per difendere il principio: « Tutto ciò che esiste esiste per partecipazione all'essere e quest'essere è Dio ». La dottrina della distinzione reale include due tesi diverse ma connesse: *a*) l'essere e l'E. sono separati nelle creature; *b*) l'essere e l'E. sono identici in Dio. Ora anche coloro che non accettano la distinzione reale e pertanto negano la proposizione *a*), ammettono tuttavia la proposizione *b*) come la stessa definizione di Dio. Così aveva già fatto Averroè contro Avicenna (*Met.*, IV, 3). Così fece Duns Scoto contro S. Tommaso (*Rep. par.*, IV, d. 7, q. 2, n. 7). Ockham invece negò sia la prima sia la seconda delle due proposizioni. Rispetto alla prima afferma: « L'E. non è indifferente all'essere o al non essere più che non lo sia l'esistenza; giacchè come l'E. può essere o non essere, così l'esistenza può essere o non essere. I due termini significano perciò assolutamente la stessa cosa » (*Quodl.*, II, 7). Rispetto alla seconda afferma che l'esistenza non può essere contenuta analiticamente nell'E. di Dio perchè si predica non solo di Dio ma anche di ogni altra cosa reale: è quindi molto più estesa dell'E. di Dio e non può esserle intrinseca (*In Sent.*, I, d. 3, q. 4, G).

La distinzione tra E. ed esistenza è rimasta propria della dottrina scolastica tradizionale; ed anche nella filosofia moderna e contemporanea non viene ripresa se non da dottrine che si rifanno a quella, soprattutto nell'elaborazione dei loro concetti teologici. Fuori dell'uso teologico, la distinzione è stata ripresa nella filosofia contemporanea da Hartmann, come uno dei fondamenti della sua ontologia. « In ciascun ente, egli dice, c'è un momento di esistenza (*Dasein*). Con questo è da intendere il fatto bruto che, in generale, esso *c'è*. E in ciascun ente c'è ugualmente un momento di E. (*Sosein*). A questo appartiene tutto ciò che costituisce la determinazione specifica o la particolarità dell'ente, tutto ciò che quest'ultimo possiede in comune con un altro o per cui si distingue dall'altro, in breve tutto 'ciò che esso è' » (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 2ª ediz., 1941, pag. 92). Per quanto Hartmann intenda distinguere il significato del termine che egli adopera *Sosein* da quello tradizionale di *essentia*, tale significato coincide con quello che la tradizione scolastica e specialmente il tomismo attribuiva alla quiddità (*quod quid erat esse*) espressa dalla definizione. Hartmann ammette anche la distinzione reale tra E. ed esistenza e considera l'E. come *possibilità* e l'esistenza come l'*attualità* di essa (*Ibid.*, pag. 95). In un senso che non ha nulla a vedere con la distinzione reale del neoplatonismo arabo e del tomismo, il rapporto E.-esistenza è stato invece adoperato nella filosofia contemporanea per definire la natura dell'uomo. Dice Heidegger: « La natura di questo ente (cioè dell'Esserci, dell'uomo) consiste nel suo essere-per. L'E. (*essentia*) di questo ente, per quanto in generale si può parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*) » (*Sein und Zeit*, § 9). Questo « primato dell'esistenza sull'E. » non significa per Heidegger nè la separazione reale dei due elementi, che per la Scolastica era propria delle creature, nè la loro identità reale, che per la Scolastica era propria di Dio; significa soltanto che il modo d'essere

dell'uomo, che è l'esistenza, non si può chiarire nè comprendere se non a partire dal fatto che l'uomo *c'è*: cioè esiste nel mondo e fra gli altri enti (v. ESISTENZA).

**ESSENZIALE** (ingl. *Essential*; franc. *Essentiel*; ted. *Wesentlich*). Questo aggettivo riveste, oltre ai due significati relativi ad essenza, quello più comune e generico di « importante ». Tale è il significato del termine in espressioni come « carattere E. », « qualità E. », ecc., che il più delle volte non fanno riferimento ai significati specifici di « essenza » ma intendono solo sottolineare l'importanza che un carattere, una qualità, ecc., possiede da un certo punto di vista.

**ESSENZIALISMO** (ingl. *Essentialism*; francese *Essentialisme*; ted. *Essentialismus*). K. Popper ha chiamato *E. metodologico* « la corrente di pensiero introdotta e difesa da Aristotele, la quale sostiene che la ricerca scientifica deve penetrare sino all'essenza delle cose per poterle spiegare » (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 10).

**ESSERCI** (ingl. *There-being* o *Beingthereness*; franc. *Realité-humaine*; ted. *Dasein*). Il termine tedesco, che è quello originario, comincia ad essere usato nel sec. XVIII. In italiano « E. » è usato da Spaventa (*Princ. di fil.*, 1867, pag. 134) per tradurre il corrispondente termine hegeliano e in inglese *There-being* fu usato da Stirling nel *Segreto di Hegel* (1865) per tradurre lo stesso termine. *Beingthereness* in inglese e in francese *Realité-humaine* sono adoperati oggi a tradurre il significato esistenzialistico del termine. Questo significa, originariamente, *esistenza reale*, sia quella delle cose finite sia quella di Dio. In questo senso l'adopera Kant (*Critica R. Pura*, Anal., II, cap. 2, sez. 3, 4): « Nel semplice concetto di una cosa non può trovarsi alcun carattere del suo *esserci*. Giacchè, per quanto esso sia completo, in modo che nulla gli manchi per pensare l'oggetto con tutte le sue determinazioni interne, l'*E.* tuttavia non ha a che fare con ciò ma solo con la questione che una cosa ci è data, in modo che la percezione di essa possa sempre precederne il concetto ». In questo senso l'*E.* è per Kant la seconda delle categorie della modalità e si oppone al non-essere (*Ibid.*, § 10). Usando la parola nello stesso senso Jacobi diceva che la filosofia ha il còmpito di svelare e rivelare l'E. (*Werke*, IV, pag. 72). Hegel distingueva l'E. come semplice determinatezza dell'essere dall'esistenza che è invece l'essere in relazione. « Preso etimologicamente, egli diceva, l'E. è essere in certo luogo; ma la rappresentazione spaziale non ha qui nulla a che fare. L'E. o essere determinato è in generale, conformemente al suo divenire, un essere con un non-essere, sicchè questo non-essere è accolto in semplice unità con l'essere » (*Wissenschaft der Logik*, I, 1, sez. I, cap. 1, A; trad. ital., pag. 109). In parole più semplici, l'E. è l'essere con un certo carattere o qualità, quello che si chiama in generale « alcunchè » (*Enc.*, § 90). Ma la parola è entrata nell'uso filosofico contemporaneo nel significato che ad essa ha attribuito l'esistenzialismo, e in primo luogo Heidegger: il quale l'ha adoperata per designare la esistenza propria dell'uomo. « Questo ente, che noi stessi già sempre siamo e che ha, fra le altre possibilità di essere, quella del cercare, noi lo indichiamo col termine *E.* » (*Sein und Zeit*, § 2). Così inteso, l'E. possiede un « primato ontico » nel senso che dev'essere interrogato per primo ed un « primato ontologico » in quanto ad esso appartiene originariamente una certa comprensione dell'essere: esso è perciò anche il fondamento di ogni ontologia (*Ibid.*, § 4). Nella filosofia contemporanea il termine viene correntemente adoperato nel significato specifico, stabilito da Heidegger, come essere dell'uomo nel mondo. Jaspers adopera il termine in questo senso (*Phil.*, I, 6 sgg.). E in senso analogo lo aveva adoperato Husserl che designa con esso l'esistenza, che egli ritiene privilegiata perchè necessaria, della coscienza: « Nell'essenza di un io puro in generale e di un'esperienza vissuta in generale si fonda la possibilità ideale di una riflessione che ha il carattere di una evidente insopprimibile tesi dell'E. » (*Ideen*, I, § 46).

**ESSERE** (gr. τὸ ὄν; lat. *Ens* o *Esse*; ingl. *Being*; franc. *Être*; ted. *Sein*). È opportuno preliminarmente distinguere i due usi fondamentali del termine e cioè: 1° l'uso *predicativo* per il quale si dice « Socrate è uomo » o « la rosa è rossa »; 2° l'uso *esistenziale* per il quale si dice « c'è Socrate » o « c'è una rosa ». Per quanto non sempre questa distinzione sia stata esplicitamente formulata, essa è tuttavia assunta o presupposta quasi universalmente. Platone sottolinea, nel *Parmenide*, la differenza tra l'ipotesi « l'uno è uno » e l'ipotesi « l'uno è », nella quale ultima l'*è* significa « la partecipazione all'E. » (*Parm.*, 137 c; 142 b). Aristotele esprime variamente la stessa differenza: come differenza tra l'*è* come terzo predicato e l'*è* come secondo predicato (*De Int.*, 10, 19 b 19); come differenza tra l'*è* predicato per accidente (come nella frase « Omero è poeta ») e l'*è* predicato *per sè* (come nella frase « Omero è ») (*De Int.*, 11, 21 a 25); come differenza tra « E. qualcosa » ed « E. assolutamente » (*El. Sof.*, 5, 167 a 1). Sulla differenza tra l'E. predicativo e l'E. esistenziale è fondata inoltre la distinzione aristotelica tra la tesi e l'ipotesi, come premesse del sillogismo: la prima non assume, mentre la seconda assume l'esistenza dell'oggetto cui si riferisce (*An. Post.*, I, 2, 72 a 18).

La differenza tra questi due significati di E. rimane fissata nella tradizione filosofica dopo Aristotele. Dice S. Tommaso: « E. ha due significati:

in un modo significa l'atto di E., in un altro significa la composizione della proposizione che l'uomo trova congiungendo il predicato con il soggetto » (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4; cfr. *De ente*, 1). Nella logica terministica medievale si distingueva il verbo E. come secondo costituente (*secundo adiacens*) della proposizione dal verbo E. che ricorre come terzo costituente (*tertio adiacens*) cioè in funzione predicativa o di copula (OCKHAM, *Summa log.*, II, 1; ALBERTO DI SASSONIA, *Logica*, I, 5). Kant stabilì la distinzione tra la posizione predicativa o *relativa*, espressa dalla copula di un giudizio, e la posizione *assoluta* o esistenziale, con cui si pone l'esistenza della cosa (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, § 2). Nella filosofia moderna e contemporanea la distinzione è un luogo comune, anche se non viene sempre esplicitamente formulata. Nello sviluppo che le interpretazioni di questi due significati dell'E. hanno storicamente avuto si può certo scorgere una corrispondenza tra quelle del primo e quelle del secondo significato. Le trattazioni rispettive vanno però tenute distinte per esigenze di ordine e di chiarezza.

1° *Il significato predicativo.* — Nelle interpretazioni che sono state date del significato predicativo si possono distinguere tre dottrine fondamentali: *A*) la dottrina dell'inerenza; *B*) la dottrina della identità (o supposizione); *C*) la dottrina della relazione.

*A*) Secondo la dottrina dell'inerenza, E., nel rapporto predicativo, significa appartenere o inerire (gr. ὑπάρχειν; lat. *Inesse*). « Socrate è uomo » significa che a Socrate inerisce l'essenza uomo; « la rosa è rossa » significa che alla rosa appartiene la qualità rosso e così via. Il fondamento di questa dottrina è la teoria aristotelica della *sostanza* (v.). I rapporti di inerenza esprimibili col verbo E. sono infatti chiariti e distinti da Aristotele sul fondamento dei rapporti tra la sostanza e la sua essenza necessaria o la sostanza e le sue altre determinazioni categoriali o accidentali. Dice Aristotele: « Sono cose diverse l'inerire, l'inerire necessariamente e la possibilità di inerire » (*An. Pr.*, I, 8, 29 b 28). L'inerenza necessaria è quella dell'essenza necessaria, espressa dalla definizione, alla cosa di cui è l'essenza; mentre il semplice inerire o l'inerire possibile è riferimento alla cosa di una qualità o quantità o altra qualsiasi delle determinazioni categoriali, non incluse nella definizione della cosa o puramente accidentali. Questo è il significato della distinzione aristotelica tra l'E. necessario (o *per sè*) e l'E. accidentale. « In senso accidentale, noi diciamo, per es., che il giusto è musico, che l'uomo è musico e che il musico è uomo o diciamo che il musico costruisce quando càpita che il costruttore è un musico o che il musico è un costruttore: in tutti questi casi dire ' Questo è quello ' significa ' A questo càpita quello ' » (*Met.*, V, 7, 1017 a 7). All'opposto, l'inerenza necessaria o *per sè* non ha carattere accidentale e pur specificandosi secondo le categorie ha per suo fondamento privilegiato la sostanza. « Come, dice Aristotele, l'*è* inerisce a tutte le cose però non allo stesso modo ma ad alcune in modo primario ad altre secondariamente; così il *che cosa* [l'essenza] inerisce assolutamente alla sostanza e solo in certo modo alle altre cose. Noi possiamo anche chiederci di una qualità che cosa essa sia, perciò anche una qualità è un esempio di essenza, ma non assolutamente. Così alcuni dicono che logicamente il non-E. *è*: tuttavia non è semplicemente, ma solo come non E.: così è per la qualità » (*Ibid.*, VII, 4, 1030 a 22). Pertanto l'E. predicativo esprime secondo Aristotele l'inerenza al soggetto o della sua essenza necessaria o di determinazioni categoriali che, pur non facendo parte dell'essenza, dipendono da essa o di determinazioni accidentali. Questo significato dell'E. ha un suo senso privilegiato che è l'inerire sostanziale cioè l'inerire della essenza necessaria, espressa dalla definizione, alla sostanza definita. « Socrate è animale bipede » è un caso di inerenza predicativa privilegiata se « animale bipede » è la definizione dell'uomo, perchè è l'inerenza dell'essenza necessaria alla sostanza. Le altre determinazioni, per es., « Socrate è filosofo » o « Socrate è nella palestra, ecc. » costituiscono casi di inerenza secondaria o accidentale.

Le caratteristiche fondamentali di questo concetto dell'essere predicativo sono: 1° la riduzione di esso a un tipo unico di rapporto, qualificato come appartenenza o inerenza; 2° il privilegio accordato alla forma necessaria di tale rapporto cioè alla forma in cui tale rapporto intercede tra la sostanza e l'essenza. Queste caratteristiche vengono conservate dalla dottrina in esame lungo tutto il corso della sua storia, che è lunghissima. La tradizione logica medievale sino al sec. XIII cioè sino a quando cominciano a rivivere con la *via moderna* le dottrine degli Stoici, non conosce altra alternativa. Le dottrine moderne di stampo razionalistico, la condividono di regola. Dice Leibniz: « Ogni vero predicato ha qualche fondamento nella natura delle cose, e quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è compreso espressamente nel soggetto, bisogna che vi sia compreso virtualmente: è ciò che i filosofi chiamano *in-esse*, dicendo che il predicato *è nel soggetto* » (*Disc. de Mét.*, 8). Allo stesso modo per Hegel il significato predicativo dell'E. è l'identità dell'individuale e dell'universale, cioè quella stessa relazione tra sostanza ed essenza in cui Aristotele vedeva il caso privilegiato del rapporto predicativo.

Dice Hegel: «La copula *è* viene dalla natura del concetto, che è di essere identico con sè nel suo estrinsecarsi: l'individuale e l'universale sono, come suoi momenti, determinazioni che non possono essere isolate» (*Enc.*, § 166). Secondo Hegel, il giudizio ténde a esprimere in modo mediato o riflesso la unità del predicato col soggetto cioè l'unità di un concetto unico che, attraverso il giudizio stesso, e più completamente attraverso il sillogismo, si articola nelle sue determinazioni necessarie (*Wissenschaft der Logik*, III, I, cap. 2; trad. ital., pag. 77 seguenti). La dottrina esposta da alcuni hegeliani inglesi (BRADLEY, *Principles of Logic*, 1883; BOSANQUET, *Logic*, 1888) che l'E. predicativo significhi riferimento di un concetto al sistema totale della realtà, sicchè il concetto è, nel giudizio, una qualifica essenziale della Realtà universale, è la forma che la dottrina hegeliana della copula ha assunto nella filosofia contemporanea. Anche in questa forma è riconoscibile la teoria dell'inerenza: la sostanza o realtà cui il predicato inerisce è la totalità del reale, invece d'essere (come nella dottrina di Aristotele) una singola sostanza.

*B*) La seconda interpretazione fondamentale dell'E. predicativo è quella della *identità* (v.) o *supposizione* (v.) secondo la quale la copula significa l'identità dell'oggetto al quale si riferiscono, o in luogo del quale stanno (*supponunt pro*), soggetto e predicato della proposizione. Così, per es., nella espressione «Socrate è bianco» la copula starebbe semplicemente a indicare che il soggetto «Socrate» e il predicato «bianco» sono riferiti allo stesso oggetto esistente: che perciò può essere qualificato con l'uno e con l'altro dei due termini. L'origine di questa dottrina è probabilmente nella logica stoica, nella quale è fondamentale il riferimento di ogni enunciato ad una situazione di fatto immediatamente presente (v. ESSENZA). Ma essa viene espressa chiaramente soltanto nella logica del secolo XIII; e viene espressa in polemica con la teoria dell'inerenza. Dice Ockham: «Proposizioni come 'Socrate è un uomo' o 'Socrate è un animale' non significano che Socrate ha l'umanità o l'animalità. Nè significano che l'umanità o l'animalità è in Socrate, nè che l'uomo o l'animale è in Socrate, nè che l'uomo o l'animale è una parte della sostanza o dell'essenza di Socrate o una parte del concetto o della sostanza di Socrate. Ma significano che Socrate è in realtà un uomo ed è in realtà un animale: non nel senso che Socrate sia questo predicato 'uomo' o questo predicato 'animale' ma nel senso che c'è qualcosa per la quale questi due predicati stanno; come quando accade che questi predicati stanno per Socrate» (*Summa Log.*, II, 2; *Quodl.*, III, 5). La dottrina viene espressa quasi negli stessi termini da Hobbes. «La proposizione, egli dice, è un discorso che consta di due nomi congiunti, mediante il quale colui che parla intende dire che egli pensa che il secondo nome è un nome della stessa cosa della quale è nome il primo; o, che è lo stesso, che il primo nome è contenuto dal secondo. Per es., il discorso 'L'uomo è animale' nel quale i due nomi sono congiunti dal verbo *è*, è una proposizione perchè chi la enuncia intende dire che egli crede che il secondo nome 'animale' è il nome della stessa cosa di cui è nome 'uomo'» (*De corp.*, I, 3, § 2). Questa dottrina veniva a sua volta sostanzialmente riprodotta da Stuart Mill: il quale distingueva le affermazioni «essenziali» cioè generali, che non fanno altro che spiegare l'essenza nominale di una cosa (v. ESSENZA) dalle proposizioni «reali» le quali implicano sempre l'esistenza del soggetto cui si riferiscono «perchè nel caso di un soggetto non esistente la proposizione non avrebbe nulla da asserire» (*Logic*, I, VI, 2).

Il riferimento alla realtà immediatamente data o intuita è la prima caratteristica fondamentale della dottrina in esame. I logici del '300 arrivavano fino al punto da ritenere falsa anche una proposizione tautologica come «La chimera è chimera» quando in essa il soggetto sta per un oggetto inesistente (OCKHAM, *Summa Log.*, II, 14). La seconda caratteristica della dottrina è l'identità del riferimento oggettivo dei termini della proposizione: cioè la identità della cosa in luogo della quale essi stanno.

*C*) La terza interpretazione fondamentale della copula è quella che la considera come una *relazione*. Questa interpretazione a sua volta può dividersi in due alternative; di cui la prima *a*) considera la relazione predicativa come soggettiva mentre la seconda *b*) la considera come oggettiva.

*a*) L'interpretazione dell'E. predicativo come di una relazione che sia atto od operazione del soggetto pensante ha come suo ovvio presupposto il principio cartesiano che l'oggetto immediato della conoscenza umana sia soltanto l'*idea*. Proprio da questo punto di vista la proposizione appare come *giudizio* e comincia ad assumerne il nome: giacchè il giudizio è per l'appunto l'atto con cui lo spirito sceglie o decide. Dice Cartesio: «Tra i miei pensieri, alcuni sono quasi le immagini delle cose e a questi soltanto conviene propriamente il nome di idea: come quando mi rappresento un uomo o una chimera o il cielo o un angelo o Dio stesso. Altri pensieri hanno, oltre che questa, altre forme; per es., quando voglio, temo, affermo o nego, concepisco bensì qualcosa come l'oggetto della azione del mio spirito, ma aggiungo anche, con questa azione, qualche altra cosa all'idea di quell'oggetto; e di questo genere di pensieri, alcuni sono chiamati volontà o emozioni, altri *giudizi*»

(*Méd.*, III). Il giudizio è pertanto, secondo Cartesio, un'azione dello spirito per la quale « si aggiunge qualcosa » all'idea che si ha di un oggetto: è, in altri termini, un atto di unificazione o di sintesi. Questa nozione è assai chiaramente espressa nella *Logica* di Arnauld: « Quando dico ' Dio è giusto ', ' Dio ' è il soggetto di questa proposizione, ' giusto ' è l'attributo; e la parola ' è ' segna l'azione del mio spirito che afferma, cioè che lega insieme le due idee di Dio e di giusto come convenienti l'una all'altra » (*Log.*, II, 3). La definizione che Locke dà della conoscenza come « percezione del legame e della concordanza o della discordanza e del contrasto fra le nostre idee » (*Saggio*, IV, 1, § 2) non fa che esprimere la stessa tesi. Dice Locke: « Tutto ciò che sappiamo o possiamo affermare nei riguardi di una qualunque idea sta in questo che essa è, o non è, uguale a qualche altra; che sempre coesiste o non coesiste con qualche altra idea nello stesso soggetto; che ha questo o quel rapporto con qualche altra idea o che ha un'esistenza reale o fuori dello spirito » (*Ibid.*, IV, 1, § 7). Il verbo E. pertanto anche nel suo uso esistenziale non fa che esprimere relazioni: relazioni *percepite* dallo spirito: cioè che hanno nel soggetto conoscente, per quanto non solo in esso, la loro realtà. Kant non faceva che esprimere lo stesso concetto quando affermava che l'atto del giudizio, che è l'attività propria dell'intelletto, è la *sintesi*. « Intendo per sintesi nel senso più generale di questa parola, egli diceva, l'atto di unire diverse rappresentazioni e comprendere la loro molteplicità in una sola conoscenza » (*Crit. R. Pura*, § 10). Tutte le interpretazioni idealistiche del rapporto predicativo prendono lo spunto nel mondo moderno da questa affermazione kantiana. L'attività sintetica, il potere sintetico dello spirito, la sintesi *a priori*, sono frasi che l'interpretazione idealistica del kantismo, a partire dal Romanticismo, ha tràtto a un significato enfatico e creativo che certamente non avevano nella dottrina di Kant: esse esprimono comunque il carattere soggettivo dell'attività sintetica: che come tale non può operare se non tra « idee » o « rappresentazioni » cioè tra elementi o stati dello stesso soggetto. La difficoltà fondamentale cui questa dottrina va incontro è data dall'ovvia considerazione che un'asserzione qualsiasi mira a stabilire un rapporto, non già tra due idee o rappresentazioni o concetti, ma tra gli oggetti cui essi fanno riferimento. Quando si dice « Socrate è uomo » non s'intende che sia uomo la rappresentazione Socrate ma l'individuo reale a cui il nome si riferisce. Osservazioni di questo genere sono a fondamento della alternativa oggettivistica.

*b*) La dottrina della copula come relazione oggettiva è stata presentata per la prima volta da De Morgan (*Formal Logic*, 1847, cap. 3) e fatta propria dal fondatore della logica matematica, Boole: che ritenne che la logica ha a che fare con due specie di relazioni, le relazioni tra le cose e le relazioni tra fatti, queste ultime potendosi anche chiamare relazioni tra proposizioni (*Laws of Thought*, 1854, I, § 6). In base a questa dottrina, la relazione espressa dalla copula rimane la stessa in tutte le forme proposizionali non perchè la sua natura sia espressa nella proposizione ma perchè è stabilita per convenzione. La copula può allora esprimere una relazione qualsiasi. In questo senso essa fu chiamata da De Morgan (*Cambridge Philosophical Transactions*, X, 339) *copula astratta*. Peirce ha così distinto i vari tipi di copula: « Una copula transitiva è quella per la quale è valido il modo *Barbara*. Schröder ha dimostrato l'importante teorema che, se noi usiamo È per rappresentare questa specie di copula, di cui ' più grande di ' è un esempio, allora c'è qualche termine relativo *r* tale che la proposizione ' *S* È *P* ' è precisamente equivalente a ' *S* è *r* a *P* ed è *r* a qualsiasi cosa cui *P* è *r* '. La *copula di inclusione correlativa* è quella per la quale valgono sia il modo *Barbara* sia la formula d'identità. Rappresentando questa copula con *è*, c'è un termine relativo *r* tale che la proposizione ' *S è P* ' è precisamente equivalente a ' *S* è *r* a qualsiasi cosa cui *P* è *r* '. Se l'ultima proposizione segue dalla penultima, quale che sia il termine relativo *r*, la copula è la *copula di inclusione* usata da Peirce, Schröder e altri. De Morgan usa una copula che sta per qualsiasi relazione che sia insieme transitiva e convertibile, come, per es., ' eguale a ' o ' dello stesso colore di '. Per ogni copula siffatta vi sarà qualche termine relativo *r* tale che la proposizione ' *S* è *P* ' sarà precisamente equivalente a ' *S* è *r* a ogni cosa e solo a ogni cosa a cui *P* è *r* '. Una tale copula può essere chiamata *copula di identità correlativa*. Se l'ultima proposizione segue dalla penultima la copula è la *copula di identità* usata da Thomson, Hamilton, Baynes, Jevons e molti altri » (*Coll. Pap.*, 3. 622). Più semplicemente si suole oggi distinguere una copula di *appartenenza*, simboleggiata da $\epsilon$ che designa il rapporto tra un individuo e una classe; una copula di *inclusione* simboleggiata da $\supset$ che designa il rapporto tra una classe e un'altra classe; e si distinguono queste specie di copule dall'operatore (o quantificatore) esistenziale (v. OPERATORE). Comunque, la caratteristica fondamentale di questa concezione dell'E. predicativo è la sua massima generalità: le altre interpretazioni della copula possono infatti essere considerate come casi speciali di relazione e come tali analizzati. Altri casi possono inoltre sempre essere presi in considerazione. Proprio questa dottrina della copula rende possibile la dottrina della

proposizione come funzione: per essa infatti il predicato diventa la funzione e il soggetto la variabile della funzione stessa (v. FUNZIONE).

2° *Il significato esistenziale.* — Il secondo significato fondamentale di E., cioè quello esistenziale va a sua volta distinto in due significati subordinati e cioè: I, come esistenza in generale; II, come esistenza privilegiata.

I. L'E. può significare in primo luogo l'esistenza nel significato 1° cioè nel significato generale e indeterminato ma specificabile o definibile in base a un criterio qualsiasi. Proprio in questo senso Aristotele dice che « l'E. si dice in molti modi » (*Met.*, VI, 2, 1026 a 32) e che si può perfino dire che il non E. è (*Ibid.*, VII, 4, 1030 a 23). Ma assunto in questo senso il significato di E. coincide con quello di esistenza (nel senso 1°): e la sua trattazione si troverà sotto questa voce.

II. In secondo luogo l'E. può significare la esistenza privilegiata o primaria: cioè l'esistenza nella sua modalità primaria e fondamentale, dalla quale dipendono tutte le sue manifestazioni determinabili. Il precedente significato di E. (2°, I) è assunto il più delle volte come preparazione ed annuncio di questo secondo significato. L'E. si dice in molti modi, ma uno solo è il suo significato primario e fondamentale. Questo è il punto di vista di Aristotele (*Met.*, VII, 4, 1030 a 21). E appunto dal rapporto tra i significati molteplici di cui l'E. appare a prima vista rivestito e il significato unico e fondamentale a cui essi devono essere ricondotti nasce il cosiddetto « problema dell'E. ». Questo è il problema del significato *primario* dell'E.: cioè di quel significato unico e semplice che si presume l'E. abbia ma che rimane più o meno nascosto nella molteplicità dei suoi aspetti apparenti. La ricerca metafisica, nella sua impostazione classica, s'impernia intorno a questo problema. Si tratta di vedere se c'è un significato primario dell'E.: primario in primo luogo nel senso che esprima meglio degli altri l'esistenzialità dell'E. e in secondo luogo nel senso che gli altri significati possano essere ricondotti ad esso come al loro fondamento o principio.

L'indagine sul problema dell'E. muove verso la determinazione di un significato che risponda a questi due requisiti. Ma la disputa cui essa dà luogo non è paragonabile alla « battaglia di giganti » di cui parlava Platone (*Sof.*, 246); nella quale di fronte ai giganti, o « figli della terra » che affermano che ogni realtà è corpo, stanno gli dèi, che affermano l'incorporeità dell'E. e lo riducono alle forme ideali. Un significato dell'E. non è difatti sufficientemente stabilito dal carattere di corporeità o dalla negazione di questo carattere: giacchè un essere che si ritenga corporeo può avere gli stessi caratteri formali di un E. che si ritenga incorporeo: come era appunto il caso dell'E. di cui parlavano le due schiere protagoniste della « battaglia dei giganti ». È ben vero che i caratteri formali dell'E., quelli che si mettono in evidenza come soluzione del problema dell'E. cioè come determinazione del significato primario dell'E., sono costantemente ricavati dalla considerazione di una sfera particolare dell'E. o almeno di un gruppo di enti o di un ente che in qualche modo si privilegia e si pone come esemplare. Ma è pur vero che in ogni caso si può ottenere una risposta al problema dell'E. solo se tra i caratteri della sfera o del gruppo o dell'ente considerato, si sceglie quello suscettibile di generalizzazione cioè adatto ad essere riferito anche alle altre sfere o gruppi o enti. In questo senso Platone obiettava ai materialisti che essi devono dire che cosa c'è di comune fra le cose corporee e quelle incorporee, posto che si dica che entrambe *sono* (*Ibid.*, 247 d). Ma se nel problema dell'E. si scorge la ricerca di un significato primario formale — cioè generalizzabile — dell'E. stesso, si può dire che ogni soluzione del problema non fa che privilegiare, cioè assumere come primaria e fondamentale, una *modalità* determinata dell'essere. Ora poichè le modalità con cui l'E. può essere enunciato o asserito sono tre cioè la necessità, la possibilità e l'assertorietà tre pure sono in teoria le possibili soluzioni del problema dell'essere. Ma poichè (come vedremo) l'assertorietà si riduce alla necessità, si possono storicamente riscontrare due soluzioni fondamentali che risultano abbastanza evidenti dietro la apparente molteplicità e disparità delle soluzioni proposte. Per la prima di queste soluzioni, che indicheremo con α l'E. primario è la necessità; per la seconda, che indicheremo con β l'E. primario è la possibilità. La soluzione α corrisponde a quella che nel significato predicativo è l'interpretazione *A*; la soluzione β corrisponde alle interpretazioni *B* e *C*. Un ulteriore carattere distintivo delle due soluzioni, che però dev'essere considerato secondario, perchè non sempre è presente, è il seguente. La prima di esse non prende in considerazione, nella ricerca del significato dell'E., il fatto stesso di questa ricerca. La seconda di essa può prendere in considerazione questo fatto e ritenerlo importante per la determinazione del significato dell'essere. Così fanno Platone e gli esistenzialisti.

α) L'interpretazione dell'E. secondo la modalità della necessità è quella prevalente nella metafisica classica. La tesi famosa di Parmenide « L'E. è e non può non essere » (Fr. 4, Diels) stabilisce come significato fondamentale dell'E. la necessità, il non poter non essere: la quale rispetto al tempo è eternità (cioè contemporaneità, *totum simul*), rispetto al molteplice è unità, rispetto al divenire

(cioè al nascere e perire) è immutabilità (Fr. 8, 2-4, Diels). Di questi caratteri, anche Aristotele privilegia quello della *necessità*. Il principio di contraddizione, da lui posto a fondamento della « filosofia prima » cioè della scienza dell'E. in quanto E., è da lui inteso come il principio che postula la necessità dell'E., che si realizza nella sostanza. Dice Aristotele: « Se la verità ha un significato, necessariamente chi dice uomo dice animale bipede: giacchè questo significa uomo. Ma se questo è necessario, non è possibile che l'uomo non sia animale bipede: la necessità significa infatti proprio questo che è impossibile che l'E. non sia » (*Met.*, IV, 4, 1006 b 30). L'aspetto per cui è necessario che un E. sia (che è il solo aspetto per cui l'E. è oggetto di scienza giacchè dell'E. accidentale non c'è scienza, *Ibid.*, VI, 2, 1027 a) è la *sostanza* dell'essere. « Uno solo, dice Aristotele, è il significato dell'E. e questo è la sostanza di esso. Indicare la sostanza di una cosa non è altro che indicare l'E. proprio di essa » (*Ibid.*, IV, 4, 1007 a 26). La sostanza è pertanto, secondo Aristotele, il senso primario dell'E.; ed è pure il senso fondamentale, quello a cui gli altri significati dell'E. possono essere ricondotti; giacchè appunto come aspetto o manifestazione della sostanza Aristotele considera ogni distinta o distinguibile determinazione dell'E. (*Ibid.*, VII, 17) (v. SOSTANZA).

Questo punto di vista aristotelico è rimasto decisivo per lo sviluppo ulteriore del problema dell'essere. Il significato primario e fondamentale dell'E. è rimasto, e ancora rimane per una larga zona della filosofia, quello della necessità, con gli attributi, che reca seco, della immutabilità, eternità, unità, ecc. Anche quando questi attributi sono stati riferiti (come dal neoplatonismo antico e arabo e dall'aristotelismo medievale) non più alla struttura formale dell'E. ma ad un ente privilegiato, e cioè non a tutte le sostanze ma alla sostanza più alta cioè a Dio, la derivazione delle altre sostanze da questa o la loro partecipazione ad essa è stata intesa come derivazione e partecipazione della necessità e dei suoi attributi. Così, secondo S. Tommaso, la partecipazione delle cose create all'E. di Dio è partecipazione alla perfezione e all'immutabilità di Lui (*S. Th.*, I, q. 65, a. 1). Ma il concetto che ha dominato la metafisica medievale e, attraverso di essa, quella moderna e contemporanea, è quello esposto da Avicenna nel sec. XI: la necessità dell'E. come tale. Tutto l'E. in quanto tale è necessario. « Se una cosa non è necessaria in rapporto a se stessa, diceva Avicenna, bisogna che sia possibile in rapporto a se stessa, ma necessaria rispetto a una cosa diversa » (*Met.*, II, 1, 2). La proprietà essenziale di ciò che è possibile è proprio questa: aver bisogno di un'altra cosa che lo faccia esistere in atto. Ma appunto per questo ciò che esiste in atto, esiste sempre necessariamente: soltanto che la necessità gli deriva talvolta da altro (*Ibid.*, II, 2, 3). Gli stessi concetti venivano espressi da Algazel (*Met.*, I, I, 8) e divennero la base della scolastica giudaica e cristiana.

Nel mondo moderno, il concetto dell'E. come necessità ha trovato le sue riaffermazioni principali in Spinoza e Hegel. Spinoza ha visto l'E. di Dio nella necessità e l'E. delle cose nella necessità con cui derivano dalla sostanza divina (*Et.*, I, 8, scol. II). Ed Hegel ha espresso lo stesso concetto nel suo aforisma famoso che è la base dell'intera sua filosofia: « Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale ». La razionalità del reale è la sua necessità per la quale esso, nelle sue determinazioni fondamentali, non può essere che quello che è. Perciò Hegel dice che « intendere ciò che è, è il còmpito della filosofia poichè ciò che è, è la ragione » (*Fil. del dir.*, Pref.). Perciò, ancora, non c'è un *dover E.*, un ideale, una perfezione che sia diversa dall'E. e nel cui nome si sia autorizzati a criticare o a dar lezioni all'E. stesso. « Ciò che sta tra la ragione come spirito autocosciente e la ragione come realtà presente, ciò che differenzia quella ragione da questa e in questa non lascia trovare l'appagamento, è l'impaccio di qualche astrazione, che non si è liberata e non si è fatta concetto » (*Ibid.*, Pref.). In altre parole solo per una falsa astrazione si distingue ciò che dovrebbe essere da ciò che è, la razionalità dall'E. reale: il che vuol dire che l'E. reale è tutto quel che *deve* essere e che la sua modalità, il suo senso primario, è questa necessità. D'altronde l'intera filosofia di Hegel è diretta appunto a mostrare la necessità delle determinazioni dell'E.: cioè a mostrare come l'E. è, nella sua realtà, tutto ciò che dev'essere (*Enc.*, § 1). La necessità rimane il carattere primario dell'E. in concezioni filosofiche disparate. Quando Fichte dice che l'E. e l'attività dell'io sono la medesima cosa, egli riconosce come carattere essenziale di questa attività la necessità con cui essa pone se stessa e il non io (*Wissenschaftslehre*, 1798, § 1). Che l'E. si concepisca come « Coscienza » o come « Materia », non fa differenza: le determinazioni qualitative non influiscono sulla sua determinazione formale primaria. L'Assoluto degli idealisti (Green, Bradley, ecc.) come la materia dei materialisti sono, l'uno e l'altro, E. necessari. Necessaria è la Storia di cui parla Croce, come necessario è l'Atto puro di cui parla Gentile. « La necessità dell'E. coincide con la libertà dello spirito » (*Teoria generale*, XII, § 20), diceva Gentile. Lo stesso Rosmini che aveva posto l'idea dell'E., intesa come « E. possibile », a fondamento della, conoscenza umana, vede nella necessità e nell'uni-

versalità i caratteri primari dell'E. (*Nuovo saggio* § 428-29). E Husserl afferma con molta energia la necessità di quell'E. che egli riconosce come primario cioè dell'E. della coscienza: « Alla tesi del mondo, che è accidentale, si contrappone la tesi del mio puro io e del vivere dell'io, che è necessaria e indubitabile. Ogni data cosa, anche se è presente in carne ed ossa, può non essere; ma un'esperienza vissuta data in carne ed ossa non può non essere. Questa è la legge essenziale che definisce questa necessità e quella accidentalità » (*Ideen*, I, § 46).

Una caratteristica tipica di questa concezione dell'E. o, come meglio si direbbe un suo teorema fondamentale, è quella identificazione di E. e razionalità che è assunta da Hegel come principio della sua filosofia. Talvolta questa identificazione è stata intesa come *immanentismo* (v.) intendendosi con questa parola l'immanenza dell'E. nella coscienza. Per quanto anche questa sia una tesi hegeliana, non ha tuttavia nulla a che fare con l'altra. Quella fu espressa per la prima volta da Parmenide che, appunto in questo senso, identificò l'E. con il pensare (Fr. 5; Fr. 8, 34-36, Diels). Certamente la tesi di Parmenide non aveva nulla a che fare con l'immanentismo perchè la nozione di coscienza non era neppur nata (v. COSCIENZA): esprimeva soltanto il carattere razionale della necessità ontologica. Questo stesso carattere veniva espresso da Aristotele con la dottrina che la determinazione fondamentale della sostanza è l'essenza necessaria, che è la ragion d'essere (*logos*) della cosa (*De part. an.*, I, 1, 639 b 15). E Rosmini considerava l'E. possibile come la forma stessa della ragione (*Nuovo saggio*, § 396). Il teorema in questione mentre esprime la necessità dell'E. postula, dall'altro lato, un corrispondente concetto della ragione in generale (v. RAGIONE).

Sembra che si sottragga a questa tradizione la ontologia di Nicolai Hartmann che assume come significato primario dell'E. non la necessità ma l'effettualità (*Wirklichkeit*) alla quale sarebbero riducibili possibilità e necessità. L'effettualità è la terza alternativa della modalità dell'E., quella dell'assertorietà. L'E. al quale il dover essere e il poter essere si riducono è, secondo Hartmann, l'E. semplicemente esistente, nella sua pura effettualità o attualità, l'E. che nel dominio della realtà di fatto si presenta « così e non altrimenti » cioè come esistenza analoga alla materia. Ma gli enunciati in cui si esprime, secondo Hartmann, la riduzione del necessario e del possibile all'attuale fanno vedere come in realtà l'effettualità non sia che ancora e sempre necessità. Quegli enunciati sono infatti i seguenti; 1° ciò che è realmente possibile è anche realmente effettuale; 2° ciò che è realmente effettuale è anche realmente necessario; 3° ciò che è realmente possibile è anche realmente necessario. E negativamente: 4° ciò il cui E. è realmente impossibile è anche realmente ineffettuale; 5° ciò che è realmente ineffettuale è anche realmente impossibile; 6° ciò il cui non E. è realmente possibile è anche realmente impossibile (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, pag. 126). Così il primato dell'assertorietà non ha un significato diverso dal primato della necessità. L'ontologia di Hartmann ha voluto prospettare la terza soluzione teoricamente possibile del problema dell'E.; ma questa soluzione si dimostra identica, nella sua stessa enunciazione, con l'interpretazione, propria della vecchia metafisica, dell'E. come necessità.

β) La concezione dell'E. primario come possibilità è stata per la prima volta formulata da Platone. Essa è presentata da Platone come rispondente a due esigenze fondamentali: in primo luogo a quella che si renda conto perchè si dice che « sono » sia le cose corporee sia quelle incorporee (*Sof.*, 247 d); e in secondo luogo che si tenga conto del fatto che l'E. è o può essere conosciuto (*Ibid.*, 248 e). La prima esigenza esclude che la materialità o l'immaterialità possano entrare nella definizione dell'E. La seconda esclude che possano entrare nella definizione dell'E. determinazioni necessarie; per es., che l'E. sia necessariamente immobile (cioè che « tutto sia immobile »), o che l'E. sia necessariamente in movimento (cioè che « tutto sia in movimento »), ecc. (*Ibid.*, 249 d). Posto ciò, Platone afferma che l'essere non è altro che *possibilità* (δύναμις) e che pertanto si deve dire che *è* qualsiasi cosa si trovi in possesso di una qualsiasi possibilità o di fare o di subire, da parte di qualche altra cosa, anche insignificante, una azione anche minima e anche per una sola volta (*Ibid.*, 247 e). La possibilità in questo senso non ha nulla a che fare con la *potenza* di Aristotele. La potenza infatti è tale solo nei confronti di una attualità che, essa sola, è l'E. primario (v. ATTO). Ma per Platone per l'appunto l'E. primario è possibilità. E possibilità sono i rapporti reali tra gli enti: questi non si mescolano tutti insieme, nè evitano assolutamente di mescolarsi ma presentano determinate possibilità di rapporti. Come avviene per le lettere dell'alfabeto e per i suoni, che alcuni possono mescolarsi e altri no, così avviene anche per tutte le cose: sicchè è còmpito della filosofia non già enunciare la tesi universale della necessità o dell'impossibilità della comunicazione, ma studiare in particolare quali sono le cose che possono (ἐθέλειν) unirsi tra loro e quali no (*Ibid.*, 252-53). Questa concezione non dà luogo ad una metafisica simmetrica e opposta a quella che interpreta l'E. come necessità: non dà luogo ad alcuna metafisica.

Questo è il suo tratto caratteristico. Difatti, se l'E. è possibilità, esso non ha determinazioni univoche necessitanti: non è necessario che esso sia uno e non molti, immutabile e non mutevole, immobile e non in movimento, eterno e non temporale, ecc. Di due determinazioni opposte o contraddittorie, non è necessario che una gli appartenga e l'altra no: entrambe *possono* appartenergli in determinate ma diverse condizioni. Non è possibile quindi elencare, una volta per sempre, le determinazioni univoche dell'essere. Platone aveva raggiunto questa conclusione nel *Parmenide*; in questo dialogo si mostra che l'E. non è uno o molti, ma uno e molti assieme, nel senso che può esser uno come esser molti (144 e); e che lo stesso vale per le altre sue determinazioni eventuali. La sconcertante chiusa di questo dialogo è che « l'uno, sia o non sia, esso stesso e le altre cose, rispetto a se stesso e tra loro, tutte, e in tutto, sono e non sono, appaiono e non appaiono » (166 c): le quali parole riconoscono la possibilità di determinazioni opposte dell'E. ed escludono che esso possa dirsi «uno» o «molti» o anche semplicemente «E.» in un senso unico ed assoluto. Da questo punto di vista, una metafisica che sia l'elenco sistematico delle determinazioni univoche ed assolute dell'E. è manifestamente un non senso.

Nell'àmbito della concezione in esame pertanto non possiamo aspettarci di trovare formulazioni sistematiche, analoghe o corrispondenti alla filosofia prima di Aristotele cioè alla metafisica classica. Al contrario possiamo dire che questa concezione tènde ad affacciarsi ogniqualvolta la determinazione delle caratteristiche universali e necessarie dell'E. tènde a cedere il posto alla ricerca empirica: quest'ultima è ricerca di possibilità, non di determinazioni necessarie. Da questo punto di vista può dirsi che la tradizione empiristica della filosofia è l'erede e la rappresentante maggiore di quella concezione dell'E. che ha trovato la sua prima formulazione nel *Sofista* platonico. Una possibilità può essere determinata unicamente sulla base dell'esperienza cioè dell'osservazione dei fatti, mai per via puramente razionale o *a priori*. Attribuire all'E. il significato della possibilità significa aprire la via a indagini specifiche, dirette a determinare, in ogni caso, di quale possibilità si tratti. Sul fondamento della concezione α, le determinazioni dell'E., anche se mutano, è necessario che mutino, sicchè il mutamento è sin da principio determinato e assolutamente prevedibile. Per la concezione β, invece, ogni determinazione, in quanto determinazione possibile, può essere accertata soltanto da un'indagine *ad hoc*.

Sappiamo che gli Stoici vedevano il significato dell'E. nella possibilità di agire o di subire un'azione e perciò chiamavano enti solamente i corpi (Plutarco, *Comm. Not.*, 30, 2, 1073; Diog. L., VII, 56); ma questo principio, se li indirizzò verso il materialismo, non costituì per essi la base di un empirismo coerente. L'empirismo invece si affaccia tutte le volte che compare la negazione del teorema fondamentale della concezione opposta cioè la negazione della riducibilità dell'E. a predicato. Questa negazione si può assumere come teorema tipico di questa concezione, com'è teorema tipico dell'altra l'identificazione di E. e razionalità. Sul finire della scolastica, Ockham formulava la tesi che l'E. o il non E. di una cosa si può attingere solo con una « conoscenza intuitiva » che è la stessa esperienza (*In Sent.*, II, q. 15 H; *Ibid.*, Prol., q. 1 Z); e in tal modo poteva affermare l'irriducibilità dell'E. a una determinazione concettuale e il suo significato di possibilità. « Alla questione *se la cosa esista*, egli dice, si può rispondere solo quando si conosca se la cosa esiste: il che accade se si conosce una proposizione nella quale l'E. esistenziale sia predicato del soggetto. Ora una tale proposizione dubitabile... in nessun modo si può conoscere con evidenza, se la cosa significata dal soggetto non si conosce intuitivamente ed in sè: per es., se essa non è percepita da un senso particolare o se non è un intelligibile non sensibile che sia visto dall'intelletto in modo analogo a quello in cui la facoltà visiva esterna vede l'oggetto visibile. Sicchè nessuno può conoscere con evidenza che il bianco è o può essere se non ha visto un qualche oggetto bianco; e sebbene io possa credere a coloro che mi raccontano che c'è il leone o il leopardo e così via, non conosco tuttavia con evidenza queste cose » (*Summa Log.*, III, 2). Qui il senso primario dell'E. è posto nella possibilità dell'esperienza. Conseguentemente Ockham riconosce la necessità solo alle proposizioni condizionali (« Se l'uomo è, l'uomo è un animale ragionevole »), mentre nega che una qualsiasi proposizione affermativa possa essere necessaria. Tutte le proposizioni affermative sono contingenti giacchè la proposizione « L'uomo è animale ragionevole » sarebbe falsa per falsa implicazione, se l'uomo non ci fosse (*Quodl.*, V, q. 15). Queste notazioni implicano due tesi fondamentali: 1° l'E. non è riducibile a un predicato; 2° l'E. è una possibilità che può essere espressa solo da una proposizione contingente. Quest'ultima tesi rivela la modalità primaria che le notazioni di Ockham attribuiscono all'E.: questa modalità è la possibilità. L'empirismo classico del Sei-Settecento si attiene a questa stessa modalità. Locke contrappone la certezza delle proposizioni universali, che però non riguardano la realtà, alla contingenza delle proposizioni particolari che concernono l'esistenza. « Le proposizioni universali, della cui verità o falsità possiamo avere una conoscenza certa, non riguar-

dano l'esistenza; le affermazioni o negazioni particolari, che non sarebbero certe se venissero rese generali, si riferiscono soltanto all'esistenza, dichiarando esse soltanto l'accidentale unione o separazione delle idee in cose esistenti, idee che, nella loro natura astratta, non hanno tra loro nessuna unione o ripugnanza conosciuta » (*Saggio*, IV, 9, 1). Pertanto, con la sola eccezione dell'esistenza di Dio, conosciuta attraverso la *dimostrazione* cioè attraverso il rapporto che essa ha con altre esistenze, l'esistenza è conosciuta secondo Locke in modo contingente e immediato, attraverso un rapporto diretto con l'oggetto: rapporto che è *intuizione* nel caso dell'esistenza del proprio io, *sensazione* nel caso dell'esistenza delle cose. Ciò esclude che l'esistenza sia un predicato o che comunque possa essere ridotta a una determinazione concettuale. « Non essendovi, dice Locke, nessuna connessione necessaria di qualsiasi altra esistenza, tranne quella di Dio, con l'esistenza di alcun uomo particolare, ne consegue che nessuno in particolare può conoscere l'esistenza di un altro essere se non quando, operando questo su di lui, fa in modo di essere da lui percepito. Il fatto che si abbia l'idea di una cosa nella nostra mente non dimostra l'esistenza di quella cosa più che il ritratto di un uomo faccia testimonianza dell'essere egli nel mondo o che le visioni di un sogno costituiscano di per sè una storia veridica » (*Ibid.*, IV, 11, 1). Questo concetto della sensazione come organo di conoscenza di ciò che esiste non è altro che il vecchio concetto stoico della rappresentazione catalettica: che è quella che « deriva da un ente sussistente ed è impressa e marcata da esso in modo da essere conforme con esso » (DIOG. L., VII, 46; SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, VII, 248). La dottrina equivale a definire l'E. delle cose come possibilità del manifestarsi di esse alla percezione o della percezione medesima.

La definizione dell'E. come possibilità viene esplicitamente ripresa dalla filosofia tedesca del '700 e in particolare da Wolff. Dice Wolff: « Ente è ciò che può esistere e conseguentemente la cui esistenza non ripugna » (*Ontol.*, § 134). Ma poichè ciò che può esistere è possibile, *ciò che è possibile è l'ente* (*Ibid.*, § 135). Ma in questa definizione tutto dipende ovviamente dal significato di possibile. E Wolff riprende a questo proposito un concetto che rimonta forse a Duns Scoto (*In Sent.*, I, d. 2, q. 7) e si trova già formulato in Leibniz (*Théod.*, II, § 224): « possibile è ciò che non implica contraddizione, vale a dire ciò che non è impossibile » (*Ontol.*, § 85). Da questo punto di vista, la possibilità era definita come semplice assenza della impossibilità, cioè come necessità negativa. La concezione dell'E. in termini di possibilità era pertanto, in questa dottrina, una semplice apparenza. Kant ha, con molta fermezza, visto che cosa si nascondeva dietro questa apparenza. « Il gioco di prestigio, egli ha detto, per cui la possibilità logica del concetto (che non si contraddice) si scambia con la possibilità trascendentale delle cose (per cui al concetto corrisponde un oggetto) può gabbare e contentare soltanto gli inesperti ». La « possibilità reale » è quella data da una intuizione sensibile cioè dall'esperienza attuale o possibile (*Critica R. Pura*, Analitica dei princìpi, cap. III). Per conseguenza « E. non è un predicato reale cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa... Se io dico Dio è o c'è un Dio, non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il concetto in sè con tutti i suoi predicati e l'oggetto in relazione col mio concetto. Entrambi devono avere esattamente lo stesso contenuto e però nulla si può aggiungere di più al concetto che esprime semplicemente la possibilità quando ne penso l'oggetto come dato (con l'espressione: 'Egli è') » (*Ibid.*, L'ideale della ragion pura, sez. IV). Da questo punto di vista risulta chiaro il carattere limitato e condizionale di ogni possibilità od E. e pertanto il carattere fittizio o fantastico di una « possibilità assoluta » cioè di una possibilità che valga sotto ogni aspetto (*Ibid.*, Analitica dei princìpi, Confutazione dell'idealismo). Nella filosofia contemporanea fanno riferimento a questa interpretazione del significato dell'E. le seguenti dottrine:

*a*) le teorie che nella matematica, nella fisica e in generale nella scienza definiscono l'esistenza come modo d'E. particolare, per es., come « assenza di contraddizione » o « possibilità di costruzione » o « possibilità di verificazione ». La modalità non necessaria dell'E. che risulta così definita è evidente (v. ESISTENZA);

*b*) le forme dell'empirismo che riconoscono l'E. soltanto agli oggetti di esperienza possibile. La possibilità della sperimentazione e dell'osservazione definisce in questo caso il significato dell'E. (v. ESPERIENZA);

*c*) le teorie filosofiche che affermano il primato della possibilità. Tali teorie trovano il loro precedente nella filosofia di Kierkegaard che per primo ha proposto una interpretazione dell'esistenza umana in termini di possibilità (v. ESISTENZA, 3). Dall'altro lato lo stesso punto di vista si può riconoscere in qualche aspetto della fenomenologia di Husserl e nelle dottrine che si rifanno ad essa. Per quanto Husserl privilegi l'E. della coscienza e lo ritenga, a differenza della realtà delle cose, necessario, l'analisi fenomenologica è per lui un'analisi di possibilità: per essa, come ha detto Heidegger (*Sein und Zeit*, § 7 C): « la possibilità sta più in alto della realtà ». Dice Husserl: « Il fatto che una natura,

che un mondo della cultura e degli uomini, con le loro forme sociali, ecc., esistano per me significa che le esperienze corrispondenti mi sono possibili, cioè che, indipendentemente dalla mia esperienza reale di questi oggetti, io posso a ogni istante realizzarli e svilupparli in un certo stile sintetico. Questo significa poi che altri modi di coscienza che corrispondono a queste esperienze come atti di pensiero indistinto, ecc., sono possibili per me e che la possibilità di essere confermate o invalidate per mezzo di esperienza di un tipo che è stabilito in anticipo è inerente a questi atti » (*Cart. Med.*, § 37). Come risulta da questo significativo passo l'analisi fenomenologica è un'analisi in termini di possibilità: il che vuol dire: la possibilità è il significato primario che essa attribuisce all'essere. Lo stesso accade nell'esistenzialismo. Heidegger ha detto: « L'esserci, in quanto comprensione, progetta il suo E. in possibilità » (*Sein und Zeit*, § 32); e in realtà tutte le analisi di Heidegger hanno per loro tema le possibilità dell'Esserci le quali costituiscono il tema dell'analitica esistenziale. Allo stesso modo, per Jaspers, le possibilità oggettive costituiscono l'esistenza stessa (*Phil.*, § 18); e Sartre afferma che « il possibile è una struttura del per-sè cioè della coscienza » (*L'être et le néant*, pag. 34). È vero che per Sartre da questa struttura si distinguerebbe l'*E. in sè* cioè l'E. del fenomeno che non sarebbe nè possibile nè necessario, ma semplicemente esistente. Senonchè Sartre attribuisce a questo stesso E. il carattere della contingenza e non ritiene possibile una analisi dell'E. in sè se non a partire dall'E. per sè cioè dalla coscienza: il primato della possibilità è quindi evidente in questa dottrina.

È tuttavia da osservare che uno dei caratteri della concezione in esame è il rifiuto esplicito o l'abbandono del tentativo di una soluzione semplice e globale del problema dell'E. e pertanto della trattazione « metafisica » di questo problema. Il riconoscimento del significato dell'E. come possibilità esige infatti che si passi immediatamente alla considerazione e allo studio delle possibilità stesse, nei campi specifici nei quali esse trovano il loro condizionamento e quindi la loro « realtà ». Non è pertanto possibile svolgere una metafisica della possibilità, sul modello o in sostituzione della metafisica classica della necessità. Un tentativo di questo genere non avrebbe come risultato che il ritorno puro e semplice alla metafisica della necessità: come è stato mostrato dallo stesso Heidegger che, una volta abbandonato il terreno dell'analisi esistenziale per l'elaborazione del « problema dell'E. in generale » è ritornato alle tesi classiche della metafisica tradizionale col riconoscimento della necessità dell'E. (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953).

**ESSERE GETTATO.** V. DEIEZIONE; EFFETTIVITÀ.

**ESSERE, GRANDE** (franc. *Grand Être*). Così Comte ha chiamato l'umanità come prima persona della trinità positivistica, della quale il Grande Feticcio, cioè la Terra, e il Grande Mezzo, cioè lo Spazio, sarebbero la seconda e la terza persona (*Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'humanité*, 1856).

**ESSERE PER SÈ.** V. PER SÈ.

**ESSOTERICO.** V. ESOTERICO.

**ESTASI** (gr. ἔκστασις; lat. *Extasis*; inglese *Ecstasy*; franc. *Extase*; ted. *Ekstase*). **I.** La fase ultraintellettuale dell'ascesa mistica verso Dio: cioè la fase nella quale la ricerca intellettuale di Dio cede il posto al sentimento di una stretta comunione con lui o addirittura di una identificazione. La parola (che nel linguaggio comune significa, oltrecchè spostamento, intontimento o agitazione) fu adoperata nel senso sopra enunciato dagli indirizzi religiosi della filosofia alessandrina e specialmente dai neoplatonici. Filone caratterizzava l'E. come « trasformazione dell'intelligenza » e precisamente come trasformazione operata non già dalla intelligenza stessa ma direttamente da Dio (*All. leg.*, II, 31-32). Plotino caratterizza l'E. come l'abolizione dell'alterità tra colui che vede e la cosa vista e come l'identificazione totale ed entusiastica dell'anima umana con Dio. « Questo non è più una visione, egli dice, ma un modo diverso di vedere: estasi e semplificazione e dedizione di se stesso e desiderio di contatto e quiete e comprensione di congiunzione » (*Enn.*, VI, 9, 11). Il linguaggio dell'amore e specialmente dell'amore inteso come unità (v. AMORE) è spesso adoperato dai Mistici per descrivere lo stato di estasi. Così fa Plotino frequentemente (per es., *Enn.*, VI, 7, 34). Cosl faranno i Mistici medievali, ai quali la nozione arriva soprattutto attraverso le opere del falso Dionigi l'Areopagita. Questi vede il grado più alto della ascesa mistica nella *deificazione* (v.) cioè nella trasformazione dell'uomo in Dio (*De mystica theol.*, I, 1). A questo modo intende l'E. anche Bernardo di Chiaravalle (sec. XI) che la chiama anche *excessus mentis* e la considera come il supremo grado della contemplazione: quello nel quale l'anima si unisce con Dio come una goccia d'acqua caduta nel vino si dissolve in esso ed assume il sapore ed il colore del vino (*De diligendo Deo*, 11, 28). Allo stesso modo considerano l'E. i Mistici di S. Vittore. Secondo Ricardo, essa è il culmine dell'ultimo grado dell'ascesa a Dio cioè della *alienazione* della mente da se stessa (*De praeparatione ad contemplationem*, V, 2). E S. Bonaventura a sua volta vede nell'estasi l'elevazione di sè al di sopra di sè, sino alla fonte dell'amore superintellettuale. Essa è uno stato di

*ignoranza dotta*, nel quale l'oscurità dei poteri conoscitivi diventa luce soprannaturale (*Breviloquium*, V, 6). La nozione passava senza mutamenti ai Mistici tedeschi del XIV secolo (Eckhart, Susone, Tauler). Giordano Bruno usava la terminologia mistica dell'E. (*raptus mentis, excessus mentis*) nel suo dialogo *Degli eroici furori* per indicare il congiungimento dell'intelletto «eroico» con «il proprio oggetto che è il primo vero o la verità assoluta» (I, 4): la quale è poi la natura stessa.

Nell'età moderna l'E. in questo senso ha attratto soprattutto l'attenzione degli psicologi e degli psichiatri; i quali non hanno saputo scorgere nessuna differenza, tranne che nel contenuto intellettuale, tra l'E. religiosa e l'E. determinata da condizioni anormali della vita psichica o da droghe (cfr. J. H. LEUBA, *The Psychology of Religious Mysticism*, 1925, specialmente cap. IX). Secondo Pierre Janet, l'E. è in ogni caso caratterizzata da tre cose: 1° dalla soppressione quasi completa della attività motrice e da una disposizione all'immobilità; 2° da un'attività più o meno grande del pensiero interno; 3° da un grande sentimento di gioia (*De l'Angoisse à l'Extase*, 1928, pag. 497).

**2.** Da Heidegger e Sartre sono state chiamate E. (nel senso letterale del termine, come «esser fuori» o «uscir fuori») le tre determinazioni del tempo cioè il passato, il presente o il futuro in quanto ognuna di esse muove o va verso l'altra, il presente verso il passato, il presente verso il futuro, il futuro verso il presente. Dice Heidegger: «La temporalità è l'originario *fuori di sè* in sè e per sè. Noi chiamiamo i fenomeni caratterizzati come avvenire, passato e presente, le E. della temporalità» (*Sein und Zeit*, § 65). In séguito Heidegger ha visto nelle E. temporali le manifestazioni dell'Essere (*Was ist Metaphysik?*, 6ª ediz., 1951, pag. 14). Analogamente Sartre parla del «rapporto estatico interno» come della «sorgente della temporalità» (*L'être et le néant*, pag. 256) (v. TEMPO, 3).

**ESTENSIONALITÀ, TESI DELLA** (inglese *Thesis of Extensionality*; franc. *Thèse d'extensionalité*). Così è stata chiamata da Russell (*Principia Mathematica*, I², pag. XIV, 659 sgg.) e da Carnap (*Logische Syntax der Sprache*, 1937, § 67; traduzione ingl., pag. 245 sgg.) la tesi che «per ogni sistema non estensionale vi è un sistema estensionale nel quale il primo può esser tradotto». Poichè i più importanti enunciati intensionali sono quelli modali, la tesi in questione afferma la traducibilità degli enunciati modali in enunciati non modali. Per es., gli enunciati «A è possibile», «A = non — A è impossibile», «A o non A è necessario», «A è contingente» equivarrebbero rispettivamente ai seguenti enunciati: «'A' non è contraddittorio», «'A = non A' è contraddittorio», «'A o non A' è analitico», «'A' è sintetico» (*Logische Syntax der Sprache*, § 69; trad. ingl., pag. 250 sgg.). Lo stesso Carnap tuttavia presentava la tesi dell'E. come una semplice supposizione, per quanto plausibile, e la esprimeva paradossalmente, con un enunciato modale: «Un linguaggio universale della scienza *può essere* estensionale» (*Ibid.*, § 67; traduzione ingl., pag. 245). Anche in sèguito Carnap non si è pronunciato sulla validità della tesi (*Meaning and Necessity*, 1957, § 32).

**ESTENSIONE** (gr. διάστασις; lat. *Extensio*; ingl. *Extension*; franc. *Extension*; ted. *Ausdehnung*). Il carattere fondamentale dei corpi fisici, in quanto dotati delle tre dimensioni dello spazio. In base a tale carattere Aristotele definiva il corpo (*Phys.*, III, 5, 204 b 20). Cartesio non fece che esprimere questo stesso concetto quando vide nell'E. «la natura della sostanza materiale, come il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante» (*Princ. Phil.*, I, 53). Spinoza fece dell'E. uno degli attributi fondamentali di Dio cioè della Natura (*Et.*, II, 2). Ma già Ockham nel XIV secolo aveva messo in luce il carattere fondamentale dell'E. come attributo dei corpi. «È impossibile, egli scriveva, che la materia sia senza E.: non c'è materia che non abbia parte distante da parte, onde sebbene le parti della materia possano unirsi tra loro come, per es., quelle dell'acqua o dell'aria, tuttavia mai possono esistere nel medesimo luogo. Ora la distanza reciproca delle parti della materia è l'E.» (*Summulae Physicorum*, I, 19). Appunto come caratteristica del corpo, l'E. è, secondo Hobbes, lo *spazio reale* cioè la *grandezza* stessa del corpo, distinta dallo spazio imaginario che è lo spazio puro e semplice o spazio vuoto (*De corp.*, 8, 4). Le notazioni di Leibniz non sono molto diverse. L'E. è insieme con l'*antitipia* (v.), uno dei caratteri fondamentali della materia. Essa è la continuità nello spazio per cui le sue modificazioni costituiscono la varietà delle grandezze e delle figure (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 463). Locke identificava, come già Cartesio, l'E. con lo spazio (*Saggio*, II, 13, 3).

Con Berkeley l'E. comincia ad essere ridotta a un fenomeno soggettivo. L'E. è dichiarata da Berkeley un'*idea*, la quale esiste in quanto è percepita (*Principles of Knowledge*, I, § 9): un'affermazione che Hume ribadì dicendo che l'E. non è altro che una copia di qualche impressione (*Treatise*, I, 2, 3). Questa soggettivazione dell'E., che l'empirismo settecentesco fa dal punto di vista della intuizione sensibile, è operata dall'idealismo romantico dal punto di vista della ragione speculativa. Schelling pretende di dimostrare *a priori* perchè «la materia debba necessariamente considerarsi come estesa secondo tre dimensioni»: ed effettua questa sedicente

dimostrazione deducendo le tre dimensioni dello spazio dal modo di operare della forza di attrazione e di repulsione (*System des transzendentale Idealismus*, 1800, III, 2, Deduzione della materia, Cor.). In modo analogo Maine de Biran riteneva di poter dedurre « necessariamente » l'idea di E. dall'idea dello sforzo e della resistenza che esso implica, nel senso che l'E. sarebbe una « continuità di resistenza » (*Fond. de la Psychologie*, *Œuvres*, ed. Naville, II, pag. 272). E un tentativo simile è quello di Bergson, che cerca di intendere l'E. come il movimento opposto a quello della vita cioè come il movimento per il quale l'io, abbandonandosi alla fantasticheria, si sparpaglia in una molteplicità di sensazioni esterne l'una all'altra. L'E. sarebbe la *distensione* dello sforzo dell'io (*Év. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 220). Concetti simili a quelli esposti da Schelling, Maine de Biran e Bergson sono assai comuni nella filosofia della seconda metà dell'800 e dei primi decenni del nostro secolo. Ma questo tipo di speculazione ha perduto ogni interesse filosofico o scientifico negli ultimi decenni, per i mutamenti che sono sopravvenuti, ad opera della fisica relativistica, nella nozione di *corpo* (v.). La nozione di corpo come particolare intensità di un campo di energia non ha più bisogno di essere definita in termini di E.; o, se si preferisce, l'E. può essere intesa soltanto come la possibilità della misura dell'intensità di energia in un dato campo.

**ESTENSIONE ED INTENSIONE.** Vedi INTENSIONE ED ESTENSIONE.

**ESTENSIVO ED INTENSIVO** (ingl. *Extensive and Intensive*; franc. *Extensif et intensif*; tedesco *Extensiv und intensiv*). La distinzione fra grandezza E. e grandezza intensiva è stata fatta da Kant. Secondo Kant è E. « quella quantità nella quale la rappresentazione delle parti rende possibile la rappresentazione del tutto (e perciò necessariamente la precede) »; per es., le parti dello spazio o del tempo sono quantità E. in questo senso perchè le quantità spaziali o temporali sono sempre intuite come aggregati o molteplicità di parti precedentemente date. La quantità intensiva invece è quella « che è appresa soltanto come unità e in cui la molteplicità può essere rappresentata solo per approssimazione alla negazione = 0 ». Cioè la quantità intensiva è quella che ha sempre gradi; per es., il rosso ha un grado che per quanto piccolo non è mai minimo e così il calore, la pesantezza, ecc. Queste sono le qualità continue o, come Kant dice con termine newtoniano, fluenti (*Critica R. Pura*, II, 2, sez. 3, Assiomi dell'intuizione).

**ESTERIORITÀ, INTERIORITÀ** (inglese *Exteriority*, *Interiority*; franc. *Extériorité*, *Intériorité*; ted. *Aeusserlichkeit*, *Innerlichkeit*). Il tema filosofico del contrasto tra interiorità ed E. nasce contemporaneamente con la nozione di *coscienza* (v.) ed esprime il contrasto tra ciò che è estraneo alla coscienza e ciò che le è proprio. La predicazione popolare stoica ha per la prima volta sfruttato ampiamente questo tema: il quale ricorre continuamente nelle pagine di Epitteto, Marco Aurelio e Seneca. Dice Epitteto: « Stato e contrassegno dell'uomo comune si è nè benificio nè danno aspettarsi mai da se stesso, ma sì dalle cose di fuori. Stato e contrassegno del filosofo, ogni qualsivoglia utilità o nocumento sperare o temere da sè medesimo » (*Manuale*, 48). E Marco Aurelio: « Le cose per se stesse non arrivano a toccar l'anima, nè vi hanno alcun accesso, nè possono mutarla o rimuoverla. È invece l'anima che da sè sola si muta e si muove; e quali sono i giudizi che essa stima degna di sè fare intorno alle cose esterne, tali essa fa che siano per lei le dette cose » (*Ricordi*, V, 19). Seneca contrappone « la gioia che nasce dall'interno » a quella che deriva dalle cose esterne (*Ep.*, 23). Neoplatonismo e Cristianesimo operarono l'identificazione dell'interiorità con la sfera della coscienza e dell'E. con la sfera del mondo cui appartengono le cose naturali e gli altri esseri. Il tema del contrasto tra interiorità ed E. divenne così il tema classico di ogni filosofia che facesse appello alla coscienza come a una sfera di realtà privilegiata sia per la sua certezza sia per il suo valore. Il linguaggio comune ha accolto i significati filosofici delle due parole che significano in esso proprio la contrapposizione da ciò che è coscienza e ciò che non lo è. La metafisica dello *spiritualismo* (v.) e il metodo dell'*introspezione* (v.) utilizzano ugualmente questo tema tradizionale. Sarebbe molto facile mostrare il carattere puramente metaforico, e perciò l'assenza di significato preciso, delle espressioni in cui ricorrono i termini in questione o i corrispondenti aggettivi. « Realtà interna » e « realtà esterna », « mondo interno » e « mondo esterno », « oggetti interni » e « oggetti esterni » sono espressioni, che propriamente parlando, non hanno senso sia perchè non vien fatto riferimento all'àmbito chiuso rispetto al quale un « esterno » e un « interno » si può determinare, sia perchè tale àmbito chiuso, quando viene determinato, non è spaziale perchè è la coscienza stessa. Hegel ha fatto un uso abbondante di questi termini che, attraverso la sua opera appunto, sono penetrati nella terminologia filosofica. Egli identificava l'interno con la « ragion d'essere » e l'esterno con la sua manifestazione (*Enc.*, § 138-39). Ma aveva il buon senso di aggiungere: « L'uomo, com'è esteriormente cioè nelle sue azioni (di certo non nella sua E. soltanto corporea) è interno; e quand'egli è solo interno — cioè virtuoso, morale, solo in intenzioni, disposi-

zioni, ecc. — e il suo esterno non è con ciò identico, allora l'uno è così vuoto come l'altro» (*Ibid.*, § 140).

**ESTETICA** (ingl. *Aesthetics*; franc. *Esthétique*; ted. *Aesthetik*). Con questo termine si designa la scienza (filosofica) dell'arte e del bello. Il nome è stato introdotto da Baumgarten verso il 1750 in un libro (*Aesthetica*) nel quale si sosteneva la tesi che oggetto dell'arte sono le rappresentazioni *confuse* ma *chiare*, cioè sensibili ma «perfette», mentre oggetto della conoscenza razionale sono le rappresentazioni *distinte* (i concetti). Il nome significa propriamente «dottrina della conoscenza sensibile»; e Kant, che pure parla (nella *Critica del giudizio*) di un giudizio estetico che è per l'appunto il giudizio sull'arte e sul bello, chiama «E. trascendentale» (nella *Critica della Ragion Pura*) la dottrina delle forme *a priori* della conoscenza sensibile. Già per Kant il nome E., riferito all'arte e al bello, ha tuttavia cessato di aver riferimento alla dottrina di Baumgarten; ed oggi il nome designa qualsiasi analisi, indagine, speculazione che abbia per oggetto l'arte ed il bello, a prescindere da ogni dottrina o indirizzo specifico.

Si è detto «l'arte e il bello» perchè le indagini dirette all'uno e all'altro di questi due oggetti coincidono o almeno sono strettamente intrecciate nella filosofia moderna e contemporanea. Non così accadeva invece nella filosofia antica, dove le nozioni di arte e di bello erano ritenute diverse e reciprocamente indipendenti. La dottrina dell'arte era chiamata dagli antichi, col nome del suo stesso oggetto, *poetica* cioè arte produttiva, e produttiva di imagini (PLAT., *Sof.*, 265 a; ARIST., *Ret.*, I, 11, 1371 b 7); mentre il bello (in quanto non incluso nel novero degli oggetti producibili) cadeva fuori della poetica e veniva considerato a parte (v. BELLO). Così per Platone il bello è la manifestazione evidente delle Idee (cioè dei valori) ed è perciò la più facile e ovvia via d'accesso a tali valori (*Fedr.*, 250 e); mentre l'arte è imitazione delle cose sensibili o degli eventi che si svolgono nel mondo sensibile e costituisce piuttosto un rifiuto di muovere al di là dell'apparenza sensibile verso la realtà e i valori (*Rep.*, X, 598 c). Aristotele, a sua volta ritiene che il bello consiste nell'ordine, nella simmetria e in una grandezza che si presti ad essere facilmente abbracciata dalla vista nel suo complesso (*Poet.*, 7, 1450 b 35 sgg.; *Met.*, XIII, 3, 1078 b 1); mentre riprende e fa sua la teoria dell'arte come imitazione, pur sottraendola, con la nozione della *catarsi*, a quella specie di confinamento alla sfera sensibile cui Platone l'aveva condannata (v. oltre).

A partire dal '700 le due nozioni dell'arte e del bello appaiono connesse come oggetti di un'unica investigazione; e la connessione fu operata mediante il concetto del *gusto* inteso come facoltà di discernere il bello, sia dentro che fuori dell'arte. La ricerca di Hume sulla *Regola del gusto* (1741) suppone già questa identificazione come la suppone quella di BURKE, *Sull'origine delle idee del sublime e del bello* (1756; cfr. V, 1), e il saggio di G. SPALLETTI, *Sopra la bellezza* (1765; cfr. § 19-20). Ma fu soprattutto Kant a stabilire l'identità dell'artistico e del bello affermando che «la natura è bella quando ha l'apparenza dell'arte»; e che «l'arte non può essere detta bella se non quando noi, pur essendo coscienti che è arte, la consideriamo come natura» (*Crit. del Giud.*, § 45). Finalmente Schelling invertiva il rapporto tradizionale tra arte e natura, facendo dell'arte la regola della natura invece che della natura la regola dell'arte. L'arte è difatti per Schelling la necessaria e perfetta realizzazione di quella bellezza che la natura attinge solo in modo parziale e casuale (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, VI, § 2; cfr. lo scritto «Le arti figurative e la natura», 1807, in *Werke*, VII, pag. 289 e seguenti).

Tuttavia un tentativo di separare la scienza dell'arte dalla dottrina del bello è stato fatto piú recentemente in Germania, allo scopo di istituire su basi positive una «scienza generale dell'arte» (E. UTITZ, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, 2 voll., Stuttgart, 1914 e 1920; M. DESSOIR, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Stuttgart, 1923). Tale scienza avrebbe dovuto avere come oggetto l'arte nei suoi aspetti tecnici, psicologici, morali e sociali, lasciando invece all'E. la considerazione, per essa tradizionale, del bello: considerazione peraltro ritenuta insufficiente a dar conto di tutti i fenomeni artistici, in quanto l'arte dei primitivi, per es., e buona parte dell'arte moderna sembrano sfuggire alla categoria del bello. Queste considerazioni tuttavia non sono apparse decisive. La nozione di «bello» è abbastanza estesa nell'uso comune e anche in quello colto (proprio dei critici d'arte e dei filosofi) per qualificare qualsiasi opera d'arte riuscita, anche se rappresenta cose o persone che, per se stesse, non potrebbero dirsi «belle» in base ai canoni correnti. Non si è ravvisato pertanto l'opportunità di una separazione tra l'E. come scienza filosofica del bello e la scienza dell'arte come tale (cfr. B. C. HEYL, *New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, 1943, pag. 20 sgg.). D'altronde, problemi di ordine psicologico, sociale, morale, ecc., sono sempre più largamente dibattuti nel dominio stesso dell'E. e non pare che esigano una sede a parte per la loro trattazione. La proposta in questione perciò è servita soltanto a sottolineare l'esigenza che l'E. includa sempre più ampiamente tali problemi nella sua considerazione. Più fortuna ha avuto la proposta di Paul Valéry

di distinguere dall'E. una *poetica* che dovrebbe consistere, secondo le sue parole, « nell'analisi comparata del meccanismo dell'atto dello scrittore e delle altre condizioni meno definite che quest'atto sembra esigere » (*Variété*, 1944, V, pag. 292). Col nome di poetica si indica oggi spesso l'insieme delle riflessioni che un artista fa sulla propria attività o sull'arte in generale; e se con l'uso di questa parola non s'intende alludere a una forma di E. minore, depotenziata o provvisoria, l'uso stesso non suscita obiezioni.

La storia dell'E. presenta una grande varietà di definizioni dell'arte e del bello. Sebbene ognuna di queste definizioni abbia di regola la pretesa di esprimere in modo assoluto l'essenza dell'arte, si va facendo oggi strada l'idea che la maggior parte di esse esprimano tale essenza solo dal punto di vista di un particolare problema o gruppo di problemi. È, per es., abbastanza chiaro che la definizione dell'arte come imitazione è la soluzione di un problema totalmente diverso da quello di cui la definizione dell'arte come piacere si presenta come soluzione: difatti, la prima concerne il rapporto tra l'arte e la natura, la seconda il rapporto tra l'arte e l'uomo. Le teorie E. non possono perciò essere presentate se non in riferimento ai problemi fondamentali di cui sono (o pretendono essere) la soluzione; e occorre preliminarmente prospettare quali sono tali problemi per poter accennare, a proposito di ciascuno di essi, alle soluzioni più importanti che sono state o sono attualmente proposte. Ora i problemi fondamentali intorno ai quali si possono raggruppare tutti quelli che si dibattono nel dominio dell'E. e che pertanto consentono di orientarsi nella varietà degli indirizzi di questa scienza sono tre e precisamente: 1° il rapporto tra l'arte e la natura; 2° il rapporto tra l'arte e l'uomo; 3° il còmpito dell'arte.

1° Molte definizioni dell'arte sono determinazioni del rapporto tra l'arte e la natura (o in generale la realtà). Poichè si può intendere l'arte come dipendente dalla natura, o indipendente da essa o condizionata da essa, si possono distinguere tre diverse concezioni dell'arte sotto questo profilo e cioè: *a*) l'arte come *imitazione*; *b*) l'arte come *creazione*; *c*) l'arte come *costruzione*.

*a*) La più antica definizione dell'arte nella filosofia occidentale, quella di imitazione, è intesa a subordinare l'arte alla natura o alla realtà in generale. Platone insiste sulla passività dell'imitazione artistica: il pittore non fa che riprodurre l'apparenza dell'oggetto costruito dall'artigiano (*Rep.*, 598 b); il poeta non fa che copiare l'apparenza degli uomini e delle loro attività senza intendersi veramente delle cose che imita e senza la capacità di effettuarle (*Ibid.*, 599 b). Per Aristotele, il valore dell'arte deriva dal valore dell'oggetto imitato: per es., devono essere propri dell'oggetto che la tragedia imita, cioè del mito, i caratteri che garantiscono alla tragedia la sua riuscita. « Come i corpi degli esseri viventi devono, per essere belli, avere una grandezza che possa facilmente nel suo insieme essere abbracciata dallo sguardo, così il mito deve avere un'estensione che possa facilmente essere abbracciato nel suo insieme dalla mente » (*Poet.*, VII, 1451 a 2). All'artista appartiene tutt'al più, da questo punto di vista, il merito dell'opportuna scelta dell'oggetto imitato; ma, scelto l'oggetto, egli altro non può che riprodurlo nelle sue caratteristiche proprie. Non fa differenza che l'oggetto imitato sia una cosa naturale o un'entità trascendente o intelligibile: la passività dell'imitazione rimane. Così Seneca dice che quando l'artista tiene rivolto lo sguardo a un esemplare da lui stesso concepito, quest'esemplare è in realtà contenuto nella mente divina (*Ep.*, 65): cioè non è creato. Allo stesso modo Plotino osserva: « Se qualcuno disprezza le arti perchè non fanno che imitare le cose naturali, bisogna dire in primo luogo che le stesse cose naturali imitano altre cose e in secondo luogo bisogna sapere che le arti non imitano direttamente gli oggetti visibili ma si rivolgono alle regioni dalle quali essi dipendono e così sono in grado di far molte cose per conto loro e di aggiungere ciò che manca alle cose naturali » (*Enn.*, V, 8, 2). Così, secondo Plotino ciò che l'arte aggiunge alla natura è da essa attinto alla realtà superiore (intelligibile) cui tiene rivolto lo sguardo. La teoria dell'imitazione si trova ancora oggi difesa e seguita dai sostenitori del *realismo* dell'arte, soprattutto nei paesi comunisti o tra coloro che si ispirano all'ideologia comunista. Ma spesso l'interpretazione che si dà dell'imitazione le toglie proprio quel carattere di passività che la caratterizzava nella sua formulazione classica. Così Lukacs, che definisce l'arte come « rispecchiamento della realtà », intende poi questa realtà come il risultato del rapporto reciproco tra la natura e l'uomo: rapporto che è mediato dal lavoro e dalla società in ogni suo momento storico. Perciò vede nell'arte « il modo di espressione più adeguato e più alto dell'autocoscienza dell'umanità » (*Ästhetik I*, 1963, cap. VII, § III; trad. it. pag. 575). È, da questo punto, di vista l'imitazione non si distingue dalla creazione.

*b*) Il concetto dell'arte come *creazione* è proprio del Romanticismo e fu fatto valere in tutta la sua forza da Schelling. « In che cosa il prodotto E., egli diceva, si distingua dal comune prodotto artigiano è facile giudicare perchè ogni *creazione* E. è nel suo principio assolutamente *libera*, in quanto l'artista può essere spinto ad essa

solo da una contraddizione che si trovi nella parte più alta della sua natura, mentre ogni altra creazione è occasionata da una contraddizione che è esterna a chi crea e ha perciò il suo scopo fuori di sè » (*System*, cit., VI, § 2). Per Schelling l'arte è la stessa attività creatrice dell'Assoluto perchè il mondo è un « poema » (*Ibid.*, VI, § 3) e l'arte umana è una continuazione, specialmente attraverso il genio, dell'attività creatrice di Dio. Questo concetto veniva ripreso da Fichte negli scritti del secondo periodo e cioè nei *Caratteri del tempo presente* (1806), nell'*Essenza del dotto* (1805) e nella *Destinazione del dotto* (1811) (cfr. PAREYSON, *L'E. dell'idealismo tedesco*, 1950, pag. 388 sgg.). Come si vede, la tesi romantica dell'arte come creazione si compone di due tesi diverse: I, l'arte è originalità assoluta e i suoi prodotti non si lasciano ricondurre alla realtà naturale; II, come originalità assoluta, l'arte è parte (o continuazione o manifestazione) dell'attività creativa di Dio. Sono queste le tesi fondamentali che Hegel illustrò nelle sue *Lezioni di Estetica*. « Si potrebbe imaginare, egli disse, che l'artista debba raccogliere nel mondo esterno le forme migliori e riunirle o debba fare una scelta delle fisionomie, delle situazioni, ecc., per trovare le forme più adatte al suo contenuto. Ma quando egli abbia così raccolto e trascelto, non ha ancora fatto nulla: giacchè l'artista dev'essere *creatore* e nella sua propria fantasia, con la conoscenza delle forme vere e con un senso profondo e una viva sensibilità, deve spontaneamente e di un sol getto formare ed esprimere il significato che lo ispira » (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 240). Dall'altro lato, proprio per questo suo carattere di creazione, l'arte appartiene alla sfera dello Spirito assoluto ed è, con la religione e la filosofia, una delle manifestazioni o realizzazioni di esso nel mondo. « L'arte, dice Hegel, in quanto si occupa del vero come dell'assoluto oggetto della coscienza appartiene alla sfera assoluta dello spirito e si colloca perciò, in base al suo contenuto. sullo stesso piano della religione e della filosofia, Giacchè anche la filosofia non ha altro oggetto che Dio ed è così essenzialmente una teologia razionale e un perpetuo culto divino al servizio della verità » (*Ibid.*, I, pag. 147-48). Croce non fece, su questo punto, che ripetere, quasi alla lettera, la dottrina di Hegel. « Come posizione e risoluzione di problemi (fantastici o estetici) l'arte non riproduce alcunchè di esistente, ma produce sempre alcunchè di nuovo, forma una nuova situazione spirituale, e perciò non è imitazione ma creazione. Del pari creazione è il pensiero il quale anch'esso non consiste in altro che in posizione e risoluzione di problemi (logici o filosofici o speculativi che si dicano); e non mai in riproduzione di oggetti o di idee » (*Nuovi Saggi di E.*, 1920, pag. 156). Nello stesso senso Gentile ha scritto: « È difficile rinunziare a vedere nell'artista un libero spirito creatore. Ci saranno pure difficoltà, pel pensiero comune, a rendersi chiaro conto di questa creatività dell'uomo; ma, ancorchè oscura, quest'idea dell'artista che crea un mondo suo, è fitta profondamente in ogni uomo che si accosta all'opera d'arte » (*Fil. dell'arte*, 1931, II, § 4). Nell'àmbito della concezione romantica dell'arte, il principio che l'arte è creazione appare come una verità evidente.

Il corollario principale di questa concezione è la scarsa importanza attribuita ai mezzi tecnici della espressione e l'insistenza sulla natura « spirituale » cioè coscienziale dell'arte. Diceva a questo proposito Hegel: « L'opera d'arte raggiunge solo alla superficie l'apparenza della vita giacchè nel suo fondo essa è pietra, legno, tela, o, nel caso della poesia, lettere e parole. Ma questo aspetto della esistenza esterna non è quello che costituisce l'opera d'arte; l'opera d'arte si origina dallo spirito, appartiene al dominio dello spirito, ha ricevuto il battesimo dello spirito ed esprime soltanto ciò che si è formato sotto l'ispirazione dello spirito » (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 55). Croce a sua volta ha confinato nel dominio della « pratica » e considerato come semplice espediente di comunicazione la tecnica espressiva dell'arte: « L'artista, che abbiamo lasciato vibrante di immagini espresse che prorompono per infiniti canali da tutto l'esser suo, è uomo intero e perciò anche uomo pratico; e, come tale, avvisa ai mezzi di non lasciar disperdere il risultato del suo lavorio spirituale e di rendere possibile e agevole, per sè e per gli altri, la riproduzione delle sue imagini; onde promuove atti pratici, che servono a quell'opera di riproduzione. Questi atti pratici sono guidati, come ogni atto pratico, da conoscenze e perciò si dicono *tecnici*; e, come pratici, distinguendosi dalla intuizione che è teorica, paiono esterni a questa e perciò si dicono *fisici*; e tanto più facilmente prendono questo nome, in quanto vengono dall'intelletto fissati ed astratti » (*Breviario di E.*, in *Nuovi Saggi di E.*, II, pag. 39-40). E Gentile ribadiva: « Posto che l'elemento estetico consista nella soggettività sentimentale che informa di sè un pensiero, la rappresentazione in cui questo pensiero si sviluppa e attua, riguarda unicamente i mezzi tecnici dell'espressione. Alfieri è lo stesso poeta nei sonetti e nelle tragedie, ecc. » (*Fil. dell'arte*, VII, § 8).

*c*) Il concetto dell'arte come costruzione si ha quando non si considera l'attività E. nè come pura ricettività nè come pura creatività ma come un incontro tra la natura e l'uomo o come un prodotto complesso in cui l'opera dell'uomo si

aggiunge, senza distruggerla, a quella della natura. Questo fu propriamente il concetto che dell'arte ebbe Kant: che concepì l'attività E. come una forma del *giudizio riflettente*: cioè della facoltà che fa scorgere la subordinazione delle leggi naturali alla libertà umana o il finalismo della natura rispetto all'uomo. Il finalismo della natura non è secondo Kant nè « un concetto della natura » nè « un concetto della libertà »: cioè non appartiene propriamente nè soltanto alla natura nè soltanto all'uomo, ma all'incontro tra la natura e l'uomo dovuto al fatto che l'uomo deve realizzare proprio nella natura i suoi fini e perciò prova un sentimento di piacere (cioè di liberazione da un bisogno) quando questa realizzazione gli appare possibile: quando cioè la natura gli si dimostra adatta a servire i fini umani (*Crit. del Giud.*, Intr., V). Nello stesso concetto dell'attività E., Kant includeva così quello di un incontro tra il meccanismo naturale e la libertà umana: incontro per il quale l'arte non prescinde dalla natura ma la subordina a sè e l'uomo gode di questa subordinazione come di un bisogno appagato. Il concetto col quale Kant più frequentemente espresse il carattere costruttivo (nè imitativo nè creativo) dell'arte fu quello di *giuoco*. Come attività liberale o non mercenaria, l'arte è « un semplice giuoco cioè un'occupazione di per se stessa piacevole che non abbisogna di altro scopo » (*Ibid.*, § 43). E la nozione di giuoco fu poi adoperata per definire alcune singole arti, specialmente l'eloquenza, la poesia e la musica (*Ibid.*, § 51). Lo stesso significato ha il concetto di giuoco nella dottrina di Schiller. L'uomo, essendo insieme natura e ragione, è dominato da due tendenze contrastanti, la tendenza *materiale* e la tendenza *formale*: e queste tendenze sono conciliate dalla tendenza al giuoco, che mira a realizzare la *forma vivente* cioè la bellezza (*Über die aesthetische Erziehung des Menschen*, 1793-95, XV; trad. ital., pag. 71). La tendenza al giuoco armonizza la libertà umana con la necessità naturale. « Con libertà illimitata, dice Schiller, l'uomo può congiungere le cose che la natura separò e può separare quelle che la natura congiunse... Ma possiede tale diritto di sovranità solo nel mondo dell'apparenza, nell'irreale regno dell'imaginazione e solo finchè si astiene scrupolosamente, nel campo della teoria, dall'affermarne l'esistenza e, nella pratica, dal voler produrre da esso un'effettiva esistenza » (*Ibid.*, XXVI, pag. 134).

L'apparenza E. (o sfera del giuoco) è pertanto il dominio in cui l'uomo e la natura collaborano insieme, la natura limitando e condizionando la libertà umana e la libertà umana, dal canto suo, procedendo a comporre e unificare i dati naturali. Questo è proprio il concetto della costruzione che, non mancò di fare qualche apparizione nella stessa E. romantica del sec. XIX. Il più grosso (se non il più grande) monumento di questa E., l'*E. o Scienza del bello* (1846-57) di F. T. Vischer, pur assumendo come principio proprio del mondo dell'arte l'Idea hegeliana, cioè la Ragione autocosciente, considerava l'Idea stessa in lotta incessante con ostacoli e influenze che Vischer complessivamente chiamava il « regno del caso ». Tutta la vita dello spirito è secondo Vischer « la storia dell'annullamento e dell'assimilazione del caso » (*Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, § 41): ma soltanto nella bellezza, il caso non è distrutto ma assimilato e organizzato. Ciò equivaleva a vedere nell'arte un'opera, non di creazione, come Hegel l'aveva concepita, ma di costruzione condizionata.

Nell'E. contemporanea il concetto dell'arte come costruzione domina il campo. Esso è stato esplicitamente difeso da Valéry che, sul fondamento di esso, ha affermato l'eccellenza dell'architettura su tutte le altre arti. « Colui che costruisce o crea, ha scritto Valéry, impegnato com'è con il resto del mondo e con il movimento della natura che tendono perpetuamente a dissolvere, a corrompere o a rovesciare quel che egli fa, deve ravvisare un terzo principio che egli tenta di comunicare alle proprie opere e che esprime la resistenza che vuole sia da questi opposta al proprio destino di perituro. Crea insomma la solidità e la durata » (*Eupalinos*; trad. ital., pag. 142). Lo stesso concetto si trova variamente ripetuto nelle considerazioni estetiche di molti poeti contemporanei (v. POESIA) e Dewey lo esprime nella forma più propria di collaborazione o contrasto tra il fare e il subire: « L'arte nella sua forma accomuna in una stessa relazione il fare e il subire, l'energia che esce ed entra, che fa sì che un'esperienza sia esperienza. Il prodotto è un'opera d'arte E. a causa dell'eliminazione di tutto ciò che non contribuisce alla mutua organizzazione dei fattori sia dell'azione che della ricezione reciproca e a causa della selezione propria di quegli aspetti e tratti che contribuiscono alla loro interpretazione » (*Art as Experience*, 1934, cap. III; trad. ital., pagina 60). L. Pareyson nello studiare la *formazione* dell'opera d'arte e nel darne la teoria ha delineato i caratteri della costruzione artistica. « Fare inventando insieme il modo di fare; considerare la riuscita come criterio a se stessa; produrre l'opera inventandone la regola individuale; far coincidere l'invenzione con la produzione; l'ideazione con la realizzazione, il concepimento con l'esecuzione; operare in modo che l'opera d'arte sia insieme la legge e il risultato della propria formazione: ecco tante espressioni equivalenti a designare il processo formativo dell'arte e a indicare la coincidenza di tentativo e organizzazione nel procedimento arti-

stico» (*E.*, 1954, pag. 126). Il teorema fondamentale di questa concezione dell'arte è l'identità della produzione artistica con la sua tecnica: al modo in cui la distinzione radicale tra tecnica e produzione è il teorema caratteristico della concezione dell'arte come creazione. La cosiddetta arte *astratta* che più delle altre insiste sull'identità di tecnica e produzione è, nel suo complesso, una manifestazione di questo modo d'intendere l'arte.

2° Il secondo problema fondamentale dell'E. è quello del rapporto tra l'arte e l'uomo cioè della situazione o posizione dell'arte nel sistema delle facoltà o delle categorie spirituali. Si possono distinguere a questo proposito tre concezioni fondamentali: *A*) quella che considera l'arte come conoscenza; *B*) quella che la considera come attività pratica; *C*) quella che la considera come sensibilità.

*A*) Che l'arte appartenga alla sfera della conoscenza sembra suggerito dalla dottrina aristotelica per quanto (come si vedrà) Aristotele abbia esplicitamente attribuito l'arte alla sfera dell'attività pratica. Ma egli osserva che l'arte ha origine da quella tendenza all'imitazione che è un aspetto del desiderio di conoscere (*Poet.*, IV, 1448 b 5); e a proposito della poesia, in un luogo famoso, afferma che essa è più filosofica della storia (*Ibid.*, 9, 1451 b 5): il che sembra voler dire che essa ha maggior valore teoretico della storia in quanto è più vicina alla prima scienza teoretica. Ma fu soprattutto il Romanticismo a insistere sul valore conoscitivo dell'arte, scorgendo in essa addirittura con Schelling, «l'organo generale della filosofia» in quanto l'arte fa cogliere quell'«Identità della attività cosciente e dell'inconscia», che è Dio stesso o l'Assoluto (*System*, cit., VI, 1). Hegel faceva arretrare l'arte di un passo, ponendola al di sotto della filosofia e della religione; ma ne riconfermava il valore teoretico attribuendola alla sfera di quello «Spirito assoluto» che è la più alta conoscenza (o «autocoscienza») che l'Assoluto può attingere di sè (*Enc.*, § 556). L'E. di Croce e tutte quelle che su di essa si modellano seguono questa attribuzione. Fin dalla prima formulazione della sua dottrina, Croce insistette sulla definizione dell'arte come primo grado del conoscere cioè «conoscenza intuitiva o del particolare» (*E.*, 1902, cap. I). E ha sempre insistito sulla tesi che l'arte è «una teoresi, un conoscere», che riannoda il particolare all'universale e perciò ha sempre un'impronta di universalità e totalità (*La poesia*, 1936). Questa stessa tesi è anche il presupposto dell'E. di Gentile: nella quale la definizione dell'arte come sentimento significa soltanto la riduzione dell'arte a pensiero «inattuale» cioè che non ancora si è realizzato in un oggetto (*La filosofia dell'arte*, 1931, cap. IV). La stessa dottrina bergsoniana dell'arte, formulata a proposito della funzione del comico, riduce l'arte all'*intuizione* che è l'organo della conoscenza filosofica (*Le rire*, 1908, pag. 160). Infine quell'indirizzo di critica delle arti figurative che è stato chiamato della «visibilità pura» perchè vede nelle forme e nei gradi di quelle arti forme e gradi del *vedere* ha condiviso talora questa nozione dell'arte come conoscenza. Così ha detto, ad es., K. Fiedler: «Solo verità e conoscenza appaiono l'unica occupazione degna dell'uomo e se si vuole assegnare all'arte un posto fra le più alte tendenze dello spirito occorre indicarle come fine solo lo slancio alla verità, la spinta al conoscere» (*Aphorismen*, in *Schriften über Kunst*, 1914, II, 8, pag. 147 sgg.).

*B*) L'attribuzione dell'arte alla sfera dell'attività pratica è la tesi esplicita di Aristotele. Data la grande divisione tra scienze *teoretiche* o conoscitive, che hanno per oggetto il necessario, e scienze *pratiche* che hanno per oggetto il possibile, l'arte appartiene, secondo Aristotele, al dominio pratico e costituisce l'oggetto della *poetica* cioè della scienza della produzione, mentre l'altra suddivisione della pratica è la scienza dell'azione (*Et. Nic.*, VI, 4, 1140 a 1). Nonostante la potente suggestione di Aristotele (o forse perchè tale suggestione è stata annullata dall'altra di cui si è detto), la concezione dell'arte come attività pratica è ritornata solo raramente nella storia dell'estetica. Può essere compresa in questa rubrica la concezione dell'arte come giuoco. Questa fu esposta per la prima volta da H. Spencer che considerò l'arte come un giuoco che si è svincolato dal suo scopo di addestramento biologico ed è diventato fine a se stesso (*Principles of Psychology*, 1855, § 535-36). Con alcune varianti la teoria fu ripresa da K. Groos che riportò l'arte alla «esperienza sensoria del giuoco» (*Spiele des Menschen*, 1889). Ma è stato soprattutto Nietzsche a insistere sul carattere pratico dell'arte, vedendo in essa una manifestazione della volontà di potenza. L'arte è condizionata secondo Nietzsche, da un sentimento di forza e di pienezza, quale si verifica nell'ebrezza. La bellezza è l'espressione di una volontà vittoriosa, di una coordinazione più intensa, di un'armonia di tutti i voleri violenti, di un equilibrio perpendicolare infallibile. «L'arte, dice Nietzsche, corrisponde agli stati di vigore animale. È da una parte l'eccesso di una costituzione florida che trabocca nel mondo delle imagini e dei desideri; dall'altra, l'eccitamento delle funzioni animali, mediante le imagini e i desideri di una vita intensificata; è una esaltazione del sentimento della vita e uno stimolante della vita» (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 361). Essenziale all'arte è la perfezione dell'essere, l'avviamento dell'essere alla pienezza; l'arte è essenzialmente l'affermazione, la divinizzazione dell'esistenza. Lo stesso stato *apollineo* (v.)

non è che la risultanza estrema dell'ebrezza *dionisiaca*: è il riposo di certe sensazioni estreme di ebrezza.

*C*) L'attribuzione dell'arte alla sfera della sensibilità è una tesi platonica, che ricompare nel 700 con segno di valore mutato. Platone aveva confinata l'arte nella sfera dell'apparenza sensibile e l'aveva caratterizzata con il rifiuto ad uscire da questa sfera mediante l'uso del calcolo e della misura (*Resp.*, X, 602 c-d). Ma nel 700 la nozione dell'arte come sensibilità non è più diminuzione o condanna: l'arte appare come la *perfezione* della sensibilità stessa. La nascita e l'elaborazione del concetto di *gusto* (v.), parallela alla nascita e alla elaborazione della categoria del *sentimento* (v.) condiziona il nuovo apprezzamento della sfera sensibile, che è proprio della filosofia del 700, e la assegnazione, a tale sfera, del mondo dell'arte. Baumgarten riteneva che «il fine dell'E. è la perfezione della conoscenza sensibile in quanto tale» e che questa perfezione è la bellezza (*Aesthetica*, 1750-58, § 14). È ben vero che egli considerava le rappresentazioni E. come rappresentazioni *chiare* ma *confuse* e così poneva una differenza solo di grado tra esse e le rappresentazioni razionali (che sono *chiare* e *distinte*): il che, come Kant ebbe spesso ad osservare, non è una distinzione sufficiente tra sensibilità e intelligenza (*Crit. R. Pura*, § 8; cfr. *Crit. del Giud.*, Intr., § III). Ma è pur vero che, sia pure con concetti imperfetti, Baumgarten aveva di mira proprio la rivendicazione dell'autonomia della sfera sensibile. Alla stessa sfera riduceva Vico la poesia, in polemica con quanto «dell'origine della poesia si è detto prima da Platone, poi da Aristotele, infin a' nostri Patrizi, Scaligeri, Castelvetri» (*Sc. Nuova*, 1744, II, Della metafisica poetica). La tesi di questi autori era, secondo Vico, che la poesia fosse «sapienza riposta» cioè «metafisica ragionata ed astratta»; mentre la tesi di Vico è che la poesia fu metafisica «sentita ed immaginata» quale poteva essere propria di uomini «ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie» (*Ibid.*, 1744, II, Della metafisica poetica). Ora, secondo Vico metafisica (cioè conoscenza) e poesia sono tra loro totalmente opposte: quella purga la mente dei pregiudizi della fanciullezza, questa tutta ve l'immerge e rovescia dentro; quella resiste al giudizio dei sensi, questa ne fa principale sua regola; quella infievolisce la fantasia, questa la richiede robusta; infine quella non dà che pensieri astratti e scevri d'ogni passione; questa invece non dà che pensieri concreti e corpulenti, che muovono con straordinaria violenza gli animi umani (*Sc. Nuova Prima*, 1725, III, 26, in *Opere*, ed. Ferrari, IV, pag. 227). La fantasia, che è l'organo della poesia, è definita da Vico come la facoltà che «altera e contraffà» le cose (*Sc. Nuova*, 1744, III, Dell'inarrivabile facultà poetica d'Omero); e in generale la fantasia è tanto più robusta quanto è più debole il raziocinio (*Ibid.*, I, Elementi, 36). Kant infine segnava l'atto ufficiale di nascita della «facoltà del sentimento» e a tale facoltà attribuiva il giudizio E. cercando di determinarne conseguentemente i caratteri (*Crit. del Giud.*, Intr., § III). E a tale facoltà l'arte è stata più comunemente assegnata nell'E. contemporanea. Secondo Santayana «la bellezza è un piacere considerato come la qualità di una cosa» ed è perciò sempre «un'emozione, un'affezione della nostra natura volitiva e valutativa» (*The Sense of Beauty*, 1896, § 11). Per Dewey ugualmente l'arte è «una forma di sentimento» (*Art as Experience*, 1934, cap. IV).

3° Il terzo punto di vista dal quale possono essere considerate le teorie estetiche è quello del *cómpito* che attribuiscono all'arte. Tutte le teorie cadono in due gruppi fondamentali che rispettivamente considerano l'arte: α) come educazione; β) come espressione. Come educazione, l'arte è strumentale; come espressione, è finale.

α) La teoria dell'arte come educazione è di gran lunga la più antica e la più diffusa. Platone condannò l'arte imitativa perchè la ritenne non educativa ed anzi anti-educativa (*Rep.*, X, 605 a-c); ma accettò e difese quelle forme artistiche in cui vide utili strumenti d'educazione (*Ibid.*, III, 395 c). Aristotele affermava che «la musica non va praticata per un unico tipo di beneficio che da essa può derivare ma per usi molteplici, poichè può servire per l'educazione, per procurare la catarsi e in terzo luogo per il riposo, il sollevamento dell'anima e la sospensione delle fatiche» (*Polit.*, VIII, 7, 1341 b, 35). Ciò che egli dice per la musica vale, ovviamente, per tutte le arti; ed altrettanto ovviamente la *catarsi* (v.) e il divertimento sono anch'essi procedimenti educativi. Il concetto dell'arte come educazione è durato per tutto il Medioevo e non è stato sensibilmente mutato o innovato dalle discussioni estetiche del Rinascimento. La accentuazione del carattere *catartico* dell'arte non è che l'accentuazione della sua strumentalità educativa. Di questa non dubitava neppure Vico che insisteva sui «tre lavori che deve fare la poesia grande, cioè di ritruovare favole sublimi confacenti all'intendimento popolaresco, e che perturbi all'eccesso, per conseguire il fine, ch'ella si ha proposto, d'insegnar il volgo a virtuosamente operare com'essi [i poeti] l'insegnarono a sè medesimi» (*Sc. Nuova*, II, Della metafisica poetica). Questo è ancora il punto di vista tradizionale che fa dell'arte uno strumento di perfezionamento morale. Ma la stessa teoria dell'arte come conoscenza appartiene

all'àmbito di una concezione strumentale o educativa dell'arte. Hegel ha espresso la cosa con tutta la chiarezza desiderabile. Cercando di determinare lo *scopo* dell'arte nella introduzione delle sue *Lezioni di E.* egli elimina le teorie che lo scopo dell'arte sia l'imitazione o l'espressione (nel qual caso sarebbe vera la formula dell'*arte per l'arte*) o il perfezionamento morale, per insistere sul punto che scopo dell'arte è l'educazione alla verità attraverso la forma sensibile di cui l'arte riveste la verità stessa: e che il perfezionamento morale è una conseguenza inevitabile dell'educazione teoretica. « Bisogna ammettere, dice Hegel, che l'arte debba rivelare la verità nella forma della rappresentazione sensibile, che debba rappresentare la opposizione riconciliata [tra forma sensibile e contenuto di verità] e che pertanto abbia il suo scopo finale in se stessa, in questa rappresentazione e manifestazione » (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 89). Ma l'educazione alla verità non è meno educazione dell'educazione morale; e il còmpito dell'arte è secondo Hegel quello di produrre la morte dell'arte cioè il passaggio a quelle forme superiori di rivelazione della Verità assoluta che sono la religione e la filosofia (*Ibid.*, III, pag. 579 sgg.). Con qualche attenuazione o confusione questo punto di vista è stato ripetuto da Croce il quale riconosce che la conoscenza E. si conserva nella conoscenza filosofica come si conserva nell'arte l'esigenza morale o la coscienza del dovere (*Breviario di E.*, III). Alle teorie che vedono nell'arte uno strumento educativo ai fini della morale e della conoscenza si sono aggiunte ora quelle che vedono in essa uno strumento di educazione *politica*. Sono queste le dottrine che parlano dell'impegno (*engagement*) politico dell'arte e che esigono che l'artista assuma una precisa direttiva politica, che coordini la sua opera con le classi o i gruppi sociali più estesi e meno privilegiati (o con i partiti che li rappresentano o pretendono rappresentarli) e le aiuti nello sforzo di liberazione e perciò di conquista e di conservazione del potere politico. Questa tesi che è propria delle dottrine estetiche che si ispirano all'ideologia comunista non è, filosoficamente parlando, più scandalosa delle dottrine tradizionali, che pongono come còmpito dell'arte l'educazione morale o conoscitiva. Vero è che la politica ha esigenze più mutevoli e più arbitrarie della morale o della conoscenza: sicchè l'*engagement* politico rischia di limitare in modo assai più drastico dell'*engagement* morale o conoscitivo le direzioni in cui si possono compiere o sviluppare i tentativi artistici e perciò di bloccare in anticipo tentativi che potrebbero riuscire fecondi. Ma l'autonomia, cioè il carattere finale, non strumentale dell'arte, non è garantita neppure dalla dottrina che vede nell'arte un impegno conoscitivo o morale.

β) La teoria dell'espressione consiste nel vedere nell'arte una forma *finale* delle esperienze, delle attività o in generale degli atteggiamenti umani (v. ESPRESSIONE). Il proprio dell'atteggiamento espressivo è che esso prospetta come fine ciò che per altri atteggiamenti vale come mezzo. Per es., il *vedere*, che è un mezzo per orientarsi nel mondo e per servirsi delle cose, diventa un fine nell'arte sicchè il pittore non vuol altro che *vedere* e *far vedere*. Perciò anche si dice che l'espressione chiarifica e trasporta su un altro piano il mondo comune della vita: le emozioni, i bisogni e anche le idee o i concetti che dirigono l'esistenza umana. Ha detto Dewey: « L'emozione che fu elaborata in ultimo da Tennyson nella composizione *In Memoriam* non era identica col sentimento di dolore che si manifesta con il pianto e con un aspetto abbattuto: la prima è un atto di espressione, la seconda di sfogo. Tuttavia è evidente la continuità delle due nozioni, cioè il fatto che l'emozione E. è l'emozione originaria, trasformata attraverso il materiale oggettivo al quale è stato affidato il suo sviluppo e il suo compimento » (*Art as Experience*, 1934, cap. IV; trad. ital., pag. 94-95). Da questo punto di vista l'arte non è natura ma, come dice Dewey « natura trasformata dalla sua entrata in nuove relazioni » (*Ibid.*, 1934, cap. IV; trad. ital., pag. 94-95); o, come anche si potrebbe dire, *ritorno alla natura*. E non fa meraviglia che spesso, dal Rinascimento all'Impressionismo, il ritorno alla natura sia servito a rinnovare profondamente e con successo lo stile e il gusto dell'arte.

La concezione dell'arte come espressione è forse adombrata nelle affermazioni di coloro che insistono sul carattere teoretico o contemplativo dell'arte. Ma è malamente adombrata quando (come fa CROCE, *Breviario di E.*, III) nello stesso tempo si ironizza sulla formula dell'arte per l'arte che è la migliore definizione del carattere espressivo dell'arte. Su questa formula hanno insistito poeti ed artisti moderni, che si sono avvalsi di essa per difendere l'arte da ogni tentativo di asservimento o manipolazione a fini che esigerebbero la sua completa subordinazione e le toglierebbero ogni libertà di movimento. I testi relativi sono riportati nella voce POESIA. La formula che essi difendono dev'essere a tutt'oggi considerata come la migliore, cioè più efficace, difesa dell'attività E. e delle condizioni della sua fecondità. Infatti poichè questa attività, come ogni altra, procede per tentativi e ben poco si può dire in anticipo sul valore di un tentativo, il prescriverne alcuni e bandirne altri, in nome di una funzione morale o conoscitiva o politica dell'arte, significherebbe aumentare enorme-

mente il rischio di un insuccesso totale, giacchè nulla garantisce che il tentativo più promettente non sia fra quelli eliminati o condannati in anticipo. Il carattere espressivo dell'arte significa pure che le possibilità di vedere, di contemplare, di godere, che l'arte realizza, le nuove aperture sul mondo che essa dischiude, quando riescono espresse nell'opera, rimangono a disposizione di chiunque sia in condizione di intendere l'opera stessa. L'espressione è per natura sua comunicazione. La capacità di giudicare le opere d'arte di un certo stile si chiama *gusto*; e il gusto tènde a diffondersi e a divenire uniforme in periodi di tempo determinati o in determinati gruppi d'individui. Ma indubbiamente le possibilità comunicative di un'opera d'arte riuscita sono praticamente illimitate e sono anche relativamente indipendenti dal gusto dominante. Questo significa che non tutti devono necessariamente vedere in un'opera d'arte la stessa cosa o goderla allo stesso modo. Le risposte individuali di fronte ad essa possono essere innumerevoli e presentare o meno tra loro uniformità di gusti. Ma l'importante non è quest'uniformità, ma la possibilità lasciata aperta a nuove interpretazioni, a nuovi modi di fruire dell'opera stessa. Quelli che godono di una stessa opera d'arte (per es., gli ascoltatori di un pezzo di Beethoven) non sono come i membri di una setta o gli adepti di una stessa credenza. Costituiscono tuttavia una comunità legata insieme da un interesse comune, e aperta nel tempo e nello spazio.

**ESTETISMO** (ingl. *Aestheticism*; franc. *Esthétisme*; ted. *Asthetizismus*). Ogni dottrina o atteggiamento che ritenga fondamentale e primari i valori estetici e riduca o subordini ad essi tutti gli altri (anche e soprattutto quelli morali). In tal senso si può chiamare E. sia una dottrina come quella di Novalis o di Schelling che vede nell'arte la rivelazione dell'Assoluto; sia un atteggiamento come quello di Oscar Wilde o di D'Annunzio, che dia la prevalenza ai valori estetici nella letteratura e nella vita.

L'E. fu caratterizzato da Kierkegaard come l'atteggiamento di chi vive nell'istante, cioè vive per cogliere ciò che vi è d'interessante nella vita trascurando tutto ciò che è banale, insignificante e meschino. L'uomo estetizzante perciò evita la *ripetizione*, che implica sempre monotonia e toglie l'interessante alle vicende più promettenti. Il simbolo o l'incarnazione dell'E. è perciò Don Giovanni il seduttore. Lo sbocco finale della vita estetizzante è, secondo Kierkegaard, la noia e quindi la disperazione (*Werke*, II, pag. 162).

**ESTRAPOLAZIONE** (ingl. *Extrapolation*; franc. *Extrapolation*; ted. *Extrapolation*). 1. Il calcolo dei valori di una funzione per argomenti che sono al di là di quelli per i quali i valori della funzione sono già conosciuti.

2. Lo stesso che *analogia* (v.).

**ESTREMO** (gr. τὸ ἔσχατον; lat. *Extremum*; ingl. *Extreme*; franc. *Extrême*; ted. *Aeusserste*). Ciò che è primo o ultimo in una qualsiasi serie. Così il termine fu inteso da Aristotele il quale notò che gli E. non sono sostanze ma limiti (*Met.*, XIV, 3, 1090 b 9). In questo senso si dice che il punto è l'E. della linea, la linea del piano e il piano del solido. Nello stesso senso si parla di una specie E. (ultima) che è quella più vicina all'individuo (*Ibid.*, III, 3, 998 b 15). E. (ultimo) è anche il motore immobile perchè è il primo nella serie dei movimenti (*Fis.*, VIII, 2, 244 b 4). E. sono pure i due termini del sillogismo che compaiono nella conclusione e il cui rapporto viene stabilito ad opera del termine *medio* (*An. pr.*, I, 4, 25 b 30). La parola si può dire abbia conservato a tutt'oggi lo stesso significato (v. ULTIMO).

**ESTRINSECO, INTRINSECO** (ingl. *Extrinsical, Intrinsical*; franc. *Extrinsèque, Intrinsèque*; ted. *Aeusserlich, Innerlich*). In generale si dice intrinseco ciò che appartiene all'essenza o alla natura di una cosa, E. ciò che le è estraneo. Secondo la logica tradizionale, è intrinseco ad un oggetto il carattere che entra nella definizione dell'oggetto stesso; per es., la razionalità, se l'uomo viene definito « animale ragionevole ». Dal punto di vista di una logica che non si fondi sulla nozione di essenza necessaria o di *sostanza* (v.), le determinazioni E. od intrinseco hanno un significato molto più elastico perchè diventano relative ai vari significati di un oggetto qualsiasi (v. SIGNIFICATO).

**ETÀ** (gr. γένος; lat. *Aetas*; ingl. *Age*; franc. *Âge*; ted. *Zeitalter*). La nozione della successione di E. diverse nella storia degli uomini sulla Terra è stata spesso utilizzata dai filosofi. Il suo primo documento letterario, nel mondo occidentale, è probabilmente quello lasciatoci da Esiodo nelle *Opere e giorni*. Esiodo distingueva cinque E. del mondo: 1° L'*E. dell'oro*, nella quale gli uomini vivevano come divinità, privi di inquietudini, al riparo dalla fatica e dalla miseria e nell'abbondanza di tutti i beni; 2° l'*E. dell'argento*, inferiore alla prima nella quale gli uomini difettavano soprattutto di saggezza e si rifiutavano di onorare gli dèi; 3° l'*E. del bronzo*, nella quale gli uomini furono soprattutto guerrieri, violenti e brutali; 4° l'*E. degli eroi*, che furono invece saggi e forti e perciò furono chiamati semidei; e infine 5° l'*E. degli uomini*, soggetti a ogni sorta di mali e inquietudini, ma che godono anche di beni (*Op.*, 109-79). Queste cinque E. furono ridotte a tre da Platone. Nel *Critia*, facendo la storia della guerra tra l'Atlantide e l'Attica, Platone narra che gli dèi un tempo si divisero a sorte

tutta la terra e colonizzarono così le diverse regioni, allevando gli uomini come i pastori allevano oggi le greggi. Ma Efesto ed Atena che avevano avuto da governare l'Attica, cioè la regione «naturalmente adatta alla virtù e al pensiero» vi fecero nascere, quali autoctoni, uomini eccellenti nei quali istillarono la nozione di una ordinata costituzione politica. Di questi uomini si sono serbati solo i nomi mentre i fatti «per l'estinzione di quelli che ne avevano ereditato il ricordo e per la lunghezza dei tempi, caddero nell'oblio». E fra questi nomi Platone enumera quelli di Cecrope, Eretteo, Erittonio, Erisittone, come degli eroi che si ricordano anteriori a Teseo. Quando a questa *E. degli eroi* è successa l'*E. degli uomini*, di quella non è rimasta che un'oscura tradizione; giacchè gli uomini, rimasti sprovvisti per molte generazioni delle cose necessarie alla vita, sono stati per molto tempo dominati dalla cura dei bisogni e hanno trascurato gli eventi anteriori e remoti (*Critia*, 109 b sgg.). In questo racconto le tre E. degli Dèi, degli Eroi e degli Uomini sono chiaramente distinte. Vico riprendendo nel sec. XVIII questa divisione delle E. umane, l'attribuirà (*Sc. Nuova*, Idea dell'opera) all'erudito romano Marco Terenzio Varrone che l'avrebbe esposta nella sua grande opera *Rerum divinarum et humanarum libri* andata perduta; ma ricavava probabilmente la notizia da Diodoro Siculo (*Bibliotheca Historica*, I, 44).

La dottrina delle E. costituisce, nell'antichità greca, un'autentica interpretazione della storia nella sua totalità e precisamente un'interpretazione della storia come decadenza (v. STORIA). Quando, nella filosofia moderna, viene ripresa da Vico, essa perde il suo carattere pessimistico per assumere un carattere ottimistico e progressivo. Inoltre il fondamento della divisione delle E. muta: non è più storico-mitico, come ancora nel racconto platonico, ma antropologico: ciascuna E. segnerebbe il prevalere di una particolare facoltà umana sulle altre. Secondo Vico, infatti, la successione delle E. è determinata dal fatto che «gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura» (*Sc. Nuova*, 1744, degn. 53). In base a questo principio si differenziano e si succedono le varie età. Ognuna di esse è contrassegnata da una specifica natura umana: quella divina è robusta di sensi e debole di raziocismo; quella eroica è nobile e saggia; quella umana intelligente e modesta, benigna e ragionevole, «la quale riconosce per leggi la coscienza, la ragione, il dovere». A queste tre specie di natura corrispondono poi tre specie di costumi, di diritti naturali, di governi, di lingue, ecc. (v. STORIA, 3 *d*). Nel Romanticismo, Fichte ha ripreso la concezione delle E. del mondo. Nello scritto intitolato *Caratteri fondamentali dell'E. contemporanea* (1806), Fichte distinse cinque E. della storia umana. La prima sarebbe quella dell'istinto, in cui la ragione governa la vita senza la partecipazione della volontà. La seconda è l'E. dell'autorità (o degli eroi) in cui l'istinto della ragione si esprime in personalità potenti che impongono la ragione con la forza. La terza è la liberazione dall'istinto e la rivolta contro l'autorità. La quarta è quella in cui la ragione riconosce la propria legge nel libero arbitrio e accetta una disciplina universale. La quinta è quella in cui la legge della ragione cessa di essere un semplice ideale per diventare pienamente reale nel mondo giustificato e santo, nell'autentico regno di Dio (*Werke*, VII, pag. 7 sgg.). Più semplicemente Hegel distingueva tre E. corrispondenti al progressivo svegliarsi dello spirito alla consapevolezza del suo potere creativo. Nella prima E. lo spirito «è ancora tuffato nella naturalità» per cui «uno solo è libero». È questa l'E. rappresentata dal *mondo orientale*. La seconda E. è quella in cui lo spirito viene a conoscenza, ma solo imperfettamente e parzialmente, della sua libertà per cui in essa «alcuni sono liberi». Questa seconda E. è rappresentata dal *mondo greco-romano*. Nella terza E. lo spirito si eleva «dalla libertà particolare alla pura universalità (l'uomo come tale è libero) all'autocoscienza e all'autosentimento dell'essenza della spiritualità». Questa E. è rappresentata dal mondo *cristiano-germanico* (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 136-37). Una divisione delle E. si può vedere anche nella «legge dei tre stati» enunciata da Augusto Comte nel *Corso di filosofia positiva* (1830): legge secondo la quale «ciascuna delle nostre concezioni principali, ciascuna branca delle nostre conoscenze, passa successivamente per tre stati teorici differenti: lo stato teologico o fittizio; lo stato metafisico o astratto; lo stato scientifico o positivo». Questi stati ricorrerebbero, ugualmente, secondo Comte, nello sviluppo dell'individuo; il quale sarebbe «teologo nell'infanzia, metafisico nella giovinezza e fisico nella virilità» (*Phil. pos.*, I, lez. I, § 2). Con il progredire della conoscenza storica nel mondo moderno e contemporaneo la nozione di E. caratterizzabili con pochi tratti mitici o antropologici e succedentisi secondo una regola costante è caduta in disuso: essa infatti contrasta con l'indirizzo individuante della moderna indagine storica. Si fa invece frequente riferimento alla nozione di *epoca* (v.) che è quella di un periodo storico caratterizzato da un avvenimento immanente e fondamentale. Nella nozione di E., quello che importa è la legge secondo cui le E. si succedono. Nella nozione di epoca, quello che importa è l'avvenimento che dà il carattere al periodo. Le

due nozioni andrebbero tenute distinte. Non sempre tuttavia lo sono nell'uso corrente; e si parla di « E. » della tecnica mentre si dovrebbe parlare di « epoca » della tecnica.

**ETERE** (gr. αἰθήρ; lat. *Aether*; ingl. *Ether*; franc. *Éther*; ted. *Ether*). Il termine, che Empedocle usò (*Fr.*, 100.5, Diels) come equivalente di aria e Anassagora (*Fr.*, 15, Diels) come equivalente di fuoco, fu adoperato da Aristotele a indicare la sostanza che compone i cieli, in quanto si differenzia, per la sua ingenerabilità, incorruttibilità e inalterabilità, dai quattro elementi che costituiscono le cose sublunari. Aristotele attribuisce l'uso di questo termine, che ritiene il più adatto ad indicare i cieli come sedi della divinità, ad una tradizione assai antica. « Gli uomini, egli scrive, volendo indicare che il primo corpo è alcunchè di diverso dalla terra, dal fuoco, dall'aria e dall'acqua, chiamarono il più alto luogo con il nome di E., derivato dal fatto che esso ' corre sempre ' per un'eternità di tempo. Anassagora tuttavia, fraintese malamente il nome, scambiando l'E. per il fuoco » (*De Cael.*, I, 3, 270 b 20). L'E. fu poi chiamato, ma non da Aristotele « quinto corpo » o « quinta sostanza » o « quinto elemento » (*Placit.*, I, 3, 22; 2, 25, 7; 2, 6, 2). Dell'E. fa menzione nello stesso senso di Aristotele l'*Epinomide* attribuito a Platone (981 c, 984 b). Gli Stoici a loro volta identificarono l'E. con il fuoco di Eraclito, attribuendogli però la stessa funzione e la stessa dignità che Aristotele. « Più in alto di tutti c'è il fuoco, che chiamano E., dal quale è costituita sia la prima sfera immobile dei cieli sia le altre sfere mobili » (DIOG. L., VII, 137). Cicerone così illustrava questa teoria stoica: « Dall'E. sorgono innumerevoli astri fiammeggianti di cui primo è il Sole che tutto illumina con la sua luce splendente ed è molte volte più grande e più esteso dell'intera Terra, poi gli altri astri di smisurata grandezza » (*De nat. deor.*, II, 36, 92; *Acad.*, I, 7, 25). La nozione rimane fissata nella tradizione medievale in questi termini, finchè si credette alla differenza di natura tra sostanza celeste e sostanza sublunare: differenza che fu per la prima volta negata da Cusano (*De docta ignor.*, II, 12).

Il nome fu riesumato da Fresnel (nei primi decenni dell'800) per designare un ipotetico mezzo elastico che facesse da supporto alle onde luminose. L'ipotesi dell'E. è stata mantenuta nella fisica sino a che la teoria della relatività generale di Einstein l'ha resa inutile.

**ETERNITÀ** (gr. ἀϊδιότης, αἰών; lat. *Aeternitas*; ingl. *Eternity*; franc. *Éternité*; ted. *Ewigkeit*). Il termine ha due significati fondamentali: 1° durata indefinita nel tempo; 2° intemporalità come contemporaneità. La filosofia greca ha conosciuto entrambi questi significati. Eraclito ha espresso il primo, affermando che il mondo « era da sempre, è e sarà fuoco sempre vivo che si accende a intervalli e a intervalli si spegne » (*Fr.*, 30, Diels). Parmenide invece ha espresso il secondo: « L'essere non era nè sarà ma è nel presente tutto insieme, uno, continuo » (*Fr.*, 8, Diels). Platone ha esplicitamente contrapposto i due significati: « Della sostanza eterna, egli dice, noi diciamo a torto che era, che è, e che sarà, mentre ad essa in verità non compete che l'*è* ed invece l'*era* ed il *sarà* si devono predicare solo della generazione che procede nel tempo » (*Tim.*, 37 e). Aristotele ha utilizzato entrambi i concetti. Da un lato infatti il mondo fuori del quale non c'è nè spazio nè vuoto nè tempo abbraccia l'intera estensione del tempo ed è eterno (*De Caelo*, I, 9, 279 a 25). L'E. in questo senso è *durata* (αἰών). Dall'altro lato, le sostanze immobili, i motori dei cieli, sono eterni in un altro senso: nel senso di essere *fuori* del tempo. « Gli enti eterni (τὰ ἀεὶ ὄντα) in quanto eterni, dice Aristotele, non sono nel tempo: infatti non sono abbracciati dal tempo nè il loro essere è misurato dal tempo; il segno di questo è che essi non subiscono affatto l'azione del tempo, non essendo nel tempo » (*Fis.*, IV, 12, 221 b 3).

Questa distinzione aristotelica è rimasta classica. Plotino identificò l'E. (αἰών) col modo d'essere proprio del mondo intellegibile cioè con « ciò che persiste nella sua identità, che è sempre presente a se stesso nella sua totalità, che non è ora questo e poi quello ma è, tutto insieme, perfezione indivisibile, come quella di un punto in cui s'uniscano tutte le linee senza che si spandano al di fuori: un punto che persista in se stesso nella sua identità e non subisca modificazioni, che esista sempre nel presente, senza passato nè futuro, ma sia ciò che è e lo sia sempre » (*Enn.*, III, 7, 3). Plotino ripete a questo proposito la notazione parmenidea e platonica: eterno è ciò che non *era* nè *sarà* ma soltanto *è*. S. Agostino impostava la sua analisi del tempo sulla contrapposizione tra il tempo e l'E. (*Conf.*, XI, 11; *De civ. dei*, XI, 4, 6). E Boezio esprimeva correttamente la distinzione tra i due concetti di E.: « Ciò che subisce la condizione del tempo, egli diceva, anche se, come Aristotele credette del mondo, non ha nè principio nè fine, e anche se la sua vita si prolunga nell'infinità del tempo, non ancora tuttavia si può legittimamente credere eterno. Infatti la sua vita pur essendo infinita non comprende nè abbraccia la propria intera durata giacchè non comprende e non abbraccia ancora il futuro e non abbraccia più il passato. Pertanto solo ciò che abbraccia e possiede ugualmente nella sua totalità la pienezza di una vita senza limiti, sicchè non gli manchi nulla dell'avvenire e nulla gli sia sfuggito del passato, solo questo è l'essere che si deve rite-

nere eterno: necessariamente esso si possiede interamente nel presente e possiede nel presente l'infinità del tempo » (*Phil. Cons.*, V, 6, 6-8). Dopo Boezio la distinzione è diventata un luogo comune della filosofia. S. Tommaso fissava con accuratezza la relativa terminologia. L'E. come « totale simultaneo e perfetto possesso di una vita senza limiti » è caratterizzata: 1° dall'assenza del principio e della fine; 2° dall'assenza di successione in quanto è un eterno presente. La durata (*aevum*) invece è propria delle cose che sono soggette al movimento locale e per il resto sono immutabili, come è il cielo; ed è perciò qualcosa di intermedio fra l'E. e il tempo (*S. Th.*, I, q. 10, a. 1, 5). Questo concetto dell'E. è rimasto proprio anche del razionalismo moderno. Spinoza identifica l'E. con l'esistenza stessa della Sostanza in quanto implicita nell'essenza di essa e quindi necessaria. E chiarisce: « Una tal esistenza in quanto verità eterna è concepita come l'essenza della cosa; e però essa non può essere spiegata per mezzo della durata o del tempo, anche se la durata si concepisca senza principio e senza fine » (*Et.*, I, def. 8, chiar.). Pertanto concepire le cose sotto l'aspetto dell'E. (*sub specie aeternitatis*) significa concepirle come manifestazioni dell'essenza divina e derivate necessariamente dalla sua natura (*Ibid.*, V, 30). Leibniz afferma, contro Locke, la precedenza di una « idea dell'assoluto » che sarebbe a fondamento della nozione dell'E. (*Nouv. Ess.*, II, 14, 27). E l'intera filosofia hegeliana è concepita dal punto di vista di un'E. così intesa. Hegel nega che l'E. possa essere intesa negativamente come astrazione o negazione del tempo o come se venisse dopo il tempo (*Enc.*, § 258). L'E. è per lui il *totum simul* delle determinazioni dell'Idea. « L'Idea, eterna in sè e per sè, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto » (*Ibid.*, § 577).

« Intemporalità » e « presente eterno » sono le espressioni che più frequentemente ricorrono, anche nella filosofia contemporanea, quando si avvale della nozione di eternità. L'ultima espressione è quella che ricorre, per es., nell'opera di Lavelle, *Il tempo e l'E.* (1945) come in molti altri idealisti e spiritualisti contemporanei. Già però McTaggart aveva osservato che concepire l'E. come « eterno presente » è una metafora non del tutto appropriata perchè significa fare pur sempre riferimento al tempo, dato che il presente è una parte del tempo e suppone passato e futuro. E aveva per suo conto proposto di considerare l'eterno come situato nel futuro, alla fine o alla consumazione dei tempi (in *Mind*, 1909, pag. 355). Ed è infatti oggi abbastanza chiaro che la concezione 2 dell'E., quale è stata espressa, con impressionante uniformità, da Parmenide a noi, non è altro che un'immagine ridotta del tempo: è il tempo stesso ridotto ad una delle sue determinazioni e precisamente alla *contemporaneità* (il *totum simul*) che, come oggi tutti sanno, è non solo temporalità ma temporalità misurabile. Quanto alla concezione dell'E. come *aevum*, cioè come durata temporale indefinita, essa va incontro a quelle obiezioni che già Kant esponeva nella sua critica alla cosmologia razionale del XVIII secolo (v. COSMOLOGIA).

**ETEROGENEITÀ, LEGGE DI.** V. OMOGENEITÀ.

**ETEROGENESI DEI FINI** (ted. *Heterogonie der Zwecke*). Wundt ha chiamato col nome solenne di « legge dell'E. dei fini » l'osservazione non molto peregrina che i fini che la storia realizza non sono quelli che gli individui o le comunità si propongono, ma sono piuttosto la risultante della combinazione, del rapporto e del contrasto delle volontà umane tra loro e con le condizioni oggettive (*Ethik*, 1886, pag. 266; *System der Phil.*, 1889, I, pag. 326; II, pag. 221 sgg.). Si può ricordare che Vico aveva espresso lo stesso concetto in una pagina famosa: « Perchè pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoichè disperammo di ritruovarla da filosofi e da filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa Terra » (*Sc. Nuova*, 1744, Concl. dell'opera).

**ETEROLOGICO.** V. AUTOLOGICO.

**ETERONOMIA.** V. AUTONOMIA.

**ETEROZETESI** (lat. *Heterozetesis*). Lo stesso che *Ignoratio Elenchi* (v.).

**ETICA** (gr. τὰ ἠθικά; lat. *Ethica*; ingl. *Ethics*; franc. *Éthique*; ted. *Ethik*). In generale, la scienza della condotta. Esistono due concezioni fondamentali di questa scienza e cioè: 1ª quella che la considera come scienza del *fine* cui la condotta degli uomini dev'essere indirizzata e dei *mezzi* per raggiungere tale fine; e deduce sia il fine che i mezzi dalla *natura* dell'uomo; 2ª quella che la considera come la scienza del *movente* della condotta umana e cerca di determinare tale movente in vista di dirigere o disciplinare la condotta stessa. Queste due concezioni, che si sono variamente intrecciate nell'antichità e nel mondo moderno, sono profondamente diverse e parlano due linguaggi diversi. La prima parla infatti il linguaggio dell'ideale a cui l'uomo è indirizzato dalla sua natura, e per conseguenza della « natura » o « essenza » o « sostanza » dell'uomo. La seconda parla invece dei « motivi » o delle « cause » della condotta umana o delle

« forze » che la determinano e pretende di attenersi al riconoscimento dei fatti. La confusione tra questi due punti di vista eterogenei è stata resa possibile dal fatto che entrambi si presentano abitualmente nella forma apparentemente identica di una definizione del *bene*. Ma l'analisi della nozione di *bene* (v.) mostra sùbito l'ambiguità che essa cela: giacchè bene può significare o ciò che è (per il fatto che è) o ciò che è oggetto di desiderio, di aspirazione, ecc.: e questi due significati corrispondono esattamente alle due concezioni dell'E. sopra distinte. Difatti è propria della concezione 1ª la nozione del bene come realtà perfetta o perfezione reale, mentre è propria della concezione 2ª la nozione del bene come oggetto di appetizione. Sicchè quando si afferma « Il bene è la felicità », la parola « bene » ha un significato completamente diverso da quello che essa trova nell'affermazione « Il bene è il piacere ». La prima asserzione (nel senso in cui essa è fatta, per es., da Aristotele e da S. Tommaso) significa: « La felicità è il fine della condotta umana, deducibile dalla natura razionale dell'uomo »; mentre la seconda asserzione significa: « Il piacere è il movente abituale e costante della condotta umana ». Poichè il significato e la portata delle due asserzioni sono pertanto completamente diversi, la distinzione tra etiche del fine ed etiche del movente deve essere tenuta continuamente presente nelle discussioni sull'etica. Tale distinzione, mentre spacca in due la storia dell'E., consente di riconoscere come irrilevanti molte delle discussioni di cui essa è tessuta e che non hanno altra base se non la confusione fra i due significati proposti.

1° Entrambe le dottrine etiche elaborate da Platone, cioè sia quella che trova la sua migliore espressione nella *Repubblica* sia quella che trova la sua migliore espressione nel *Filebo*, si inscrivono nella prima delle concezioni che abbiamo distinto. L'E. esposta nella *Repubblica* è infatti un'E. delle virtù; e le virtù sono funzioni dell'anima (*Rep.* I, 353 b) le quali sono determinate dalla natura dell'anima e dalla divisione delle sue parti (*Ibid.*, IV, 434 e). Il parallelismo tra le parti dello Stato e le parti dell'anima consente a Platone di determinare e definire le virtù particolari nonchè quella che le comprende tutte: la giustizia come rispondenza di ogni parte alla sua funzione (*Ibid.*, 443 d). Analogamente, l'E. del *Filebo* procede in primo luogo a definire il bene come forma di vita mista di intelligenza e di piacere; e consiste nel determinare la misura di questa mescolanza (*Fil.*, 27 d). L'E. di Aristotele è poi il prototipo stesso di questa concezione. Aristotele procede a determinare il fine della condotta umana (la felicità) ricavandolo dalla natura razionale dell'uomo (*Et. Nic.*, I, 7); e procede poi a determinare le virtù che sono la condizione della felicità. A sua volta l'E. degli Stoici, con la sua massima fondamentale del « vivere secondo ragione » intende dedurre le regole della condotta dalla natura razionale e perfetta della realtà (STOBEO, *Ecl.*, II, 76, 3; DIOG. L., VII, 87). Il misticismo neoplatonico pose come fine della condotta umana il ritorno dell'uomo al suo principio creatore e l'immedesimarsi con esso. Secondo Plotino, questo ritorno è « la fine del viaggio » dell'uomo; è un allontanamento da tutte le cose esterne, « la fuga di uno solo verso uno solo » cioè dell'uomo nel suo isolamento verso l'Unità divina (*Enn.*, VI, 9, 11).

Per quanto diverse siano le dottrine cui si è fatto cenno, nelle loro interne articolazioni, la loro impostazione formale è identica. Esse procedono: *a*) a determinare la *natura* necessaria dell'uomo; *b*) a dedurre da tale natura il *fine* cui dev'essere indirizzata la sua condotta. Tutta l'E. medievale si mantiene fedele a questo schema. Così, ad es., l'intera E. di S. Tommaso è dedotta dal principio « Dio è l'ultimo fine dell'uomo » (*S. Th.*, II, 2, q. 1, a. 8): principio dal quale si deduce la dottrina della felicità e quella della virtù. Si può scorgere una istanza critica contro questa impostazione nel punto di vista di Duns Scoto e molti Scolastici del '300: che le norme morali sono fondate sul puro e semplice comando divino, tranne appunto la norma che impone di ubbidire a Dio, che sarebbe la sola « naturale » (*Op. Ox.*, III, d. 37, q. 1; cfr. OCKHAM, *In Sent.*, II, q. 5 H). E difatti questo appello all'arbitrio divino è il risultato della riconosciuta impossibilità di dedurre dalla natura dell'uomo il fine ultimo della sua condotta (*Op. Ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27, 32). Ma con ciò non è tuttavia aperta alla ricerca etica un'alternativa diversa.

Nella filosofia moderna i Neoplatonici di Cambridge riprendono la concezione stoica di un ordine dell'universo che vale anche a dirigere la condotta dell'uomo; e pertanto insistono sull'*innatezza* delle idee morali come in generale di tutte le idee generali o direttive di cui l'uomo è in possesso (CUDWORTH, *The True Intell. System*, 1678, I, 4; MORE, *Enchiridion*, 1679, III). E la filosofia romantica ha dato la forma più radicale a questa concezione dell'etica. Fichte esige che l'intera dottrina morale sia dedotta dalla « autodeterminazione dell'Io » (*Sittenlehre*, Intr., § 9). Il fine della morale è perciò da lui posto nell'adeguamento dell'io empirico all'Io infinito, adeguamento che non è mai completo e perciò provoca un progresso all'infinito, la progressiva liberazione dell'io empirico dai suoi limiti (*Ibid.*, in *Werke*, II, pag. 149). Secondo Hegel, il fine della condotta umana, che è nello stesso tempo la realtà nella quale tale condotta trova la

sua integrazione e la sua perfezione, è lo Stato. Perciò l'E. è per Hegel una filosofia del diritto. Lo Stato è « la totalità etica », Dio che si è realizzato nel mondo (*Fil. del Dir.*, § 258, Zusatz). Lo Stato è il culmine di quella che Hegel chiama « eticità » (*Sittlichkeit*) cioè la moralità che trova corpo e sostanza in istituzioni storiche che la garantiscono; mentre la « moralità » (*Moralität*) di per se stessa è semplicemente intenzione o volontà soggettiva del bene. Ma a sua volta il bene non è altro che « l'essenza della volontà nella sua sostanzialità e universalità » ovvero « la libertà realizzata, l'assoluto scopo finale del mondo » (*Ibid.*, § 139-42): cioè lo Stato stesso. Sicchè si può dire che per Hegel la moralità non è che l'intenzione o la volontà soggettiva di realizzare ciò che si trova realizzato nello Stato. Il concetto dello Stato è il punto di partenza e il punto di arrivo dell'E. di Hegel. Conforme all'E. tradizionale del fine è l'E. di Rosmini, secondo la quale il bene si identifica con l'essere, sicchè la massima fondamentale della condotta si può formulare così: « Volere o amare l'essere ovunque lo si conosca, secondo l'ordine che esso presenta all'intelligenza » (*Princ. della scienza morale*, ed. naz., pag. 78). Ma sia che la realtà si definisca come Essere sia che si definisca come Spirito o Coscienza, la struttura delle dottrine morali che pretendono dedurre la morale dal fine mostrano una grande uniformità di procedimenti e di conclusioni. Si considerino, per es., nella filosofia contemporanea, l'E. di Green e quella di Croce. Secondo Green, la Coscienza infinita, cioè Dio, è *ab aeterno* tutto ciò l'uomo ha la possibilità di diventare: e cioè il Bene o Fine supremo che è l'oggetto della buona volontà umana: bene che la ragione ha il còmpito di concepire e di porre come a fondamento della sua legge (*Prolegomena to Ethics*, 3ª ediz., 1890, pag. 198, 214). Volere il bene significa perciò volere la Coscienza assoluta, cercare di realizzare quello che è presente in essa. Allo stesso modo per Croce l'attività etica è « volizione dell'universale »; ma l'universale « è lo Spirito, è la Realtà in quanto è veramente reale, cioè in quanto unità di pensiero e volere; è la Vita in quanto è còlta nella sua profondità come unità stessa; è la Libertà, se una realtà così concepita è perpetuo svolgimento, creazione, progresso » (*Filosofia della pratica*, 1909, pag. 310). Agire moralmente significa perciò volere lo Spirito infinito, assumerlo come Fine: un'impostazione dell'E. che (come quella di Fichte, Hegel, Green) non si distingue dall'E. tradizionale che (come quella di Platone, Aristotele, S. Tommaso e Rosmini) fa appello alla Realtà o all'Essere.

Una forma più complessa e moderna della stessa E. del fine si può scorgere nella dottrina di Bergson. Bergson ha distinto una morale *chiusa* e una morale *aperta*. La morale chiusa è ciò che s'intende comunemente con questo termine. Essa corrisponde nel mondo umano a ciò che è l'istinto in certe società animali: tènde cioè al fine di conservare le società stesse. « Supponiamo un istante, dice Bergson, che la natura abbia voluto all'altra estremità della linea [cioè all'estremità della linea evolutiva dell'intelligenza in quanto diversa da quella dell'istinto] ottenere società in cui una certa latitudine fosse lasciata alla scelta individuale: essa avrà fatto sì che l'intelligenza ottenga qui risultati paragonabili, quanto alla loro regolarità, a quelli dell'istinto nell'altra: avrà fatto ricorso ad abitudini. Ciascuna di queste abitudini, che si potranno chiamare ' morali ' sarà contingente; ma il loro insieme, cioè l'abitudine di contrarre abitudini, essendo alla base stessa delle società, avrà una forza paragonabile a quella dell'istinto sia come intensità che come regolarità » (*Deux Sources*, I; trad. ital., pag. 23). Dall'altro lato però c'è la morale dei profeti e degli innovatori, dei mistici e dei santi. Questa è la morale in movimento, fondata sull'emozione, sull'istinto, sull'entusiasmo: una morale che è un impulso di rinnovamento coincidente con lo stesso slancio creatore della vita. Questa dualità di forze è a fondamento di ogni morale secondo Bergson. « *Pressione sociale* e *slancio di amore* non sono che due manifestazioni complementari della vita, normalmente applicate a conservare all'ingrosso la forma sociale che fu caratteristica della specie umana fin dall'origine, ma eccezionalmente capaci di trasfigurarla grazie a individui di cui ognuno rappresenta, come avrebbe fatto l'apparizione di una nuova specie, uno sforzo di evoluzione creatrice » (*Ibid.*, pag. 101). Bergson ha così dedotto dall'ideale del rinnovamento morale l'esistenza di una forza destinata a promuovere tale rinnovamento; come ha dedotto dal concetto di una « società chiusa » la sua nozione della morale corrente. La sua E. pertanto obbedisce alla classica impostazione dell'E. del fine.

Quando nella filosofia contemporanea la nozione di *valore* (v.) ha cominciato a sostituire quella di bene, la vecchia alternativa tra l'E. del fine e l'E. della motivazione ha assunto una forma nuova. Il valore infatti si sottrae all'alternativa propria della nozione di bene che può essere interpretata in senso oggettivo (come realtà) o in senso soggettivo (come termine di appetizione). Il valore possiede un modo d'essere oggettivo nel senso di poter essere inteso o appreso indipendentemente dall'appetizione; ma è nello stesso tempo *dato* in una qualche forma di esperienza specifica. Il valore viene pertanto costantemente riconosciuto dotato di tre caratteri: *a*) l'oggettività; *b*) la semplicità, per cui

e indefinibile e indescrivibile nel senso in cui lo è una qualità sensibile elementare; *c*) la necessità *o* la problematicità. Quest'ultima è per l'appunto l'alternativa che sostituisce nell'àmbito della nozione di valore quella tra soggettività e oggettività propria della nozione di bene. Ora le dottrine che riconoscono la *necessità* del valore cioè la sua assolutezza, eternità, ecc., hanno una stretta parentela con le dottrine etiche tradizionali del fine; mentre le dottrine che riconoscono la *problematicità* del valore sono strettamente imparentate con le dottrine etiche della motivazione. Le dottrine di Scheler e Hartmann sono tra quelle che affermano la necessità del valore. Scheler ha elaborato la sua « E. materiale dei valori » proprio allo scopo di rendere l'E. immune da quel relativismo cui conduce un'E. materiale del bene cioè un'E. che vede nel bene il semplice oggetto dell'appetizione. Secondo Scheler, le appetizioni (o aspirazioni o impulsi o desideri) hanno i loro *fini* in se stesse cioè « in un contemporaneo o precedente sentimento dei loro componenti axiologici ». I fini dell'appetizione possono diventare *scopi* della volontà, quando vengono rappresentati e scelti e così divengono un dover essere reale, cioè i termini di un'esperienza oggettiva. Ma i valori sono dati anteriormente e indipendentemente sia dai fini che dagli scopi e anche sono date indipendentemente da tali fini e scopi le *preferenze* dei valori, cioè la loro gerarchia. « Possiamo infatti, dice Scheler, sentire i valori, anche morali, nella comprensione degli altri, senza che essi vengano fatti oggetto di aspirazione o siano immanenti ad una aspirazione. Similmente possiamo preferire o posporre un valore ad un altro, senza con ciò scegliere tra le aspirazioni che si dirigono a tali valori. Tutti i valori possono essere dati e preferiti senza alcuna aspirazione » (*Formalismus*, pag. 32). In altri termini, l'E. non è fondata nè sulla nozione del bene nè su fini immediatamente presenti alla aspirazione e su scopi deliberatamente voluti ma sull'*intuizione* emotiva, immediata e infallibile dei valori e dei loro rapporti gerarchici; intuizione che è alla base di ogni aspirazione, desiderio e deliberazione volontaria. Hartmann ha espresso in modo più scolasticamente chiaro ed efficace la stessa concezione dell'etica. « C'è, egli dice, un regno di valori sussistente in sè, un autentico ' mondo intellegibile ' che sta al di là della realtà come al di là della coscienza, una sfera ideale etica, non costruita, inventata o sognata, ma effettivamente esistente e afferrabile nel fenomeno del sentimento axiologico, la quale sussiste accanto a quella ontica reale e a quella gnoseologica attuale (*Ethik*, 1926, pag. 156). L'« essere in sè » dei valori sottolinea la loro indipendenza dalla stessa intuizione axiologica in cui sono dati e perciò la loro necessità e assolutezza che, nell'intenzione di Hartmann, dovrebbe sbarrare la strada al « relativismo axiologico di Nietzsche » (*Ibid.*, pag. 139).

Tuttavia il « relativismo axiologico di Nietzsche » ha la stessa struttura formale, cioè la stessa impostazione, dell'E. di Hartmann e in generale dell'E. tradizionale del fine, perchè si fonda anch'esso su una *gerarchia assoluta* di valori. Scheler e Hartmann ritengono che tale gerarchia, come i valori stessi, sia completamente indipendente dalla scelta umana, e che ogni scelta anzi la presupponga, sia o no ad essa conforme. Ma questa è precisamente anche la credenza di Nietzsche. Soltanto che, per Nietzsche, tale gerarchia è diversa: è una gerarchia dei valori vitali, dei valori in cui s'incarna la Volontà di Potenza. « I valori morali, dice Nietzsche, hanno occupato fino ad oggi il rango superiore; chi potrebbe dubitare di essi? Ma togliamo a questi valori il loro posto e muteremo tutti i valori: capovolgeremo il principio della loro gerarchia precedente » (*Wille zur Macht*; trad. franc. Bianquis, III, 503). L'immoralismo di Nietzsche, il suo « relativismo axiologico », per il quale egli si fa critico della morale corrente e vede in essa forme camuffate di egoismo ed ipocrisia, è semplicemente la proposta di una nuova tavola dei valori fondata sul principio dell'accettazione entusiastica della vita, sulla preminenza dello spirito dionisiaco. È proprio per questo che Nietzsche intende sostituire alle virtù della morale tradizionale le nuove virtù in cui si esprime la volontà di potenza. È virtù ogni passione che dice *sì* alla vita ed al mondo: « la fierezza, la gioia e la salute, l'amore sessuale, l'inimicizia e la guerra, la venerazione, le belle attitudini, le buone maniere, la volontà forte, la disciplina dell'intellettualità superiore, la volontà di potenza, la riconoscenza verso la terra e verso la vita; tutto ciò che è ricco e vuol dare, vuol gratificare la vita, dorarla, eternizzarla e divinizzarla » (*Ibid.*, § 479). Nietzsche ha dedotto così da quella che egli ha ritenuta la *natura* dell'uomo, cioè dalla volontà di potenza, la tavola dei valori morali, che dovrebbero indirizzare alla realizzazione della stessa volontà di potenza in un mondo di superuomini. La struttura della sua dottrina non è perciò diversa da quella di molte altre che, utilizzando lo stesso procedimento, tendono a conservare e giustificare le tavole dei valori tradizionali, deducendole dalla natura dell'uomo o dalla struttura dell'essere.

2° La seconda concezione fondamentale dell'E. è quella che si configura come una dottrina del movente della condotta. La caratteristica di questa concezione è che in essa il bene non viene definito in base alla sua realtà o perfezione ma solo come oggetto della volontà umana o delle regole che la

dirigono. Sicchè mentre nella prima concezione le norme sono derivate dall'ideale che si assume come proprio dell'uomo (la perfezione della vita razionale secondo Aristotele, lo Stato secondo Hegel, la società chiusa o aperta secondo Bergson, ecc.); nella seconda concezione si mira anzitutto a determinare il *movente* dell'uomo, cioè la *regola* alla quale egli ubbidisce in linea di fatto; e conseguentemente si definisce come bene ciò a cui si tènde in virtù di quel movente o che è conforme alla regola in cui esso si esprime. Così quando Prodico formulava la sua morale nella forma di proposizioni condizionali o imperativi ipotetici, dava luogo a un'E. del movente che è tra le prime che siano state proposte. Egli diceva: « Se vuoi che gli dèi ti siano benevoli, devi venerare gli dèi. Se vuoi essere amato dagli amici, devi beneficare gli amici. Se desideri essere onorato da una città, devi essere utile alla città. Se aspiri ad essere ammirato da tutta la Grecia, devi sforzarti di far bene alla Grecia, ecc. » (Senof., *Memor.*, II, i, 28). Allo stesso modo un'E. del movente è quella a cui mira Protagora quando riconosce che il rispetto reciproco e la giustizia sono le condizioni per la sopravvivenza dell'uomo. Questo è il senso del mito di Prometeo, che Platone fa esporre a Protagora nel dialogo omonimo (*Prot.*, 322 c). E lo scritto sofistico che va sotto il nome di *Anonimo di Giamblico* ribadisce questo punto di vista. « Se anche ci fosse, come non c'è, un uomo invulnerabile, insensibile, con un corpo e un'anima d'acciaio, solo alleandosi alle leggi e al diritto e rafforzandole e usando la sua forza per esse e per ciò che le favorisce, egli potrebbe salvarsi, giacchè altrimenti non potrebbe resistere » (*Anon. Jambl.*, 6, 3). In queste formulazioni, ciò che si tènde a mettere in luce è il meccanismo dei moventi che sono a fondamento delle regole del diritto e della morale: per sopravvivere, l'uomo si conforma a tali regole e non può agire altrimenti. In tali formulazioni il movente della condotta umana è il desiderio o la volontà di sopravvivere. In altre formulazioni del genere, questo movente è il piacere. Aristippo affermava che solo il piacere è desiderato di per se stesso; e vedeva la conferma di questo nel fatto che sin da bambini gli uomini, senza deliberata volontà, cercano il piacere e quando lo hanno raggiunto non cercano altro, mentre fuggono il dolore che ne è l'opposto (Diog. L., II, 88). Lo stesso significato di semplice riconoscimento di quello che è, in linea di fatto, il movente della condotta umana ha il principio dell'E. di Epicuro: « Piacere e dolore sono le due affezioni che si ritrovano in ogni animale, l'una favorevole l'altra contraria, attraverso le quali si giudica ciò che si deve scegliere e ciò che si deve fuggire » (Diog. L., X, 34).

Questa concezione dell'E. è rimasta assente per tutto il Medioevo e viene ripresa soltanto nel Rinascimento. Lorenzo Valla la ripresentò per primo nel *De voluptate*, affermando che il piacere è l'unico fine dell'attività umana e che la virtù non consiste in altro che nella scelta del piacere (*De vol.*, II, 40). E Telesio ripresentava l'altra alternativa tradizionale della stessa concezione, derivando le norme dell'E. dal desiderio, che è in ogni essere, della propria conservazione (*De rer. nat.*, IX, 2). In modo rigoroso e sistematico Hobbes poneva questo stesso principio a fondamento della morale e del diritto. « Il primo dei beni, egli scrive, è la conservazione di sè. La natura infatti ha provveduto perchè tutti desiderino il proprio bene; ma affinchè possano essere capaci di questo, bisogna che desiderino la vita, la salute e la maggiore sicurezza possibile di queste cose per il futuro. Di tutti i mali invece il primo è la morte, specialmente se si accompagna con il tormento; giacchè i mali della vita possono essere tanti che, se non si prevede vicina la loro fine, fanno annoverare la morte tra i beni » (*De hom.*, XI, 6). In questa tendenza alla propria conservazione e in generale al conseguimento di tutto ciò che giova, Spinoza vide la stessa azione necessitante della Sostanza divina. « La ragione, egli dice, non richiede nulla contro la natura, ma richiede di per sè, innanzi tutto, che ognuno ami se stesso, ricerchi l'utile che sia veramente tale per lui e desideri tutto quello che conduce l'uomo a una perfezione maggiore; e in modo assoluto che ciascuno si sforzi, per quanto è in lui, di conservare il proprio essere. Il che è, di necessità così vero, quanto è vero che il tutto è maggiore della parte » (*Et.*, IV, 18, scol.). Locke e Leibniz erano d'accordo sullo stesso fondamento dell'etica. Diceva Locke: « Poichè Dio ha messo un legame indissolubile fra la virtù e la pubblica felicità, e ha reso la pratica della virtù necessaria alla conservazione della società umana e visibilmente vantaggiosa per tutti coloro con cui hanno a che fare le persone dabbene, non bisogna meravigliarsi se ciascuno vuole non solamente approvare queste regole, ma altresì raccomandarle agli altri, essendo persuaso che, se le osserveranno, ne verranno vantaggi a lui stesso » (*Saggio*, I, 2, 6). E Leibniz a sua volta riconosceva come fondamento della morale il principio « Seguire la gioia ed evitare la tristezza », ritenendolo tuttavia affidato più all'istinto che alla ragione (*Nouv. Ess.*, I, 2, 1). Come si vede, l'E. del '600 e del '700 manifesta un alto grado di uniformità: non solo essa è una dottrina del movente ma anche la sua oscillazione fra la « tendenza alla conservazione » e la « tendenza al piacere » come base della morale non implica una diversità radicale giacchè il piacere stesso non è

che l'indice emotivo d'una situazione favorevole alla conservazione (v. EMOZIONE). Ciò con cui una E. siffatta è in opposizione radicale, è l'E. del fine, cioè l'E. nella sua impostazione tradizionale platonico-aristotelico-scolastica. La caratteristica fondamentale della filosofia morale inglese del '700, la quale ha un'importanza tutta particolare nella storia dell'E., consiste nell'aver portato alla luce e nell'aver assunto come tema principale di discussione per l'appunto il contrasto tra l'E. del movente e l'E. del fine: un contrasto che apparve come quello tra ragione e sentimento. Dice Hume: « C'è una controversia nata da poco, molto più degna di esame, intorno ai fondamenti generali della morale: se essi cioè siano derivati dalla *ragione* o dal *sentimento*: se giungiamo alla loro conoscenza per via di un séguito di argomenti e di induzioni o per via di un sentimento immediato e di un fine senso interiore » (*Inq. Conc. Morals*, I). Hume afferma che il primo ad accorgersi di questa distinzione è stato Lord Shaftesbury; e in realtà Shaftesbury parlò di un *senso morale* che è una specie di istinto naturale o divino, specificazione nell'uomo del principio d'armonia che regola l'universo (*Caratteristiche di uomini, maniere, opinioni e tempi*, 1711). Già Hutchinson interpretava il senso morale come tendenza diretta a realizzare « la massima felicità del maggior numero possibile di uomini » (*Ricerca sulle idee di bellezza e di virtù*, 1725, III, 8): una formula che sarà fatta propria da Beccaria e da Bentham. E fu Hume a trovare la parola che esprimeva questo nuovo indirizzo: il fondamento della morale è l'*utilità*. In altri termini l'azione buona è quella che procura « felicità e soddisfazione » alla società; e l'utilità piace perchè risponde a un bisogno o tendenza naturale: quello che inclina l'uomo a promuovere la felicità dei suoi simili (*Inq. Conc. Morals*, V, 2). La ragione e il sentimento entrano perciò egualmente nella morale, secondo Hume: « La ragione ci istruisce sulle diverse direzioni dell'azione, l'*umanità* ci fa stabilire la distinzione a favore di quelle che sono utili e benefiche » (*Ibid.*, App. I). Il sentimento di umanità, cioè la tendenza a godere della felicità del prossimo, è perciò, secondo Hume, il fondamento della morale cioè il movente fondamentale della condotta umana. Alcuni anni più tardi Adamo Smith chiamerà *simpatia* questo stesso sentimento in quanto è proprio di uno spettatore imparziale che guardi e giudichi la propria e altrui condotta (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759, III, 1).

Che la dottrina morale di Kant abbia voluto inserirsi proprio in questa tradizione ed essere una dottrina del movente, non del fine, risulta chiaro dal fatto che essa risponde alle caratteristiche fondamentali di una dottrina del movente. Difatti in primo luogo Kant ritiene che « il concetto del bene e del male non dev'essere determinato prima della legge morale (di cui apparentemente dovrebbe essere il fondamento) ma soltanto dopo di essa e attraverso di essa » (*Crit. R. Prat.*, I, I, 3). Questo vuol dire che Kant condivide la concezione 2 del bene, che corrisponde a un'E. del movente. In secondo luogo è appunto in base ai moventi (*Bestimmungsgründe*) che Kant classifica le diverse concezioni fondamentali del principio della moralità (*Ibid.*, I, 1, § 8, nota 2). In terzo luogo, la legge morale è considerata da Kant come un fatto (*Factum*) perchè « non si può dedurre da precedenti dati della ragione, per es., dalla coscienza della libertà » ma s'impone per se stessa come un *sic volo, sic iubeo* (*Ibid.*, § 7). In tal modo Kant ha trasferito dal « sentimento » alla « ragione » il movente della condotta, utilizzando l'altro corno del dilemma proposto dai moralisti inglesi. Con questo ha voluto garantire la categoricità della norma morale cioè quell'assolutezza del comando per cui essa si distingue dagli imperativi ipotetici delle tecniche e della prudenza. Per questa esigenza l'E. kantiana condivide indubbiamente con la concezione 1 dell'E., la preoccupazione fondamentale di ancorare la regola della condotta alla sostanza razionale dell'uomo. Ma se si prescinde da questa preoccupazione assolutistica (che va messa sul conto del « rigorismo » kantiano), l'E. di Kant si presenta assai affine a quella dei moralisti inglesi del '700 (verso i quali d'altronde Kant, negli scritti precritici, non ha celato le sue simpatie) non solo nella sua impostazione fondamentale ma anche nei suoi risultati. Se il *sentimento*, cui si appellavano i moralisti inglesi era la tendenza alla felicità altrui, la *ragione* cui si appella Kant è l'esigenza di agire secondo una massima che gli altri possono far propria. Per quanto questa formula possa apparire più rigorosa, e nello stesso tempo più astratta, di quelle adoperate dai filosofi inglesi, il suo significato è lo stesso. Ciò che l'una e le altre intendono suggerire come principio o movente della condotta è il riconoscimento dell'esistenza di *altri* uomini (o come voleva Kant di altri « esseri razionali ») e l'esigenza di comportarsi nei loro confronti sulla base di questo riconoscimento. La formula kantiana dell'imperativo per la quale si deve trattare l'umanità, nella propria persona come nell'altrui, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo, non è che un'altra espressione di questa stessa esigenza, che i moralisti inglesi chiamavan « senso morale » o « senso di umanità ». Sfortunatamente, gli sviluppi che la filosofia morale di Kant ha subito da Fichte in poi hanno fatto leva più frequentemente sul suo armamentario dogmatico e assolutistico anzichè sulla sua impostazione fondamentale

e sulla sostanza dei suoi insegnamenti morali. Tali insegnamenti, come l'impostazione da cui dipendono, sono in accordo con l'E. settecentesca, cioè con l'indirizzo morale dell'Illuminismo; ma non è in accordo con tale indirizzo la contrapposizione stabilita da Kant fra il mondo morale e il mondo naturale e perciò tra l'E. e la scienza della natura. Questo contrasto deriva alla dottrina di Kant proprio dall'armamentario assolutistico della sua E. cioè da quell'aspetto per cui essa divenne la creatura prediletta dei metafisici moralisti dell'800 e il pretesto per innumerevoli (e inoperanti) disquisizioni intorno all'assolutezza del dovere e all'accesso, che esso consentirebbe, a una Realtà superiore incondizionata (quella del «noumeno») senza nessun rapporto con quella fenomenica e condizionata della natura. Ancora oggi, nell'E. di Kant, amici e avversari vedono, il più delle volte, esclusivamente questo aspetto: i primi per esaltarla come l'ancoraggio sicuro di tutte le certezze concernenti la vita morale, i secondi per condannarla come il baluardo delle illusioni metafisiche nel campo morale. Ma una considerazione di quest'E. che si sottragga a tali alternative e la scorga nel quadro dell'E. settecentesca, di cui condivise l'impostazione e che pretese fondare con necessità rigorosa, consente forse una più adeguata valutazione di essa. Può infatti aprire la via ad una utilizzazione delle analisi kantiane in vista di una impostazione dell'E. come *tecnica della condotta*, indipendente da presupposti metafisici.

Nel frattempo, l'E. del movente assumeva, nel clima positivistico, la pretesa di valere come scienza esatta della condotta. Già Helvétius diceva: «Ho creduto che si deve trattare la morale come tutte le altre scienze e fare una morale come una fisica sperimentale» (*De l'esprit*, 1758, I, pag. 4). Ma questa pretesa caratterizza soprattutto l'utilitarismo dell'800 che ha il suo caposcuola in Bentham. Secondo Bentham, i soli fatti su cui si possa far leva nel dominio morale sono i piaceri e i dolori. La condotta dell'uomo è determinata dall'attesa del piacere o del dolore; e questo è l'unico possibile motivo di azione. Su questi fondamenti la scienza della morale diventa esatta come la matematica, sebbene sia assai più intricata ed estesa (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, in *Works*, I, pag. V). Da questo punto di vista, coscienza, senso morale, obbligazione morale sono concetti fittizi o «non entità». La realtà che tali concetti celano è il *calcolo* dei piaceri e dei dolori sul quale riposa il comportamento morale dell'uomo: calcolo di cui Bentham volle stabilire i princìpi, fornendo la tavola completa dei moventi di azione, tavola che doveva servire come guida per ogni futura legislazione. In realtà l'opera di Bentham ispirò l'azione riformatrice del liberalismo inglese e ancor oggi i suoi princìpi rimangono incorporati nella dottrina del liberalismo politico. L'utilitarismo di Giacomo Mill e di Giovanni Stuart Mill non è che la difesa, l'illustrazione delle tesi fondamentali di Bentham. Il positivismo si ispirò allo stesso punto di vista: la morale dell'altruismo, di cui si fece banditore Comte e che ha il suo principio nella massima «Vivere per gli altri», è affidata anch'essa, quanto alla sua realizzazione, a *istinti* simpatici che, secondo Comte, l'educazione può sviluppare gradualmente sino a renderli predominanti sugli istinti egoisti (*Catéchisme positiviste*, 1852, pag. 48). L'E. biologica di Spencer fa proprie queste tesi. Spencer vede nella morale l'adattamento progressivo dell'uomo alle sue condizioni di vita. Ciò che all'uomo singolo appare come dovere od obbligazione morale è il risultato delle esperienze ripetute e accumulate attraverso il succedersi di innumerevoli generazioni: è l'insegnamento che tali esperienze hanno fornito all'uomo nel suo tentativo di adattarsi sempre meglio alle sue condizioni vitali. Spencer prevede anche una fase in cui le azioni più elevate, richieste per lo svolgimento armonico della vita, saranno fatti così comuni come lo sono ora le azioni inferiori cui ci spinge il semplice desiderio; in quella fase, perciò, l'antitesi tra egoismo e altruismo sarà priva di senso (*Data of Ethics*, § 46). Si può dire che l'E. dell'evoluzionismo non è che l'espressione, nei termini dell'ottimismo positivistico, di quell'E. fondata sul principio dell'autoconservazione che Telesio e Hobbes avevano reintrodotta nel mondo moderno.

Nella filosofia contemporanea questa concezione dell'E. non ha realizzato mutamenti o progressi sostanziali. Bertrand Russell si è limitato a riproporla nella forma più semplice e rozza, affermando che «l'E. non contiene affermazioni vere o false, ma consiste di desideri di una certa specie generale» (*Religion and Science*, 1936). Dire che qualcosa è un bene o un valore positivo è un altro modo di dire «Mi piace»; e dire che qualcosa è cattivo significa esprimere ugualmente un atteggiamento personale e soggettivo. Russell ritiene tuttavia possibile influire sui propri desideri rafforzandone alcuni e deprimendone o distruggendone altri. E ritiene pure che ciò va fatto se si vuol mirare alla felicità o all'equilibrio della vita. Ma è chiaro che questa posizione è contraddittoria: se l'E. non ha a che fare che con desideri, manca ogni motivo o criterio per preferire o per far prevalere sugli altri uno di essi. È andato perduto, nell'E. di Russell, uno degli aspetti fondamentali dell'E. inglese tradizionale: l'esigenza di un *calcolo* di tipo benthamiano cioè di una disciplina delle scelte fra i desideri o per meglio dire fra le alternative possibili di condotta.

Eppure proprio a questo punto di vista così mutilato si è agganciata la concezione dell'E. prevalente nel positivismo logico, secondo la quale i giudizi etici non fanno che esprimere « i sentimenti di chi parla ed è perciò impossibile trovare un criterio per determinare la loro validità » (AYER, *Language, Truth and Logic*, pag. 108; cfr. STEVENSON, *Ethics and Language*, pag. 20). Questo non è altro ovviamente che lo stesso punto di vista di Russell, secondo il quale l'E. ha da fare con desideri e non con asserzioni vere o false; è un punto di vista che segna la rinuncia alla comprensione dei fenomeni morali piuttosto che un passo qualsiasi verso questa comprensione. Più fecondo si presenta il punto di vista di Dewey la cui E. si collega con la nozione di valore. Dewey condivide con buona parte della filosofia del *valore* (v.) la credenza che i valori siano, non solo oggettivi ma anche semplici e perciò indefinibili; ma non condivide con essa la credenza che siano assoluti o necessari. I valori sono, secondo Dewey, qualità immediate su cui perciò non c'è nulla da dire; solo in virtù di un procedimento critico e riflessivo possono essere preferiti o posposti (*Theory of Valuation*, 1939, pag. 13). Ma essi sono fuggitivi e precari, negativi e positivi e anche infinitamente diversi nelle loro qualità. Di qui l'importanza della filosofia che, come una « critica delle critiche », ha in primo luogo lo scopo di interpretare gli eventi per farne strumenti e mezzi della realizzazione dei valori; ed in secondo luogo quello di rinnovare il significato dei valori stessi (*Experience and Nature*, pag. 349 sgg.). Questo còmpito della filosofia è condizionato dalla rinuncia alla credenza nella realtà necessaria e nel valore assoluto. « Abbandonare la ricerca della realtà e del valore assoluto e immutabile può sembrare un sacrificio. Ma questa rinuncia è la condizione per impegnarsi in una vocazione più vitale La ricerca dei valori che possono essere assicurati e condivisi da tutti, perchè connessi ai fondamenti della vita sociale, è una ricerca in cui la filosofia troverà non rivali ma coadiutori gli uomini di buona volontà » (*The Quest for Certainty*, pag. 295). Queste considerazioni di Dewey circoscrivono certamente il quadro in cui deve muoversi la ricerca etica contemporanea, ma non offrono ancora a questa ricerca strumenti efficaci. Manca ancora, nell'E. contemporanea una teoria generale della morale che corrisponda alla teoria generale del *diritto* (v.) cioè una teoria che consideri la morale come una tecnica della condotta e si applichi a considerare le caratteristiche di questa tecnica e le modalità con cui essa si realizza in gruppi sociali diversi. Ovviamente, una teoria generale della morale non partirebbe da un impegno preventivo nei confronti di una determinata tavola dei valori: il suo impegno sarebbe semplicemente quello di considerare la costituzione delle tavole dei valori che si offrono allo studio storico e sociologico della vita morale e di scoprire, se è possibile, le condizioni formali o generali di tale costituzione. Ma essa potrebbe (e dovrebbe) ampiamente utilizzare l'E. del '700 e in generale l'E. della motivazione e presentarsi come la continuazione di tale concezione.

A proposito dei rapporti tra morale e diritto, va qui riaffermato ciò che si dice a proposito del diritto e cioè che tali rapporti possono essere diversamente configurati, ma mai specificati come rapporti di eterogeneità o indipendenza reciproca. L'E., come tecnica della condotta, sembra a prima vista più estesa del diritto come tecnica della coesistenza. Ma se si riflette che ogni specie o forma della condotta è una forma o specie della coesistenza, o reciprocamente, si vede sùbito come la distinzione dei due campi sia pura materia di opportunità per delimitare particolari problemi o gruppi di problemi o campi specifici di considerazione o di competenza.

**ETICHE, VIRTÙ** (gr. ἠθικαὶ ἀρεταί; lat. *Virtutes morales*; ingl. *Ethical Virtues*; franc. *Vertus morales*; ted. *Ethische Tugenden*). Sono, secondo Aristotele, le virtù che corrispondono alla parte appetitiva dell'anima, in quanto è moderata o guidata dalla ragione (*Et. Nic.*, I, 13, 1102 b 16) e che consistono nel giusto mezzo (v. MEDIETÀ) tra due estremi di cui uno è vizioso per eccesso, l'altro per difetto (*Ibid.*, II, 6, 1107 a 1). Le virtù E. sono il coraggio, la temperanza, la liberalità, la magnanimità, la mansuetudine, la franchezza, e infine la giustizia che è la maggiore di tutte (*Ibid.*, III-V). Cfr. le singole voci.

**ETICITÀ** (ted. *Sittlichkeit*). Hegel ha distinto dalla moralità, che è la volontà soggettiva cioè individuale o privata del bene, l'E. che è la realizzazione del bene stesso in realtà storiche o istituzionali, che sono la famiglia, la società civile e lo Stato. L'E., dice Hegel, « è il concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza » (*Fil. del dir.*, § 142). Le istituzioni etiche hanno una realtà superiore a quella della natura perchè si tratta di una realtà « necessaria e interna » (*Ibid.*, § 146). La più alta manifestazione dell'E., lo Stato, è Dio stesso che è entrato nel mondo, un « Dio reale » (*Ibid.*, § 258, Zusatz). Questa distinzione tra moralità ed E. è stata ripetuta soltanto nell'àmbito della scuola hegeliana.

**ETICO-RELIGIOSE, ANTINOMIE** (tedesco *Ethisch-religiose Antinomien*). Le antitesi in cui si esprime il conflitto tra il punto di vista etico e il punto di vista religioso. Esse sono state enunciate da Nicolaj Hartmann nel modo seguente: 1° l'etica è radicata nell'al di qua, la religione

tènde a un'esistenza che è al di là di questa; 2° l'etica si rivolge all'uomo, la religione a Dio; 3° l'etica afferma l'autonomia dei valori, la religione li subordina alla volontà di Dio; 4° l'etica si fonda sulla libertà umana, la religione trasferisce ogni iniziativa a Dio (*Ethik*, 1926; 3ª ediz., 1949, pag. 811-17).

**ETIOLOGIA** (ingl. *Etiology*; franc. *Étiologie*; ted. *Aetiologie*). La ricerca o determinazione delle cause di un fenomeno. Il termine è usato quasi esclusivamente in medicina.

**ETNOGRAFIA** (ingl. *Ethnography*; francese *Ethnographie*; ted. *Ethnographie*). Lo stesso che ETNOLOGIA. Talvolta, il primo stadio della ricerca antropologica: l'osservazione e la descrizione, il lavoro sul campo (LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, 1958, cap. XVII).

**ETNOLOGIA** (ingl. *Ethnology*; franc. *Ethnologie*; ted. *Ethnologie*). Una delle discipline del ceppo sociologico. Essa ha per oggetto i modi di vita di gruppi sociali ancora esistenti o dei quali comunque si conservi un'abbondante documentazione. L'E. si dirige soprattutto a studiare la cultura dei popoli « primitivi ». Essa non si distingue dalla sociologia se non per l'accentuata tendenza dei suoi cultori a insistere sui caratteri individuali dei gruppi sociali studiati e pertanto a prescindere dai problemi sociologici generali. Lévi-Strauss considera l'E. come il primo passo, dopo la descrizione etnografica, verso la sintesi antropologica: la sintesi etnologica può essere geografica, storica o sistematica (*Anthropologie structurale*, 1958, cap. XVII).

**ETOLOGIA** (dal gr. ἔθος; ingl. *Ethology*; francese *Éthologie*; ted. *Ethologie*). Termine coniato da Wundt per designare lo studio storico descrittivo dei costumi e delle rappresentazioni morali (*Logik*, II, 2, 369). *E. comparata* è lo studio comparativo dei comportamenti animali sia nel loro aspetto ontogenetico che in quello filogenetico (K. LORENZ, in *Phisiological Mechanism in Animal Behaviour*, 1950; N. TINBERGEN, *The Study of Istinct*, 1951).

**ETOLOGIA** (dal gr. ἦθος; ingl. *Ethology*; francese *Éthologie*; ted. *Ethologie*). Termine coniato da Stuart Mill per designare la scienza che studia le leggi della formazione del *carattere*. Tali leggi deriverebbero da quelle generali della psicologia, applicate però alle influenze che le circostanze ambientali hanno sulla formazione del carattere. L'E. si distinguerebbe dalla sociologia in quanto la prima sarebbe la scienza del carattere individuale, la seconda la scienza del carattere sociale o collettivo (*Logic*, VI, 5, § 3). La parola non ha avuto fortuna, mentre è stata quasi universalmente accettata, per designare la stessa scienza, la parola *caratterologia* (v.).

**EUBULIA** (gr. εὐβουλία; lat. *Eubulia*). È, secondo Aristotele, la buona deliberazione cioè il corretto giudizio sulla rispondenza dei mezzi al fine. Il deliberare bene è proprio dei saggi e la saggezza costituisce appunto il giudizio vero intorno alla rispondenza dei mezzi al fine (*Et. Nic.*, VI, 9, 1142 b 5). Nello stesso senso la definisce S. Tommaso (*S. Th.*, I, II, q. 57, a. 6).

**EUCOSMIA** (gr. εὐκοσμία). Comportamento ordinato, buona condotta (cfr. ARIST., *Pol.*, IV, 1299 b 16).

**EUCRASIA** (gr. εὐκρασία). Temperamento. Propriamente, giusta mescolanza degli elementi che compongono il corpo (ARIST., *De part. an.*, 673 b 25; GALENO, VI, 31, ecc.).

**EUDEMONIA**. V. FELICITÀ.

**EUDEMONISMO** (ingl. *Eudemonism*; francese *Eudémonisme*; ted. *Eudämonismus*). Ogni dottrina che assume la felicità come principio e fondamento della vita morale. Sono eudemonistiche in questo senso l'etica di Aristotele, l'etica degli Stoici e dei Neoplatonici, l'etica dell'empirismo inglese e dell'Illuminismo. Kant ritiene che l'E. sia il punto di vista dell'*egoismo* (v.) morale, cioè della dottrina « di chi restringe tutti i fini a se stesso e non vede nessun utile fuori di ciò che giova a lui » (*Antr.*, I, § 2). Ma questo concetto dell'E. è troppo ristretto perchè nel mondo moderno, a partire da Hume, la nozione di felicità ha un significato sociale, quindi non coincide con egoismo od egocentrismo (v. FELICITÀ).

**EUNOMIA** (gr. εὐνομία). Il « buon ordine umano » contrapposto alla *hybris* cioè all'atteggiamento di chi disconosce i limiti degli uomini e il posto subordinato che essi hanno nel mondo (PLAT., *Sof.*, 216 b).

**EUPRASSIA** (gr. εὐπραξία). Il comportarsi bene cioè ordinatamente o secondo le leggi. Senofonte designa con questa parola l'ideale morale di Socrate (*Mem.*, III, 9, 14). Aristotele adopera la stessa parola in opposizione a *disprassia* che indica la condotta disordinata (*Et. Nic.*, VI, 5, 1140 b 7).

**EURISTICA**. Parola moderna coniata dal verbo greco εὑρίσκω = trovo: ricerca o arte della ricerca. Diversa da *Eristica* (v.).

**EUTASSIA** (gr. εὐταξία). La condotta bene ordinata o conforme all'ordine cosmico. È un concetto stoico (*Stoicorum Fragmenta*, III, 64), che Cicerone si è fermato ad illustrare (*De Officis*, I, 40, 142).

**EUTIMIA** (gr. εὐθυμία; lat. *Tranquillitas*). Era il titolo di una delle opere di Democrito e significava la soddisfazione tranquilla, diversa dal piacere, che consiste nell'assenza di timori, di superstizioni e di emozioni (DIOG. L., IX, 45). I latini tradussero il termine con *tranquillitas* (SENECA, *De tranquillitate animi*, II, 3).

**EVANGELO ETERNO** (lat. *Evangelium aeternum*). Origene adoperò questa espressione per designare la rivelazione delle verità più alte che Dio fa ai sapienti in tutte le epoche del mondo e che è in

grado di integrare e correggere la rivelazione contenuta nell'E. storico (*De princ.*, IV, 1; *In Johann.*, I, 7).

**EVEMERISMO** (ingl. *Euhemerism*; francese *Evhémérisme*; ted. *Evhemerismus*). La dottrina di Euevemero o Evemero di Messina (sec. IV-III a. C.), autore di una *Sacra Scrittura* tradotta in latino da Ennio, nella quale si voleva dimostrare che gli dèi sono uomini coraggiosi o illustri o potenti divinizzati dopo la morte (CICER., *De nat. deor.*, I, 119).

**EVENTO** (ingl. *Event*; franc. *Événement*; tedesco *Geschehen*). Nella fisica contemporanea, una porzione del continuo spazio-temporale. In questo senso, una cosa, per es., un corpo, è un evento. Il concetto fu chiarito da Einstein nel 1916 (*Teoria spec. e gen. della relatività*, § 27). Da allora è apparso come un concetto fondamentale della fisica: l'E. è, propriamente parlando, l'oggetto specifico della fisica, quello a cui si riferiscono i suoi mezzi di osservazione: esso è caratterizzato dalle tre coordinate spaziali e dalla coordinata temporale. « Il mondo degli E. può venir descritto dinamicamente mediante una imagine che muti col tempo, prospettata sullo sfondo dello spazio tridimensionale. Ma può anche venir descritto mediante un'imagine statica, proiettata sullo sfondo del continuo spazio temporale a quattro dimensioni. Dal punto di vista della fisica classica, le due imagini, la dinamica e la statica, sono equivalenti. Ma dal punto di vista della relatività, l'imagine statica è più conveniente e più obiettiva » (EINSTEIN-INFELD, *Evolution of Physics*, III; trad. ital., pag. 218). Generalizzando il concetto di Einstein, Whitehead ha parlato di « E. puntiformi » che sono quelli che possiedono una posizione l'uno rispetto all'altro. Tali E. entrerebbero a costituire i *punti* di un sistema spazio-temporale. Ogni sistema avrebbe un particolare gruppo di punti propri cioè una propria definizione della « posizione assoluta » (*Concept of Nature*, 1920, cap. 5). Queste notazioni si riferiscono al tentativo di Whitehead di tradurre la fisica contemporanea in una metafisica evoluzionistica. Dal suo canto P. W. Bridgmann ha messo in dubbio l'importanza della nozione di E., non ritenendo che tutti i risultati delle misure fisiche possano essere espressi in termini di coincidenze spazio-temporali. Per es., egli nota, la differenza fra un elettrone negativo e uno positivo non è contemplata nella specificazione delle coordinate (*Logic of Modern Physics*, 1927, cap. III; trad. ital., pag. 153). Ma nonostante queste riserve, il concetto di evento continua ad avere un'importanza fondamentale nella fisica contemporanea ed essere considerato dai fisici come la migliore caratterizzazione dell'oggetto proprio di essa.

**EVIDENZA** (gr. ἐνάργεια; lat. *Evidentia*; inglese *Evidence*; franc. *Évidence*; ted. *Evidenz*). Il presentarsi o manifestarsi di un oggetto qualsiasi come tale. Così intendevano l'E. gli antichi, e specialmente gli Epicurei e gli Stoici che l'assumevano come criterio di verità. Gli Epicurei identificavano l'E. con l'azione stessa degli oggetti sugli organi di senso (DIOG. L., X, 52). Gli Stoici intendevano per E. il presentarsi o darsi delle cose ai sensi o all'intelligenza, in modo che esse risultino « comprese » (SESTO E., *Ip. Pirr.*, II, 7). La *rappresentazione catalettica* (v.) è appunto la rappresentazione evidente. Da questo punto di vista l'E. non è un fatto soggettivo ma oggettivo: non è legata alla chiarezza e distinzione delle idee, ma al presentarsi e manifestarsi dell'oggetto (quale che sia). Sicchè gli stessi Scettici non rifiutano ciò che si presenta come evidente, per quanto evitino l'asserzione relativa (SESTO E., *Ipot. Pirr.*, II, 10).

Cartesio ha invece dato luogo al concetto *soggettivo* dell'evidenza. La « regola dell'E. », che egli espone nel *Discorso* prescrive « di non accettare mai alcuna cosa per vera a meno che non la si riconosca evidentemente per tale; cioè di evitare diligentemente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei propri giudizi se non ciò che si presenta così chiaramente e distintamente al proprio spirito, da non aver alcuna occasione di metterlo in dubbio » (*Disc.*, II). In questa regola l'E. è stata ridotta alla *chiarezza e distinzione* (v.) delle idee e i problemi relativi si sono spostati dal dominio dell'oggetto al dominio dell'idea, ripresentandosi però in quest'ultimo come problemi oggettivi. Cartesio stesso aveva (soprattutto nelle *Regole per la direzione dello spirito*) collegato l'E. con la facoltà dell'*intuizione*: con la quale parola aveva inteso, non già la testimonianza dei sensi o il giudizio dell'imaginazione, ma « la concezione ferma di uno spirito puro e attento, che nasce dalla sola luce della ragione e che, essendo più semplice, è anche più sicura della deduzione » (*Regulae ad directionem ingenii*, III). L'E. sarebbe così il carattere dell'intuizione e costituirebbe la certezza propria di quest'ultima; allo stesso modo che la necessità razionale costituisce la certezza della deduzione. Questi concetti hanno dominato buona parte della filosofia moderna; anche perchè sono stati accettati sia da Locke, che fa dipendere dall'intuizione dell'accordo o del disaccordo tra le idee « tutta la certezza e l'E. della nostra conoscenza » (*Saggio*, IV, 2, 1); sia da Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 11, 10). Il carattere soggettivo dell'E. e la sua connessione con una facoltà umana più o meno misteriosa e miracolosa detta intuizione, sono rimasti in tutta la filosofia moderna; e soltanto la filosofia contemporanea ha mostrato di ritornare all'antico concetto dell'E. oggettiva.

La critica dell'E. come « una mistica voce che da un mondo migliore ci gridi: qui è la verità! »

è stata fatta da Husserl; il quale ha trovato per l'E. la definizione di « riempimento dell'intenzione ». Questa significa che l'E. si ha quando l'intenzione della coscienza, diretta ad un oggetto, viene riempita dalle determinazioni per cui l'oggetto stesso si individua, si definisce e da ultimo appare presente alla coscienza stessa *in carne ed ossa* (*Logische Untersuchungen*, II, § 39; *Ideen*, I, § 145; *Erfahrung und Urteil*, pag. 12). Di conseguenza per tutta la filosofia contemporanea che si ispira alla fenomenologia, l'E. ha riacquistato il suo carattere oggettivistico, tornando a designare il presentarsi o manifestarsi di un oggetto come tale, qualunque sia l'oggetto e quali che siano i metodi con cui s'intende certificare o garantire la sua presenza o manifestazione. In questo senso Scheler ha parlato di « E. preferenziale » per indicare quei rapporti gerarchici oggettivi dei valori che guidano e suggeriscono le scelte umane (*Formalismus*, pag. 87). Nello stesso senso si dicono talvolta evidenti proposizioni analitiche o tautologiche la cui verità risulta dai loro stessi termini, come, ad es., « Il triangolo ha tre lati ».

**EVOLUZIONE** (ingl. *Evolution*; franc. *Évolution*; ted. *Evolution*). La parola conserva ancora il suo senso generico di *sviluppo* (v.); ma più spesso è adoperata a designare una particolare dottrina che si chiama « teoria dell'E. ». Ora con questa espressione si possono intendere due cose diverse: 1° la teoria biologica della trasformazione delle specie viventi l'una nell'altra: che è l'ipotesi fondamentale delle discipline biologiche da un secolo a questa parte; 2° la teoria metafisica dello sviluppo progressivo dell'universo nella sua totalità: che è un'ipotesi ammessa o presupposta da molte dottrine filosofiche moderne e contemporanee. Per quanto questi due significati abbiano storicamente agito l'uno sull'altro, è opportuno tenerli distinti. Per il secondo, v. la voce EVOLUZIONISMO.

Il termine E. è stato probabilmente introdotto da Spencer nel suo saggio sul *Progresso* del 1857; ma la parola stessa, come il concetto, non avrebbero avuto la fortuna che hanno avuto senza i successi del trasformismo biologico, che si iniziarono con l'*Origine delle specie* di Carlo Darwin (1859). L'opera di Darwin (come è anche dimostrato dal suo successo senza precedenti) era, da un certo punto di vista, piuttosto una conclusione che un principio: la conclusione di un lungo lavoro di ricerche e di vari tentativi di generalizzazione. La dottrina tradizionale dell'immutabilità (o fissità) delle specie viventi era stata il riflesso, nel dominio biologico, della dottrina della *sostanza* (v.) cioè della dottrina della necessità della struttura ontologica del mondo. Questa dottrina fu fatta prevalere da Aristotele nel mondo della filosofia e della scienza antica e medievale; e si spiega così perchè l'ipotesi di una trasformazione della specie, affacciata, sia pure in forma fantastica, da Anassimandro (Ps. PLUT., *Strom.*, 2) e da Empedocle (*Fr.*, 56-61, Diels) non abbia lasciato traccia. Tutte le forme sostanziali sono, secondo la metafisica aristotelica, immutabili perchè necessarie: il che vuol dire che non possono essere nè create nè distrutte. Come forme sostanziali, le specie viventi condividono tali caratteristiche. Questo principio aristotelico, con la sola correzione della creazione da parte di Dio, ha costituito per molti secoli l'impalcatura generale della ricerca filosofica e scientifica. Soltanto a partire dagli inizi del sec. XVIII alcuni naturalisti cominciarono a considerare la possibilità della trasformazione delle specie biologiche. Ipoteticamente ammetteva questa possibilità Buffon, che pur si dichiarava esplicitamente partigiano della fissità della specie (*Histoire naturelle*, 1749-1804). Dallo stesso Buffon, Kant trasse probabilmente l'ispirazione per l'ipotesi, da lui prospettata (nel 1790) nella *Critica del giudizio* (§ 80), di una « reale parentela » delle forme viventi e di una loro derivazione da una « madre comune », nonchè di uno sviluppo continuo della natura dalla nebulosità primitiva agli uomini. Queste tuttavia erano solo intuizioni generiche, non suffragate da un sistema coordinato di osservazioni. Il primo a prospettare in forma scientifica la dottrina del trasformismo biologico fu Gian Battista Lamarck nella sua *Philosophie zoologique* (1809): egli tuttavia fondava l'E. degli organismi sulle differenze prodotte in questi dall'uso maggiore o minore degli organi: differenze che si sarebbero poi fissate con l'eredità. Si sa oggi che i mutamenti che nascono dalle abitudini non possono essere ereditati; pertanto il merito di Lamarck non è quello di aver scoperto il principio dell'E. ma quello di aver insistito sulla dottrina generale e su qualche aspetto importante di essa, come quello dell'adattamento all'ambiente. Soltanto l'*Origine delle specie* (1859) di Carlo Darwin ha fondato la moderna teoria dell'E. biologica. La teoria di Darwin ammette due ordini di fatti: 1° l'esistenza di piccole variazioni organiche che si verificano negli esseri viventi a intervalli irregolari di tempo; variazioni che in parte, per la legge della probabilità, sono vantaggiose agli individui che le presentano; 2° la lotta per la vita che si verifica tra gli individui viventi, per la tendenza di ogni specie a moltiplicarsi secondo una progressione geometrica. Quest'ultimo presupposto era suggerito a Darwin dalla dottrina di Malthus (*Essay on Population*, 1798). Da questi due ordini di fatti segue che gli individui presso i quali si manifestino mutamenti organici vantaggiosi hanno maggiori probabilità di sopravvivere nella lotta per la vita; e in virtù del principio

di eredità ci sarà in essi un'accentuata tendenza a lasciare in eredità ai loro discendenti i caratteri accidentali. Questa è la *legge della selezione naturale* che Darwin ritenne come la principale molla dell'E. (*Or. delle specie*, IV, 18).

Mentre la teoria di Darwin da un lato subiva gli attacchi dei partigiani della vecchia metafisica, dall'altro veniva estesa e generalizzata in una teoria dell'E. cosmica, nuove ipotesi, in contrasto col principio della selezione naturale, venivano presentate circa il *come* l'E. avrebbe luogo. Da un lato i neo-lamarkiani (fra i quali specialmente il francese Giard [1846-1908] e l'americano Cope [1840-97] insistettero sulla relazione dell'organismo all'ambiente, attribuendo a questa relazione la capacità di produrre le novità organiche che sarebbero poi trasmesse con l'eredità. Dall'altro lato i neo-darwiniani, che si raccolsero specialmente intorno al biologo tedesco Weissmann (1834-1914), insistettero sull'importanza della selezione naturale come unico principio dell'evoluzione. Entrambi questi indirizzi, nello sforzo di dimostrare la loro tesi, produssero fatti e osservazioni nuove in favore della teoria generale dell'E.; ma nessuno di essi riuscì, si può dire, a dimostrare la falsità della tesi dell'altro. Che l'adattamento all'ambiente (tesi dei lamarkiani) e la selezione naturale (tesi dei darwiniani) abbiano funzioni importantissime nell'E. della vita, risulta ormai certo; ciò che non risulta è che l'uno porti alla esclusione dell'altra. In questa incertezza, si sono inserite le nuove forme del *vitalismo* (v.) cioè della dottrina che, ritenendo la vita non spiegabile in linea di principio con fattori fisico-chimici, riconosce a fondamento di essa un principio spirituale che agisca finalisticamente. Il vitalismo insiste su quello che sembra un carattere fondamentale dell'E. biologica: il finalismo. Il finalismo, che è strettamente collegato con la dottrina della struttura sostanziale del mondo cioè con la metafisica aristotelica, è la parte più dura a morire di questa metafisica. Il suo campo privilegiato è, come già notava Kant, proprio quello dei fenomeni vitali. Questi fenomeni non sembrano verificarsi a caso. Anche quando De Vries osservò la subitanea e casuale apparenza di nuove varietà di piante e assunse questo fatto come la base reale dell'E. (*Teoria delle mutazioni*, 1901), il carattere casuale e arbitrario dell'intero processo evolutivo sembrò difficile a difendersi. Da questa difficoltà hanno attinto la loro forza le teorie vitalistiche. La più famosa fra tali teorie nel mondo contemporaneo è quella di Bergson, che attribuisce l'E. allo *slancio vitale* cioè ad una grande corrente di coscienza che è lanciata nella materia e ténde a dominarla, riuscendovi meglio in una direzione, peggio in un'altra, e progredendo soprattutto nelle due direzioni fondamentali dell'istinto degli artropodi e dell'intelligenza dell'uomo (*Év. créatrice*, 1907). Ma la teoria bergsoniana dell'E., per quanto rigetti l'idea di un piano totale predisposto o predeterminato (che sarebbe, dice Bergson, « un meccanismo rovesciato ») è ancora finalistica e soggiace alla stessa obiezione che Bergson stesso fa al vitalismo: di assumere a principio di spiegazione la ignoranza della spiegazione. Come ha notato Huxley, attribuire l'E. a un *élan vital* non spiega la storia della vita più che attribuire il movimento di una macchina a vapore ad un *élan locomotif* non spieghi il funzionamento della macchina stessa. Il ricorso a un termine metafisico, che non fa che coprire una zona di ignoranza mascherandola come sapere e quindi distogliendo o scoraggiando la ricerca positiva diretta a diminuirla, è anche evidente nelle altre forme del vitalismo contemporaneo. Così Driesch ricorre all'*entelechia*, un vecchio concetto aristotelico, cui attribuisce la funzione direttiva nella costruzione dell'organismo (*Philosophie des Organischen*, 1908-09).

Gli studi di *genetica* (v.) hanno avviato la teoria dell'E. su un terreno positivo di ricerche. La teoria stessa è diventata il quadro complessivo degli strumenti e delle direzioni possibili della ricerca biologica, evitando la dogmatizzazione di princìpi parzialmente provati, che era stata la caratteristica della fase precedente. I capisaldi della odierna teoria dell'E. possono essere così ricapitolati:

1° La separazione dell'idea dell'E. dall'idea di progresso. L'E. non è necessariamente progresso, tanto meno progresso unilineare, necessario e costante. Quale che sia il criterio che si scelga per giudicare il corso dell'E., si troverà che la storia della vita fornisce esempi non solo di progressi, rispetto a questo criterio, ma anche di regressi e di degenerazioni. Huxley ha suggerito come criterio obiettivo di progresso quello della dominazione successiva di un gruppo biologico: criterio che porterebbe a costituire una successione di età: « Età degli invertebrati », « Età dei pesci », « Età degli anfibi », « Età dei rettili », « Età dei mammiferi », ed « Età dell'uomo » (*E., The Modern Synthesis*, 1942). Ma anche questa successione di età non è del tutto oggettiva perchè è ovviamente suggerita dal criterio dell'approssimazione all'uomo. Altre linee di progresso possono essere definite in base all'espansione vitale o all'adattamento all'ambiente: criteri che suggeriscono l'ordinamento delle specie animali secondo la misura in cui esse realizzano meglio l'una o l'altra di queste due cose. Un altro criterio che i biologi adoperano spesso è la cosiddetta *legge di Willinston* secondo la quale « le parti di un organismo tendono a ridursi nel loro numero e a specializzarsi nella loro funzione » cioè tendono verso la semplificazione più che verso la compli-

cazione. Altri indicano come criterio l'energia generale dell'organismo o il livello del processo vitale (SEWERTZOFF, *Morphologische Gesetzmässigkeiten der E.*, 1931). Ognuno di questi criteri porta a costruire un ordine determinato delle specie viventi, o dei loro maggiori gruppi, ordine coincidente solo parzialmente e occasionalmente con quelli risultanti dagli altri criteri.

2° L'esigenza che i fattori invocati a spiegare l'E. spieghino non solo ciò che avviene a disegno nell'organizzazione della vita ma anche ciò che avviene a caso, non solo l'adattamento ma anche la mancanza di adattamento e in generale non solo gli aspetti favorevoli e progressivi delle trasformazioni vitali ma anche quelli sfavorevoli e negativi. La prima conseguenza di questo punto di vista è il riconoscimento che è inutile e scientificamente illegittimo privilegiare *un* fattore evolutivo, per es., la selezione naturale e considerarlo come l'unico e fondamentale secondo quanto hanno fatto i neodarwinisti. La seconda conseguenza è l'abbandono completo del punto di vista finalistico, che esige la presenza di uno scopo finale nell'E. (cfr., per es., J. B. S. HALDANE, *The Causes of E.*, 1932).

3° L'eliminazione di ogni pregiudizio necessitaristico nella considerazione del ciclo vitale delle specie biologiche: la loro nascita, sviluppo e morte non obbedisce a schemi prestabiliti e tanto meno si modella sul ciclo dell'organismo singolo. Normalmente, un tipo di organizzazione persiste fino a quando i suoi rapporti di adattamento all'ambiente *continuano ad essere possibili.* Talvolta, la stessa specificità dell'adattamento produce l'estinzione, giacchè rende l'organismo inadatto ad affrontare i mutamenti dell'ambiente di portata maggiore dell'usuale. In questo caso, ovviamente, la estinzione del gruppo è provocata dalla stessa tendenza all'adattamento, che è un fattore di sopravvivenza.

4° Finalmente — ed è la caratteristica più importante della teoria generale dell'E. — l'uso della nozione di *possibilità* consente di evitare le dogmatizzazioni presentate dalle alternative: ordine-disordine, fine-caso e così via. La vita tende a sfruttare le possibilità che le sono offerte. Qualche scienziato ha considerato l'incremento della somma totale della materia vivente nel mondo come la principale legge dell'E. (A. J. LOTKA, in *Human Biology*, 1945, pag. 167 sgg.). Ciò vuol dire che la vita sembra appigliarsi a tutte le possibilità disponibili. Simpson parla a questo proposito della « natura essenzialmente opportunistica del processo dell'E. » (*The Meaning of Evolution*, 1949, cap. 12). Tuttavia neanche nello sfruttamento delle opportunità che gli si offrono, tale processo appare perfettamente sistematico. Opportunità evidenti non sono state sfruttate e gli intervalli fra le specie viventi non sempre sono stati riempiti. « La regola che tutte le opportunità della vita tendono a essere utilizzate non è senza eccezioni. L'estinzione dei dinosauri precedette di molto la rioccupazione di molti dei loro modi di vita da parte dei mammiferi e non pare che tutti siano stati ancora rioccupati. Gli ittiosauri furono estinti per molti milioni di anni prima che i delfini e i loro parenti abbiano afferrato questa opportunità. Non vi è ragione evidente per la quale il modo di vita degli ammoniti, un tempo così numerosi, non possa essere ora seguito da gruppi ugualmente abbondanti ma che invano si cercherebbero oggi nel mare. Si sono estinti molti tipi che hanno lasciato aperto un modo di vita, un'opportunità che non è stata immediatamente afferrata perchè nessun altro gruppo ha una base strutturale o una riserva di mutazioni appropriate al cambiamento » (*Ibid.*, pag. 185-86). Tuttavia il numero altissimo delle possibilità utilizzate spiega i prodotti più riusciti e complessi dell'E.: per es., fra le innumerevoli risoluzioni del problema della fotoricezione due soluzioni riuscirono meglio: l'occhio dell'octopus (che è un mollusco) e quello dell'uomo. Ma anche gli altri funzionano benissimo al loro proprio livello. Questo dimostra che la complessità di un organo non è stata progettata in anticipo come un piano da realizzare ma è il prodotto dello sfruttamento di possibilità favorevoli che si sono presentate.

5° Le caratteristiche specifiche dei fenomeni vitali non vengono ignorate o trascurate dalla teoria dell'E.; ma tuttavia non vengono assunte come fondamento per affermare la tesi della « irriducibilità » o della « originalità » della vita. Tale tesi infatti sconsiglierebbe dal continuare a sottoporre i fenomeni della vita agli strumenti oggettivi di indagine di cui la scienza dispone e per conseguenza fermerebbe la ricerca biologica. Questa pertanto utilizza gli strumenti a sua disposizione e ritiene « spiegato » solo ciò che può essere raggiunto con l'aiuto di tali strumenti. È questo un *materialismo metodico* che ha poco o nulla a che fare col materialismo dottrinale dell'800 (v. GENETICA; VITA; VITALISMO).

**EVOLUZIONISMO** (ingl. *Evolutionism*; francese *Évolutionnisme*; ted. *Evolutionismus*). Con questo termine bisogna intendere non già la teoria generale dell'evoluzione come quadro fondamentale delle ricerche biologiche (per la quale v. EVOLUZIONE), ma il complesso delle dottrine filosofiche che vedono nell'evoluzione il tratto fondamentale di ogni tipo o forma di realtà e perciò il principio adatto a spiegare la realtà nel suo complesso. L'E. è in altri termini una dottrina metafisica, concernente la realtà come un tutto; e per quanto si avvalga delle

ipotesi e dei risultati della teoria biologica dell'evoluzione, la sua tesi va molto al di là di tutto ciò che ogni possibile teoria scientifica può legittimamente convalidare. In questo senso, l'E. è stato assunto come schema fondamentale di molte metafisiche, sia materialistiche sia spiritualistiche. Il tratto fondamentale che queste metafisiche scorgono nell'evoluzione è il *progresso*. Per esse, evoluzione significa essenzialmente progresso. Così fu certamente per Spencer che iniziò la serie delle metafisiche evoluzionistiche con un saggio pubblicato nel 1857 col titolo *Progresso*. Il progresso investe, secondo Spencer tutti gli aspetti della realtà. « Sia che si tratti, egli dice nel saggio citato, dello sviluppo della Terra, sia che si tratti dello sviluppo della vita alla sua superficie o dello sviluppo della società o del governo o dell'industria o del commercio o del linguaggio o della letteratura o della scienza o dell'arte, sempre in fondo ad ogni progresso è la stessa evoluzione che va dal semplice al complesso attraverso differenziazioni successive ». Nei *Primi princìpi* Spencer dava dell'evoluzione questa definizione: « L'evoluzione è una integrazione di materia e una concomitante dissipazione di movimento; durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita e incoerente ad una eterogeneità definita e coerente; e durante la quale il movimento conservato soggiace ad una trasformazione parallela » (*First Principles*, § 145). Questa determinazione dell'evoluzione come passaggio dall'omogeneo indifferenziato all'eterogeneo differenziato era indubbiamente suggerita a Spencer dall'evoluzione biologica, che sembra andare dall'ameba agli organismi superiori. Il senso generale dell'evoluzione è ottimistico, secondo Spencer. La evoluzione è un progresso e per di più un progresso necessario che, per ciò che riguarda l'uomo, terminerà soltanto con « la più grande perfezione e la più completa felicità » (*Ibid.*, § 176). A differenza di ciò che è accaduto nella teoria dell'evoluzione biologica, la quale ha ben presto svincolato la nozione di evoluzione da quella di progresso, nell'E. filosofico il senso ottimistico e necessaristico della nozione di progresso continua per molto tempo a costituire il tratto fondamentale dell'evoluzione. Sia l'E. materialistico sia l'E. spiritualistico condividono questo tratto.

Nessuno di questi indirizzi riesce ad una rielaborazione del concetto in questione. Quando Ardigò definisce l'evoluzione come « il passaggio dall'indistinto al distinto » (*Opere*, 1884, II, pag. 350) assumendo perciò come modello evolutivo lo sviluppo psichico anzichè quello biologico, i tratti formali dell'evoluzione non sono mutati: essa è sempre, e soltanto, progresso universale necessario. L'E. materialistico trovò nel biologo tedesco Ernesto Haeckel il suo maggiore rappresentante. Gli *Enigmi del mondo* (1899) costituirono per i primi decenni del nostro secolo il catechismo di questo materialismo, che vedeva in tutte le forme della realtà gradi di evoluzione, progressivamente ordinati, della materia. Dall'altro canto, l'E. spiritualistico, che vede nelle varie forme della realtà gradi di sviluppo di un principio spirituale, si iniziò con Guglielmo Wundt, che riconobbe questo principio spirituale nella volontà (*System der Phil.*, 1889). Un pensiero analogo ispirava l'opera del francese Alfredo Fouillée il quale vedeva nell'*idea-forza* il substrato dell'evoluzione (*L'E. des idées-forces*, 1890). Ma indubbiamente la più notevole manifestazione dell'E. spiritualistico è la dottrina di Bergson che ha visto nell'evoluzione il prodotto di uno *slancio vitale* che è coscienza, libertà e creazione (*Évolution créatrice*, 1907). In un senso analogo C. Lloyd Morgan parlò di *Evoluzione emergente* (1923): intendendo che ogni fase dell'evoluzione non è la semplice risultante meccanica delle fasi precedenti, ma contiene un elemento nuovo che denuncia il carattere progressivo e creativo della evoluzione stessa.

Ma il concetto dell'evoluzione come progresso costituisce anche lo sfondo o il presupposto di altre dottrine che tuttavia non assumono l'evoluzione come tema fondamentale delle loro elaborazioni. Così la nozione di evoluzione emergente è assunta da Alexander nel suo libro *Spazio, Tempo e Deità* (1920) per spiegare lo sviluppo complessivo della realtà di cui spazio e tempo (che stanno tra loro come materia e spirito) sarebbero la sostanza. E il concetto di processo assunto come fondamentale da Whitehead (*Process and Reality*, 1929) non è che lo stesso concetto di evoluzione, contaminato col concetto hegeliano di divenire; mentre l'evoluzione in senso naturalistico è lo sfondo di tutta l'opera di Santayana (cfr. specialmente il *Realm of Mind*, 1940). Questi richiami devono essere considerati solo come esemplificativi della vastissima diffusione che l'E. ha avuto nel dominio della filosofia moderna e contemporanea, e quindi in tutte le forme della vita intellettuale. La credenza che la realtà è un processo unico, continuativo, e necessariamente progressivo si legge fra le righe di dottrine filosofiche disparatissime ed ha potentemente influenzato l'impostazione di ricerche storiche, sociologiche, morali, ecc. Questa credenza tuttavia non è suffragata da nulla; e nell'unico dominio in cui una teoria dell'evoluzione è suffragata da prove di fatto, cioè nel dominio biologico, l'evoluzione ha perso proprio i caratteri che i filosofi hanno dimostrato di apprezzare maggiormente in essa: l'unità, la continuità, la necessità e il progresso. Nessuno di tali caratteri viene oggi assunto

nel contesto dell'evoluzione biologica. Pertanto l'ipotesi che la realtà costituisca un processo fornito di tali caratteri non trova riscontro nel sapere scientifico ed è da considerarsi come una pura ipotesi metafisica, al di là di ogni possibile, sia pure indiretta, verifica. Quest'ipotesi tuttavia continua a riscuotere un certo successo presso scienziati-filosofi. Così Teilhard de Chardin ha riconosciuto nell'evoluzione il postulato generale al quale ogni teoria o ipotesi o sistema deve adeguarsi; e conseguentemente ha considerato l'evoluzione della sostanza vivente sparsa sulla terra come quella di un solo gigantesco organismo. Il termine finale dell'evoluzione sarebbe allora un « Punto Omega » e cioè una « Super Coscienza universale » formata da una pluralità unificata di pensieri individuali che si combinano e si rafforzano nell'atto di un Pensiero unanime (*Le phenomène humaine*, 1955). Il carattere metafisico dell'evoluzione è evidente in questa e simili speculazioni.

**EX PRAECOGNITIS ET PRAECONCESSIS.** Formula con cui s'abbrevia il principio esposto da Aristotele agli inizi degli *Analitici posteriori*: « Ogni dottrina e ogni disciplina discorsiva nasce da una conoscenza preesistente » (*An. Post.*, I, 1, 71 a 1). Boezio sottolineava l'importanza di questa massima (*P. L.*, 64°, col. 741) che diveniva un luogo comune della scolastica. Locke riteneva fallace la massima, convinto com'era che il fondamento della conoscenza sia la conoscenza intuitiva (*Saggio*, IV, 2, 8). Ma Leibniz rivendicava, contro Locke la validità della massima, in quanto esprime il procedimento delle matematiche (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 8).

**EXTRAPOLAZIONE.** V. ESTRAPOLAZIONE.

# F

**F.** Nella Logica medievale, i sillogismi i cui nomi mnemonici cominciano con questa lettera, sono riducibili al quarto modo della prima figura (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 4.20).

**FABBRICAZIONE** (franc. *Fabrication*). L'attività propria dell'intelligenza, secondo Bergson. Questa è infatti « la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili per fare altri utensili, e di variarne indefinitamente la F. ». Da questo punto di vista, la vera definizione dell'uomo non è *Homo sapiens* ma *Homo faber* (*Év. créatr.*, 11ª ediz., 1911, pag. 151; *Pensée et Mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 97).

**FABULAZIONE** (franc. *Fabulation*). Bergson ha così chiamata la facoltà o l'atto creatore di finzioni o superstizioni, nel quale consiste essenzialmente la *religione statica*: che cerca, appunto mediante finzioni più o meno consolanti, di difendere la vita contro il potere disgregatore dell'intelligenza (*Deux Sources*, cap. II).

**FACOLTÀ** (gr. ψυχῆς εἶδος o μόριον; lat. *Facultas*; ingl. *Faculty*; franc. *Faculté*; ted. *Vermögen*). 1. S'intendono con questo nome i *poteri* dell'anima cioè le specie o parti in cui si possono classificare e dividere le sue attività o i princìpi cui tali attività sono attribuite. La distinzione fra i poteri dell'anima, e pertanto la nozione stessa di potere in quanto riferita all'anima, nascono dall'ovvia considerazione della diversità delle operazioni che si attribuiscono all'anima stessa e dal fatto che tali operazioni possono venire in contrasto fra loro. Proprio su questo fondamento Platone distinse tre poteri, che egli chiamava *specie* (εἴδη, *Rep.*, IV, 440 e) dell'anima: il potere *razionale* che è quello per cui l'anima ragiona e domina gl'impulsi corporei; il potere *concupiscibile* o irrazionale che è quello appunto che presiede agli impulsi, ai desideri, ai bisogni e concerne il corpo; e il potere *irascibile* che è un ausiliario del principio razionale e si sdegna e lotta per ciò che la ragione ritiene giusto (*Rep.*, IV, 439-40). Aristotele distinse invece: *a*) la parte (μόριον) *vegetativa* che è la potenza nutritiva e riproduttiva propria di tutti gli esseri viventi a cominciare dall'uomo; *b*) la parte *sensitiva* che comprende la sensibilità e il movimento ed è propria dell'animale; *c*) la parte *intellettiva* (dianoetica), che è propria dell'uomo. Il principio più elevato può far le veci di quelli inferiori, ma non viceversa. Così nell'uomo l'anima intellettiva compie anche le funzioni che negli animali sono compiute dall'anima sensitiva e nelle piante da quella vegetativa (*De an.*, II, 2, 413 a 30 sgg.). A sua volta il principio dianoetico o anima intellettiva si divide in due parti che sono rispettivamente la parte *appetitiva* o pratica (la volontà) e la parte *intellettiva* o contemplativa (l'intelletto) (*Ibid.*, III, X, 433 a 14; *Et. Nic.*, VI, 1, 1139 a 3; *Pol.*, 1133 a). Questa partizione aristotelica doveva rimanere, per lunghi secoli, la più accettata e diffusa. Gli Stoici tuttavia ne avevano proposta un'altra, consistente di quattro princìpi: *a*) il principio direttivo o egemonico che è la ragione; *b*) i sensi; *c*) il seme o principio spermatico; *d*) il linguaggio (DIOG. L., VII, 157; SESTO E., *Adv. Math.*, IX, 102). Nella filosofia medievale la partizione aristotelica, che finisce col prevalere sul finire della Scolastica, e che è ripetuta da molti pensatori (per es., da Alberto Magno, S. Tommaso, Duns Scoto, Ockham) s'intreccia con quel tipo di partizione che era stato inaugurato da S. Agostino e che consiste nel ritenere le parti dell'anima modellate sulla Trinità divina. S. Agostino aveva infatti distinto tre facoltà dell'anima, memoria, intelligenza e volontà, corrispondenti alle tre persone della Trinità definite

rispettivamente come Essere, Verità e Amore (*De trin.*, X, 18). Questa partizione o partizioni analoghe, s'incontrano frequentemente nella Scolastica (è ripetuta, per es., da S. ANSELMO, *Monol.*, 67). Da Cartesio in poi la sola partizione ammessa fu quella che Aristotele aveva riconosciuta propria dell'anima intellettiva o dianoetica, tra *volontà* (o appetizione o desiderio) ed *intelletto* vero e proprio: cioè la partizione fondata sull'uso pratico e sull'uso teoretico della ragione. Per Cartesio infatti l'anima è soltanto l'anima « razionale » giacchè le funzioni vegetativa e sensitiva non appartengono nè all'anima razionale nè ad altra specie di anima in quanto sono funzioni meccaniche, che vengono esplicate dal meccanismo corporeo (*Discours*, V). La partizione tra intelletto e volontà viene enunciata da Cartesio (*Passions de l'âme*, I, 17) come quella tra le *azioni* dell'anima, che comprendono tutti i desideri, tra i quali Cartesio fa rientrare la volontà (*Ibid.*, 18), e le *passioni* che comprendono « tutte le specie di percezioni o forme di conoscenza ». La partizione viene meglio chiarita dall'uso che Cartesio ne fa nella sua teoria dell'errore. Questo dipende dal concorso di due cause, dell'intelletto e della volontà. Con l'intelletto l'uomo non afferma nè nega nulla, ma concepisce soltanto le idee che può affermare o negare. L'atto dell'affermazione o della negazione è proprio della volontà. Ora, la volontà è libera: come tale è assai più estesa dell'intelletto e può quindi affermare o negare anche ciò che l'intelletto non riesce a percepire chiaramente e distintamente (*Méd.*, IV; *Princ. Phil.*, I, 34). Con ciò la distinzione fra intelletto e volontà veniva stabilita e rimaneva sino a Kant un dato comunemente accettato. Spinoza nega bensì che esistano nell'anima F. separate adducendo che esse « o sono fittizie o sono entità metafisiche o sono universali che noi formiamo dalle cose particolari » (*Et.*, II, 48). Ma questo significa per lui che « volontà e intelletto sono la medesima cosa » (*Ibid.*, 49, coroll.): col che la distinzione viene polemicamente presupposta. Locke stesso la riconosce quando, a proposito dell'idea di forza, afferma che la volontà e l'intelletto sono le due forze che spiegano i mutamenti che avvengono nel nostro spirito (*Saggio*, II, 21, § 5-6). Leibniz dice che i due princìpi agenti nella monade sono la *percezione* e l'*appetizione* (*Monad.*, § 14-15). Cristiano Wolff a sua volta riconosceva nella conoscenza e nell'appetizione le due funzioni fondamentali dello spirito umano e sulla base di questa partizione modellava quella della filosofia nelle due branche fondamentali, filosofia teoretica o metafisica e filosofia pratica (*Log.*, Disc. Prael., § 60-62).

Kant, traendo le somme dalle analisi degli empiristi inglesi interponeva tra l'intelletto e la volontà una terza F. che chiamava « sentimento di piacere e dispiacere ». Con ciò le F. dell'anima venivano portate a tre (F. di conoscere, F. del sentimento, F. di desiderare) (*Crit. del Giud.*, Introd., IX) e questa partizione diventava classica e venne spesso appoggiata da una presunta testimonianza della coscienza (v. EMOZIONE, SENTIMENTO).

Nessuna tuttavia di queste dottrine implicava che le F. dell'anima fossero poteri distinti ed indipendenti. Come già gli antichi, sia Cartesio (*Regulae*, XII, 79) sia Locke (*Saggio*, II, 21, 6); sia Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 21, 6) riconoscono esplicitamente che la divisione delle F. è un'astrazione che non distrugge l'unità dell'attività mentale. Sicchè non rappresenta una grande novità la critica di Herbart alla dottrina delle F. e la sua tesi che le F. stesse (intelletto, sentimento e volontà) sono semplici « concetti di classe » mediante i quali si ordinano i fenomeni psichici (*Einleitung in die Phil.*, § 159). La psicologia associazionistica condivideva questo punto di vista ma manteneva la stessa tripartizione (per es., BAIN, *Mental and Moral Science*, 1868, pag. 2; *Logic*, II, 275) e il Neo-criticismo della Scuola di Marburgo (Cohen, Natorp) riconosceva soltanto tre scienze filosofiche, la logica, l'estetica e l'etica, corrispondenti appunto alle tre attività dello spirito.

Soltanto nella psicologia e nella filosofia contemporanea, specialmente per influenza del comportamentismo e della teoria della forma, la dottrina delle parti dell'anima, comunque intesa, ha perso la sua importanza e non costituisce più tema di indagine e di dibattiti. Come oggetto d'indagine, infatti, il comportamento implica la messa in opera simultanea e la fusione di tutti i princìpi o parti distinti o distinguibili nell'attività dell'anima o della coscienza o dell'organismo, sicchè tali distinzioni diventano prive d'interesse e si parla di « comportamento razionale » o « comportamento emotivo » in un senso in cui la distinzione stessa non ha più nulla da fare (v. COMPORTAMENTISMO; COMPORTAMENTO).

2. Nel significato più generale, lo stesso che *Potere* (v.).

**FALANSTERIO** (ingl. *Phalanstery*; francese *Phalanstère*). Termine adoperato da Carlo Fourier per designare l'organizzazione sociale utopistica da lui preveduta: un gruppo di circa 1600 persone viventi a regime comunistico, con libertà di rapporti sessuali e regolamentazione della produzione e del consumo dei beni (*Trattato di associazione domestica e agricola o teoria dell'unità universale*, 1822).

**FALLACIA** (gr. σόφισμα; lat. *Fallacia*; ingl. *Fallacy*; franc. *Sophisme*; ted. *Fallacie*). Termine con cui gli Scolastici indicarono il « sillogismo sofistico » di Aristotele. F., disse Pietro Ispano, è la

idoneità a far credere che sia ciò che non è mediante qualche fantastica visione; cioè, l'apparenza senza esistenza (*Summul. log.*, 7.03). Aristotele aveva diviso i ragionamenti sofistici in due grandi classi cioè in quelli attinenti al modo di esprimersi o come dicono gli Scolastici, *in dictione* e in quelli indipendenti dal modo di esprimersi o *extra dictionem*. I primi sono sei e cioè: l'*equivocazione*, l'*anfibologia*, la *composizione*, la *divisione*, l'*accentuazione*, la *figura dictionis*. I secondi sono sette e precisamente: l'*accidente*, il *secundum quid*, l'*ignorantia elenchi*, la *petizione di principio*, la *non causa pro causa*, il *conseguente*, l'*interrogazione multipla* (*El. Sof.*, 4). La dottrina delle F. fu una delle parti meglio coltivate della logica medievale ma ha perso quasi ogni importanza nella logica moderna. Una buona metà delle *Summulae logicales* (sec. XIII) di Pietro Ispano è dedicata alla confutazione delle fallacie. Ma già nella Logica di Portoreale si dedica ad essa un solo capitolo (il XIX della parte III) che è la ventesima parte circa dell'intera trattazione. Nella logica contemporanea questa parte della trattazione è completamente sparita: giacchè non possono essere ridotti a sofismi le *antinomie* (v.) di cui essa tratta. Sotto i nomi dei singoli sofismi si troverà ciò che la logica antica e medievale intendeva per essi. G. P.-N. A.

**FALLIBILISMO** (ingl. *Fallibilism*). Termine creato dal Peirce per indicare l'atteggiamento del ricercatore che ritiene possibile l'errore a ogni istante della sua ricerca e perciò cerca di migliorare i suoi strumenti di indagine e di controllo (*Coll. Pap.*, 1.13; 1.141-52). Dewey ha sottolineato l'importanza di questo atteggiamento (*Logic*, cap. II; trad. ital., pag. 79).

E. Popper l'ha fatto proprio, contrapponendolo a quello del « verificazionismo » e definendolo come il procedimento che consiste nel formulare *congetture* e sottoporle a *confutazioni*, anche in base a osservazioni empiriche, con la rinuncia ad ogni pretesa di certezza nel campo della scienza (*Conjectures and Refutations*, 1965, pag. 228 sgg.).

**FALSIFICABILITÀ** (ingl. *Falsifiability*; francese *Falsificabilité*; ted. *Fälschungsmöglichkeit*). È il criterio suggerito da Karl Popper per l'accoglimento delle generalizzazioni empiriche. Il metodo empirico, secondo Popper, è quello che « esclude quei modi di evadere la falsificazione che sono logicamente ammissibili ». Da questo punto di vista, le asserzioni empiriche sono decidibili solo in un senso cioè nel senso della falsificazione, e possono essere sottoposte a prova solo da tentativi sistematici di coglierle in fallo. In tal modo l'intero problema dell'induzione e della validità delle leggi di natura sparisce (*Logic of Scientific Discovery*, § 6). Cfr. ESPERIENZA; VERIFICAZIONE.

**FALSO** (gr. ψευδής; lat. *Falsum*; ingl. *False*; franc. *Faux*; ted. *Falsch*). V. FALLIBILISMO; VERITÀ.

**FAMIGLIA** (ingl. *Family*; franc. *Famille*; tedesco *Familie*). Interessa qui registrare soltanto l'uso logico e metodologico di questo concetto, che è recentissimo. Una « F. di concetti » è un insieme di concetti fra i quali intercorrono relazioni diverse, non riducibili tuttavia a un unico concetto o principio. È precisamente quello che si verifica tra i membri di una F. umana, i quali non sempre hanno un'unica proprietà in comune; e anche quando l'hanno, essa non assomma o esaurisce l'intera somiglianza familiare. L'uso di questa nozione implica perciò l'impegno a cercare sempre nuovi rapporti fra i concetti, senza che sia necessario ridurre tali rapporti ad un unico tipo. Il primo a proporre e adoperare la nozione in questione è stato WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, § 110. Quest'opera è stata pubblicata soltanto nel 1953; ma già da alcuni anni i suoi concetti fondamentali erano noti e del concetto di F. si era avvalso Waismann nella sua *Introduzione al pensiero matematico* (*Einführung in das mathematische Denken*, 1936; trad. ital., 1939). Cfr. sullo stesso concetto: ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, 1956, *passim*.

**FANATISMO** (ingl. *Fanaticism*; franc. *Fanatisme*; ted. *Fanatismus*). Questa parola (da *fanum* = = tempio) fu adoperata a partire dal 700 scambievolmente con *entusiasmo* (v.) per indicare lo stato di esaltazione di chi si crede invasato da Dio e quindi immune dall'errore e dal male. Nell'uso moderno e contemporaneo, « F. » ha finito per soppiantare « entusiasmo » per indicare la certezza di chi parla in nome di un principio assoluto e pertanto pretende per le sue parole questa stessa assolutezza. Già Shaftesbury diceva: « Ed è questo [l'entusiasmo] che ha fatto nascere la denominazione di F. nel senso originale in cui l'usavano gli antichi, di apparizione che rapisce la mente » (*Letter on Enthusiasm*, 7; trad. ital., Garin, pagina 78-79). In realtà già Cicerone parlava di « filosofi superstiziosi e quasi fanatici » (*De div.*, 2, 57, 118). Leibniz chiamava fanatica la filosofia che attribuisce tutti i fenomeni a Dio « immediatamente per miracolo » (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 204). Ma certo la migliore definizione filosofica del F. fu data da Kant. Nel senso più generale, F. « è una trasgressione, intrapresa secondo princìpi, dei limiti della ragione umana ». C'è poi il F. *morale* che è « l'oltrepassare i limiti che la ragione pura pratica pone all'umanità, vietando di porre il motivo determinante soggettivo delle azioni conformi al dovere, cioè il movente morale di esse, in qualche altra cosa che non sia la legge stessa ». Il F. morale consiste nella pretesa di

fare il bene per ispirazione, per entusiasmo, per un impulso naturalmente benefico della propria natura; e perciò nel sostituire alla virtù, che è « l'intenzione morale in lotta », « la santità del creduto possesso della purezza perfetta delle intenzioni della volontà » (*Crit. R. Prat.*, I, 1, 3). Il fanatismo in questo senso è stato sempre l'oggetto polemico dell'opera di Kant che ne ha individuate e combattute le manifestazioni principali, nel suo sforzo di determinare i limiti dei poteri umani e la validità di tali poteri nei loro limiti. In uno scritto del 1786 *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, Kant poneva in guardia contro la pretesa di superare i limiti della ragione appellandosi a facoltà o poteri che si pretendono « superiori ». I suoi riferimenti polemici andavano a Jacobi e Mendelssohn; ma egli vedeva la stessa pretesa nello spinozismo e contro spinozismo e fanatismo, ribadiva l'esigenza di determinare con precisione i limiti della ragione. Queste osservazioni di Kant appaiono, a chi le consideri oggi, come una critica anticipata del Romanticismo che fu, sotto questo rispetto, il grande ritorno dello spinozismo. Tuttavia Hegel stesso parlò di F., limitandolo però al campo politico e religioso. Nel campo politico « il F. vuole una cosa astratta non un'organizzazione »: il suo esempio è la Rivoluzione francese (*Fil. del Dir.*, § 5, Zusatz). Nel campo religioso, il F. consiste nella subordinazione dello Stato alla religione sicchè il suo motto è in questo campo: « Ai religiosi non sia data alcuna legge » (*Ibid.*, § 270, Zusatz). Ma Hegel non si accorge che la stessa onnipotenza dello Stato, da lui teorizzata, è un fanatismo.

La parola F. ha conservato oggi il significato di atteggiamento o punto di vista o dottrina che, in qualsiasi campo o dominio, trascuri o ignori i limiti dell'uomo. L'età contemporanea ha conosciuto un'altra più sinistra forma di F.: il F. politico che pur non essendo una novità dal punto di vista dottrinale ha operato nel dominio politico l'abolizione dei limiti umani con la conseguente esaltazione o divinizzazione di punti di vista politici e di individui che li incarnavano. La parola stessa F. ha perduto, nel dizionario di alcuni movimenti politici, la connotazione negativa che aveva fin dall'antichità, per significare il pregio di una fedeltà a tutta prova, incurante di obiezioni come di limiti. L'esperienza ha mostrato come questa fedeltà è la più fragile di tutte e si capovolge, alla prima occasione, nel suo contrario. Come già diceva Kant, la ragionevolezza, col riconoscimento dei limiti che essa implica, è la sola garanzia di ogni autentico impegno teoretico o pratico.

**FANTASIA** (ingl. *Fancy*; franc. *Fantaisie*; tedesco *Phantasie*). 1. Lo stesso che immaginazione.

2. A partire dal sec. XVIII l'uso contemporaneo dei due termini F. e immaginazione favoriva una distinzione di significati secondo la quale « F. » cominciò a indicare un'immaginazione sregolata o sbrigliata. Già nella *Logica* di Portoreale si dice che l'immaginazione è « la maniera di concepire le cose mediante l'applicazione del nostro spirito alle immagini che sono dipinte nel nostro cervello » (che è un concetto cartesiano esposto nella *Regula* XII), e si distinguono queste immagini, che sono le *idee* delle cose dalle immagini « dipinte nella fantasia » (I, 1). Si contrappongono, in altri termini le immagini che sono idee, proprie dell'immaginazione, alle immagini fittizie, proprie della fantasia. Analogamente Kant diceva che la F. è « l'immaginazione in quanto produce immagini senza volerlo »; onde è « un fantastico » colui che è abituato a ritenere tali immagini per esperienze interne o esterne (*Antr.*, I, § 28). E osservava: « Noi giochiamo spesso e volentieri con l'immaginazione; ma l'immaginazione, in quanto è F., gioca altrettanto spesso, e talvolta male a proposito, con noi » [*Ibid.*, § 31, *a*)]. In questo senso la F. è un'immaginazione sregolata o sbrigliata. Questo è uno dei significati che la parola ha conservato a tutt'oggi soprattutto nel linguaggio comune, per il quale la F. è « la pazza di casa ».

3. Accanto a questo significato, il Romanticismo ne ha elaborato un altro per il quale la F. viene intesa come immaginazione *creatrice*, diversa di qualità più che di grado dalla comune immaginazione riproduttiva. In tal senso Hegel vedeva nella F. « l'immaginazione simboleggiante, allegorizzante e poetante » quindi « creatrice » (*Enc.*, § 456-57). I Romantici esaltarono la F. così intesa. Per Novalis essa è « il massimo bene » (*Fragmente*, 535). « La F., egli diceva, è il senso meraviglioso che può sostituire per noi tutti i sensi. Se i sensi esterni sembra che sottostiano a leggi meccaniche, la F. evidentemente non è legata al presente nè al contatto di stimoli anteriori » (*Ibid.*, 537). In tal modo, il carattere disordinato o ribelle dell'immaginazione fantastica che faceva apparire questa forma dell'immaginazione inferiore alle altre durante il sec. XVIII, diventa nel XIX un elemento positivo, un pregio, il contrassegno di una libertà creatrice. L'estetica romantica si è attenuta a questa valutazione della fantasia. Dice Croce: « L'estetica del sec. XIX foggiò la distinzione, che si ritrova in non pochi dei suoi filosofi, tra F. (che sarebbe la peculiare facoltà artistica) e immaginazione (che sarebbe facoltà extra artistica). Ammucchiare immagini, trasceglierle, tagliuzzarle, combinarle, presuppone nello spirito la produzione e il possesso delle singole immagini; e la F. è produttrice laddove l'immaginazione è sterile e adatta a combinazioni estrinseche e non

a generare l'organismo e la vita » (*Breviario di estetica*, 1913, pag. 35-36). In un senso analogo Gentile chiamava F. l'attività artistica come puro sentimento o « inattuale forma subiettiva » dello spirito (*Fil. dell'arte*, § 5). Ma in questo significato romantico la F. cessa di essere un'attività o un'operazione umana, definibile o descrivibile nelle sue possibilità e nei suoi limiti per diventare, come manifestazione di un'attività infinita, essa stessa infinita, e situarsi perciò al di là di ogni possibilità di analisi e di accertamento. Si tratta, in altri termini, di un concetto magico-metafisico che non può essere utilizzato fuori del clima romantico che lo creò o predilesse.

**FANTASMA.** V. IMMAGINE.

**FAPESMO.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare l'ottavo dei nove modi del sillogismo di prima figura e precisamente quello che ha per premesse una proposizione universale affermativa e una proposizione universale negativa e per conclusione una particolare negativa come nell'esempio: « Ogni animale è sostanza, Nessuna pietra è animale, Dunque qualche sostanza non è pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.09; ARNAULD, *Logique*, III, 8).

**FATALISMO** (ingl. *Fatalism*; franc. *Fatalisme*; ted. *Fatalismus*). Già Leibniz aveva distinto dal fato stoico e cristiano il « fato maomettano » o « destino alla turca » secondo il quale « gli effetti accadrebbero anche se se ne evitasse la causa, essendo dotati di necessità assoluta » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 660, 764). Wolff adoperava, per indicare questa dottrina, che egli attribuì a Spinoza, il termine F. nello scritto *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis* (1723) che è per l'appunto diretto contro Spinoza. In realtà però tutte le concezioni del fato (o destino), elaborate dai filosofi ammettono che di esso fanno parte, come cause che determinano bensì altre cause ma sono a loro volta determinate dalle antecedenti, le stesse azioni umane dirette ad evitare o a raggiungere certi risultati. F. è perciò un termine polemico col quale i filosofi abitualmente designano quella forma di necessitarismo che non condividono. Più esattamente, il termine può essere adoperato a designare, non una dottrina filosofica, ma un atteggiamento: l'atteggiamento di chi si abbandona al corso degli eventi senza cercare di modificarlo e senza reagire.

**FATO** (ingl. *Fate*; franc. *Fatalité*; ted. *Fatum*). Il destino nel significato 1° del termine, come necessità sconosciuta, perciò cieca, che domina gli esseri del mondo in quanto parti dell'ordine totale. La nozione di fato venne a distinguersi da quella di destino quando si volle accentuare l'inclusione, fra le cause che costituiscono quest'ultimo, della volontà e dell'azione umana. Leibniz contrappose, in questo senso al fato maomettano (*fatum mahometanum*), che considera gli eventi futuri indipendenti da ciò che l'uomo può volere e fare, la nozione di destino (o di provvidenza) per la quale ciò che avverrà nel futuro è anche, almeno in parte, determinato dall'azione umana (*Théod.*, I, § 55). In un senso analogo Kant contrappone il F. alla necessità condizionale, quindi intelligibile della natura (*Crit. R. Pura*, Postulati del pensiero empirico). La nozione di F. è nella filosofia moderna una nozione polemica, che non viene ritenuta valida da coloro che l'adoperano: perciò è alquanto bastarda in filosofia. Essa non ha questo significato deteriore nell'espressione *amor fati*, che è la definizione moderna del *destino* (v.). E al suo significato deteriore ha anche cercato di sottrarla Peirce: « Il F., egli ha detto, significa semplicemente ciò che siamo sicuri si avvererà e che non può essere in nessun modo evitato. È una superstizione supporre che una certa specie di eventi sia sottoposta al F. e lo è anche supporre che la parola F. non possa mai essere liberata dal suo carattere superstizioso. È il F. di noi tutti di morire » (*Chance, Love and Logic*, I, cap. 2, § 4, nota; trad. ital., pag. 41).

**FATTICITÀ** (ingl. *Factuality*; ted. *Tatsächlichkeit*). Husserl ha chiamato con questo termine il modo d'essere del fatto, in quanto essenzialmente «casuale» cioè in quanto può essere diverso da ciò che è (*Ideen*, I, § 2). Heidegger ha distinto « la F. del *factum brutum* di una semplice presenza» cioè di una cosa dalla *effettività* (v.) dell'esistenza (*Sein und Zeit*, § 29).

**FATTIZIO** (ingl. *Factitious*; franc. *Factice*; tedesco *Gemacht*). Termine che si adopera quasi esclusivamente in riferimento alla classificazione cartesiana delle idee in innate, avventizie e fattizie: queste ultime sono le idee « fatte e inventate » da noi (*Méd.*, III).

**FATTO** (ingl. *Fact*; franc. *Fait*; ted. *Tatsache*). In generale, una possibilità oggettiva di verificazione, di accertamento o di controllo e perciò pure di descrizione o di previsione: oggettiva nel senso che ognuno può farla propria nelle condizioni adatte. « È un F. che $x$ » significa che $x$ può essere verificato o accertato da chiunque sia in possesso dei mezzi adatti o può essere descritto o previsto in modo controllabile. La nozione di F. è una nozione moderna, più ristretta e specifica che non quella di realtà; ed è nata soprattutto per indicare gli oggetti della ricerca scientifica, che devono poter essere riconosciuti da qualsiasi ricercatore capace. Il F. si presenta perciò, quanto alla sua validità, indipendente da opinioni e pregiudizi e anche da giudizi e valutazioni che non siano quelli inerenti all'uso degli strumenti adatti per accertarlo. Esso si presenta così fornito di due caratteristiche fon-

damentali: *a*) il riferimento a un metodo appropriato di accertamento o di controllo; *b*) l'indipendenza dalle credenze soggettive o personali di chi adopera il metodo stesso. Per l'appunto in vista di queste due caratteristiche, la « capacità di guardare i fatti » o « di tener conto dei fatti » o « di accettare i fatti per quello che sono » è oggi considerata come uno dei requisiti fondamentali non soltanto dello scienziato e in generale del ricercatore, ma di ogni cittadino.

Nonostante l'importanza che la nozione ha assunto nella cultura moderna, l'attenzione dei filosofi si è solo raramente portata su di esso. La storia delle analisi di questa nozione è assai magra. Si può dire che s'inizi nel 1600, quando, con la distinzione tra « verità di ragione » e « verità di F. » si comincia anche a distinguere, almeno implicitamente, la sfera propria del fatto. Questa distinzione è stata fatta per la prima volta da Hobbes: « Vi sono, egli diceva, due specie di conoscenza, di cui una è la conoscenza di F., l'altra la conoscenza della conseguenza di un'affermazione dall'altra. La prima non è altro che senso e memoria ed è conoscenza *assoluta*, come quando vediamo un F. accadere o lo ricordiamo; e questa è la conoscenza richiesta in una testimonianza. L'altra è chiamata scienza ed è *condizionale*... » (*Leviath.*, I, 9). Come Hobbes, Leibniz e Hume sono d'accordo nel ritenere che tale sfera è l'esperienza. Secondo Leibniz, le verità di F. sono contingenti mentre quelle di ragione sono necessarie perchè fondate sul principio di contraddizione sicchè il loro contrario è impossibile (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1). Secondo Hume, delle verità di F. « è possibile sempre il contrario, poichè non implica mai contraddizione ed è concepito dallo spirito con la stessa facilità e chiarezza che se fosse conforme alla realtà » (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). Sia Leibniz che Hume sono infine d'accordo nel ritenere che il fondamento della verità di F. è il principio di causalità. Da questa analisi risulta perciò che il fatto è: *a*) una realtà contingente, attinta o testimoniata dall'esperienza; *b*) una realtà fondata su una certa connessione causale. Una nozione di fatto così configurata è quella che propriamente oggi si direbbe la nozione di *avvenimento* cioè di una realtà contingente, appartenente all'ordine della natura. Quest'ultima qualifica è quella che viene espressa dal ritenere la verità di F. fondata sul principio causale. Pertanto questa non è ancora una nozione di F. sufficientemente estesa, cioè tale da poter valere nei confronti dell'intera estensione della ricerca scientifica: per essa le verità matematiche non sarebbero verità di fatto. L'estensione della nozione fu realizzata da Kant. Secondo Kant, « i fatti sono gli oggetti dei concetti di cui si può provare la realtà oggettiva, sia mediante la ragione, sia mediante l'esperienza: nel primo caso, in base a dati teoretici o pratici, in ogni caso per mezzo di una intuizione corrispondente » (*Crit. Giud.*, § 91). Sono fatti in questo senso, secondo Kant, le proprietà geometriche delle grandezze in quanto possono essere dimostrate *a priori*; le cose o le qualità delle cose che possono essere provate mediante l'esperienza o mediante testimonianze; ed anche l'idea della libertà, la cui realtà come una specie particolare di causalità si può mostrare a partire dall'esperienza morale (*Ibid.*, § 91). Questa analisi di Kant è importante perchè: *a*) consente di distinguere nettamente la nozione di F. da quella di avvenimento come nozione più generale, corrispettiva della possibilità d'uso di qualsiasi strumento di accertamento. Da questo punto di vista l'avvenimento è una specie particolare di F., precisamente è un F. *naturale*; *b*) consente di riconoscere il carattere empirico del F. come alcunchè di diverso dal suo confinamento alla sfera della sensibilità: la ragione stessa ha a che fare con fatti che non le sono esterni e imposti dall'esterno, ma che trova in se stessa, come condizioni del suo funzionamento.

Da questo punto in poi, la nozione di F. viene talora avvicinata a quella di fenomeno, talaltra a un elemento o condizione della ragione. Si avvicina il F. al fenomeno quando si parla di « F. bruto » o « grezzo » o di « mero F. », giacchè si allude in tal caso al dato immediato, alla semplice o grossolana apparenza così come si presenta *prima facie*. Ma è chiaro che non si può procedere molto oltre sulla via di questa identificazione. Il F. non è il fenomeno: per es., la spezzatura di un bastone nell'acqua è un fenomeno ma non un fatto. È pure un fenomeno il moto apparente dei cieli che sin dagli inizi l'astronomia cercò in vari modi di ridurre a « F. ». Il F. implica una sistemazione o interpretazione del fenomeno per la quale il fenomeno stesso cambia faccia, diventa suscettibile di essere descritto, previsto e controllato. Lo stesso Comte che adopera il più delle volte scambievolmente le due parole sembra talora accennare ad una distinzione come nel passo seguente: « Questo *F.* generale (cioè la gravitazione) ci è presentato come una semplice estensione di un *fenomeno* che ci è eminentemente familiare e che perciò consideriamo come perfettamente conosciuto, la pesantezza dei corpi alla superficie della terra » (*Phil. Pos.*, I, § 4). Ma nell'ambito stesso del positivismo, Claude Bernard accentuò la subordinazione dei fatti alla ragione. « Senza dubbio, egli scrisse, io ammetto che i fatti sono le sole realtà che possano dare la formula all'idea sperimentale e nello stesso tempo servirle di controllo; ma ciò alla condizione che la ragione li accetti... Nel metodo sperimentale,

come dappertutto, il solo criterio reale è la ragione. Un F. non è niente di per se stesso, vale soltanto per l'idea che gli si connette o per la prova che fornisce » (*Intr. à l'étude de la médecine expérimental*, I, 2, 7). Questa interpretazione del fatto sembrò confermata quando si vide la parte preponderante che nella costruzione del « F. scientifico » ha la teoria (P. DUHEM, *La théorie physique: son objet et sa structure*, 1906).

La stretta connessione del F. con l'attività razionale, espressa in vari modi, viene in generale riconosciuta nella filosofia contemporanea. La fenomenologia ha elaborato la nozione di *stato di cose* (*Sachverhalt*) come l'oggetto corrispondente di ogni giudizio valido e ha considerato come un fatto lo stato di cose in cui è coinvolta un'esistenza individuale. In questo senso una cosa non è un F.: ma è un F. che questa cosa esista che abbia questo o quel carattere, ecc. (HUSSERL, *Ideen*, I, § 6). La nozione di stato di cose è stata ripresa da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* che però ha concepito in diversa maniera il rapporto di esso col fatto perchè ha visto nello « stato di cose » l'elemento semplice che entra a comporre il fatto. Lo stato di cose sarebbe perciò il « F. atomico » il componente elementare dei fatti (*Tract.*, 2). Quel che c'è di caratteristico in queste notazioni è la definizione del fatto (o dei suoi componenti) come oggetto del giudizio o della proposizione valida. Lo stato di cose o F. atomico non è, secondo Wittgenstein che l'oggetto di una proposizione elementare (*Ibid.*, 4, 21). S'intende perciò come, sulla linea di sviluppo di questa concezione, i fatti siano stati addirittura identificati con le proposizioni. L'identificazione è stata proposta da Ducasse (in « Journal of Philosophy », 1940, pag. 701-11) e accettata da Carnap, nel senso che un F. sarebbe una proposizione che sia: 1° vera; 2° contingente; 3° dotata di un certo grado di completezza cioè di determinazione (*Meaning and Necessity*, § 6, 1). Bisogna avvertire che, per Carnap, il termine proposizione non significa nè un'espressione linguistica, nè un avvenimento mentale o soggettivo ma qualcosa di oggettivo che può o meno trovare esempi in natura ed è pertanto paragonabile a « proprietà » (*Ibid.*, § 6). La « proposizione vera » che Carnap identifica col F. significa perciò semplicemente un « oggetto valido » o un reale « stato di F. ». Il chiarimento che deriva da queste riduzioni linguistiche è puramente verbale; e, se può riuscire di qualche utilità in una trattazione logica, poco o nulla dice intorno alla natura e ai caratteri del fatto. Denuncia, al più la tendenza a ricondurre il F. stesso a condizioni concettuali o linguistiche. Dall'altro lato, il pragmatismo con Dewey ha insistito sul carattere « operazionale » del F.: nel senso che i F. « sono soltanto *risultati* di operazioni e di osservazioni compiute con l'aiuto degli organi sensoriali e di strumenti ausiliari prodotti dalla tecnica, e perciò vengono scelti e ordinati nell'espresso intento di farli servire come dati per una ricerca ordinata (*Logic*, VI, 5, § 4).

L'analisi contemporanea della nozione ignora pertanto l'antitesi tra fatti e ragione. L'eliminazione di questa antitesi si fa indubbiamente sentire anche nell'elaborazione del concetto di *ragione* (v.). Per ciò che riguarda la nozione di F., esso, nei confronti della ragione, si viene a configurare come una *condizione limitativa* delle scelte razionali. In un campo determinato, per es., nella fisica, un F. è ogni possibile oggetto di osservazione cioè ogni stato o situazione che può essere accertata e controllata con gli strumenti di cui dispone la fisica. Ma i fatti fisici in questo senso sono i limiti o le condizioni dell'attività razionale nel campo della fisica cioè di ogni costruzione teoretica o ipotesi. Allo stesso modo, nel campo della logica, le implicazioni analitiche o tautologiche valgono come fatti, cioè come condizioni o limiti della ricerca logica (ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, VI, 7). In generale si può dire che mentre il F. è una « possibilità di accertamento » che in ogni campo assume l'aspetto specifico dovuto agli strumenti d'indagine disponibili nel campo stesso, esso è pure, nei confronti della ragione, la condizione di altre possibilità cioè di scelte o di operazioni che a loro volta si determinano o specificano secondo la natura dei singoli campi d'indagine.

**FAUSTISMO** (ted. *Faustismus*). Secondo Spengler, il carattere della cultura occidentale, in quanto si contrappone all'apollinismo della cultura antica. L'anima *faustiana* ha come suo simbolo lo spazio puro illimitato. Faustiane sono, secondo Spengler, la dinamica di Galilei, la dogmatica cattolica e protestante, le grandi dinastie con la loro politica di gabinetto, il destino di Lear e l'ideale della Madonna dalla Beatrice di Dante alla fine del secondo Faust di Goethe (*Untergang des Abendlandes*, I, 3, 2, § 6). Ovviamente si tratta di una caratterizzazione arbitraria e fantastica.

**FAVOLA** (lat. *Fabula*; ingl. *Fable*; franc. *Fable*; ted. *Fabel*). Dal Rinascimento in poi la convinzione che le « F. antiche » avessero un valore di sintomo o di rivelazione indiretta della verità condusse a una reinterpretazione degli antichi miti che furono talora piegati (come si vede nelle opere di Bruno) a significati filosofici particolari. Sul valore delle F. stesse Bacone e Vico segnano gli atteggiamenti fondamentali. Bacone pensava che le F. sono qualcosa di intermedio tra il silenzio e l'oblio delle età perdute e la memoria e l'evidenza delle età più vicine di cui possediamo testimonianze scritte. « Le F., egli scrisse, non sono nè un prodotto delle

loro età nè frutto dell'invenzione poetica ma quasi sacre reliquie e tenui aure di tempi migliori, che dalla tradizione delle nazioni più antiche sono arrivate fino alle trombe e ai flauti dei Greci » (*De sapientia veterum*, 1609, Pref.). Bacone propendeva pertanto a scorgere nelle F. un significato allegorico che vi sarebbe stato intenzionalmente racchiuso. Che è per l'appunto la tesi negata e combattuta, il secolo dopo, da Vico: secondo il quale le F. sono tali soltanto dal punto di vista dei dotti, mentre per i popoli primitivi che le crearono erano narrazioni vere. « I filosofi, dice Vico, diedero alle F. interpretazioni fisiche o morali o metafisiche o di altre scienze, come l'oro o l'impegno o il capriccio ne riscaldasse le fantasie; sicchè essi piuttosto con le loro allegorie erudite le finsero favole. I quali sensi dotti i primi autori di quelle F. non intesero, nè per la loro rozza ed ignorante natura potevano intendere: anzi per questa stessa loro natura concepirono le F. per narrazioni vere... delle loro divine ed umane cose » (*Sc. Nuova*, II, Della metafisica poetica). Questa idea di Vico è rimasta a fondamento della moderna filosofia delle forme simboliche (v. MITO).

**FEDE** (gr. πίστις; lat. *Fides*; ingl. *Faith*; francese *Foi*; ted. *Glaube*). La credenza religiosa, cioè la fiducia nella parola rivelata. Se la credenza in generale è l'impegno nei confronti di una nozione qualsiasi, la F. è l'impegno nei confronti di una nozione che si ritiene rivelata o testimoniata dalla divinità. In questo senso usava già la parola Sesto Empirico parlando di quei ragionamenti che sembrano dipendere « dalla F. e dalla memoria » come il seguente: « Se un Dio ti ha detto che costui diventerà ricco, costui diventerà ricco. Ma questo Dio qui (e indico, supponiamo, Zeus) t'ha detto che costui diventerà ricco. Dunque diventerà ricco ». In questi casi, nota Sesto, assentiamo alla conclusione non per la necessità delle premesse ma in quanto abbiamo F. nella dichiarazione della divinità (*Ip. Pirr.*, II, 141). S. Paolo ha riassunto le caratteristiche fondamentali della F. religiosa nelle celebri parole: « F. è sostanza delle cose sperate e argomento delle non parventi » (*Hebr.*, 11, 1). S. Tommaso ha chiarito nel modo seguente le parole di S. Paolo: « In quanto si parla di *argomento*, si distingue la F. dall'opinione, dal sospetto e dal dubbio, nelle quali cose manca la ferma adesione dell'intelletto al suo oggetto. In quanto si parla di *cose non parventi*, si distingue la fede dalla scienza e dall'intelletto, nei quali qualcosa diventa apparente. E in quanto si dice *sostanza delle cose sperate* si distingue la virtù della F. dalla F. nel comune significato [cioè dalla credenza in generale] la quale non è diretta alla beatitudine sperata » (*S. Th.*, II, 2, q. 4, a. 1). Gli Scolastici si attennero, con poche varianti, a questa descrizione della fede. Col misticismo tedesco del XIV secolo cominciò ad affacciarsi la dottrina del carattere privilegiato della F. come via d'accesso originale, diretta e immediata alle realtà supreme e specialmente a Dio. Maestro Eckhart vede nella F. il mezzo attraverso il quale l'uomo raggiunge la realtà ultima di sè e di Dio: la F., egli dice è la nascita di Dio nell'uomo. Questo tema ritornava nella cosiddetta « filosofia della F. » del sec. XVIII: Hamann e Jacobi attribuiscono alla F. lo stesso *status* privilegiato, la stessa capacità di mettere l'uomo direttamente a contatto, scavalcando i limiti e le incertezze della ragione, con le realtà ultime e specialmente con Dio. Per quanto Jacobi includa nella F. religiosa anche la parte che propriamente spetta alla credenza (« Noi crediamo, egli dice, di avere un corpo; crediamo all'esistenza delle cose sensibili », *Werke*, IV, 211; III, 411), è sul carattere religioso della F. che egli fonda la certezza privilegiata di essa: ogni F., egli dice, è necessariamente F. della rivelazione e questa è necessariamente F. in Dio, cioè religione (*Ibid.*, II, 274, 284 sgg.). I Romantici spesso riconfermarono questo *status* privilegiato della fede. Così fece Fichte che esaltò la F. nelle opere popolari del secondo periodo, per es., nella *Missione dell'uomo* (1800) dove afferma che « la F., dando realtà alle cose, impedisce ad esse di essere vane illusioni: è la sanzione della scienza » e ripete la parola di Jacobi: « Tutti nasciamo nella F. » (*Werke*, II, pag. 254-55). Accenti analoghi risuonano talora negli scritti di Schelling (*Werke*, I, 10, 183) e Novalis dice che la scienza è soltanto una delle metà e la F. è l'altra metà (*Fragmente*, 391).

Verso la fine della Scolastica si era cominciato ad accentuare un altro aspetto della F.: il suo carattere *pratico* che non consiste nella sua dipendenza dalla volontà ma nella sua capacità di dirigere l'azione. Duns Scoto fu il primo ad insistere su questo carattere: « La F., egli dice, non è un abito speculativo nè il credere è un atto speculativo, nè la visione che segue al credere è una visione speculativa, ma pratica » (*Op. Ox.*, prol., q. 3). Per « pratico » Duns Scoto intende ciò che serve a dirigere la condotta e perciò egli chiama pratica l'intera teologia in quanto le verità che essa insegna non sono teoretiche cioè necessarie e dimostrabili ma servono unicamente a dirigere l'uomo verso la beatitudine eterna (*Ibid.*, prol., q. 4, n. 42). La stessa antitesi tra l'*habitus* della F. e quello della scienza era ammessa da Ockham che riteneva i due abiti incompatibili tra di loro e osservava che chi crede a qualcosa di cui ha dimenticato la dimostrazione non si può dire veramente che ha « F. » perchè l'oggetto della sua credenza è pur sempre la dimostrazione (*In Sent.*, III, q. 8 R).

Nel mondo moderno il carattere pratico della F. veniva difeso da Spinoza. « La F., egli dice, consiste nell'avere, nei confronti di Dio, quei sentimenti tolti i quali viene tolta l'obbedienza a Dio, e che sono posti necessariamente quando è posta tale obbedienza » (*Tract. Theol.-Pol.*, 14). La F. è perciò l'insieme delle credenze che condizionano l'obbedienza alla divinità, secondo Spinoza. Ed è questo un concetto che doveva essere ripreso da Kant, per il quale la credenza teoricamente insufficiente può, soprattutto nel suo aspetto pratico, esser detta fede. Kant generalizza il concetto pratico della F., riconoscendo in essa l'atteggiamento impegnativo che può dirigere sia l'abilità, cioè l'attività che ha in vista fini arbitrari e accidentali, sia la moralità che ha in vista fini assolutamente necessari. La F. che dirige l'abilità è la F. *prammatica* la quale difficilmente spinge il suo impegno sino alla scommessa. C'è invece una F. *dottrinale* che è più impegnativa ma che neppure arriva alla certezza della F. *morale*. Quest'ultima specie di F., dà una certezza che non si può comunicare e non è quindi di natura logica ma è una « certezza morale » che poggia su fondamenti soggettivi. « Così io non devo dir mai: è moralmente certo che c'è un Dio, ecc., ma: io sono moralmente certo, ecc. Cioè: la F. in Dio e in un altro mondo è talmente intrecciata col mio sentimento morale che, come non corro rischio di perdere questo, così non temo che quella possa essermi tolta » (*Crit. R. Pura*, Canone della Ragion Pura, sez. 3). La F. religiosa può essere secondo Kant o « F. religiosa pura » che è la stessa F. morale o « F. storica » che è F. nelle leggi *statutarie* cioè nelle leggi che indicano il modo in cui Dio vuol essere onorato ed obbedito (*Religion*, III, I, § 6).

Ciò che gli Scolastici chiamavano il carattere pratico della F. è diventato per Kant (e per i moderni) il carattere impegnativo della F. stessa cioè il carattere per il quale la F. è innanzi tutto un atto esistenziale, una direzione impressa alla vita dell'individuo, capace di trasformarla e non priva di rischio. Questi tratti appaiono chiari nell'ultima grande teoria della F. che la filosofia ha elaborato: quella di Kierkegaard. Kierkegaard ritiene che il cristianesimo ha invertito il rapporto tra F. e scienza. Nell'antichità classica la F. è qualcosa di inferiore alla scienza perchè si rapporta al verosimile; nel cristianesimo la F. è superiore alla scienza perchè indica la certezza più alta, una certezza che si rapporta al paradosso, quindi all'inverosimile: essa è « la coscienza dell'eternità, la certezza più appassionata che spinge l'uomo a sacrificare tutto, anche la vita » (*Diario*, X⁴, A 635). Il carattere impegnativo della F. consiste nel suo legame con l'esistenza: aver F. significa esistere in un certo modo. « Per aver F., dice Kierkegaard, è necessaria una situazione e questa situazione dev'essere prodotta con un passo esistenziale dell'individuo » (*Ibid.*, X⁴, A 114). Questo passo segna la rottura col mondo e col suo ideale di intelligibilità. Che cosa è credere? È volere (ciò che si deve e perchè si deve) in obbedienza riverente e assoluta, difendersi contro i pensieri vani di voler comprendere e contro le vane immaginazioni di poter comprendere » (*Ibid.*, X¹, A 368). Da questo punto di vista la F. non è fatta di certezze, ma di decisione e di rischio. La F., dice Kierkegaard in *Timore e tremore*, è la certezza angosciosa, l'angoscia che si rende certa di sè e di un nascosto rapporto con Dio. L'uomo può pregare Dio che gli conceda la F.; ma la possibilità di pregare non è in se stessa un dono divino? Così c'è nella F. una contraddizione ineliminabile che la rende paradossale. L'uomo è posto di fronte al bivio: credere e non credere. Da un lato è lui che deve scegliere e dall'altro ogni sua iniziativa è esclusa perchè Dio è tutto e da Lui deriva anche la fede. Questo concetto è stato sostanzialmente ripreso da Karl Barth che ha interpretato la F. come l'inserzione della Eternità nel tempo, della Trascendenza nell'esistenza (*Commento all'Epistola ai Romani*, 1919). All'iniziativa divina attribuisce la F. anche Rudolf Bultmann che, tuttavia ha affermato l'esigenza di liberare la F. stessa, e in particolare quella cristiana, dai miti cosmologici con i quali essa tradizionalmente si presenta unita e di procedere alla sua *demitizzazione* (v.). E andando oltre su questa strada, Dietrich Bonhoeffer ha addirittura contrapposto la F. alla *religione* (v.), considerata come un'espressione mitica o contingente della F. e divenuta inaccettabile nell'età contemporanea dominata dal razionalismo, dalla scienza e dalla tecnologia. Da questo punto di vista si accentua il carattere pratico della F. che diventa una morale *naturale* ed *umana*, che si fonda sull'unità del mondo e di Dio, dell'umanità e di Cristo (*Etica*, 1949; *Resistenza e Resa*, 1951). A questo concetto della F., intesa come azione rinnovatrice del mondo umano, si ispira il panteismo umanistico dei cosiddetti « nuovi teologi » (v. DIO e DIO, MORTE DI). Da un punto di vista filosofico ha insistito sull'identità di esistenza e fede Karl Jaspers che tuttavia ha continuato a riconoscere nella F., sulle orme di Kierkegaard, un rapporto diretto con la Trascendenza (*Der Philosophische Glaube*, 1948).

**FEDE ANIMALE** (ingl. *Animal Faith*). Così Santayana chiamò la credenza nella realtà in quanto prodotta nell'uomo da esperienze animali: fame, sesso, lotta, ecc. (*Scepticism and Animal Faith*, 1923) (v. CREDENZA).

**FEDE, FILOSOFIA DELLA** (ted. *Glaubensphilosophie*). Con questo nome o con quello di « filosofia del sapere immediato » si indica la filosofia di un gruppo di filosofi tedeschi della seconda metà del 700 che fecero parte dello *Sturm und Drang* (v.). Le principali figure di questa filosofia furono G. G. Hamann (1730-88), detto « il mago del Nord »; G. G. Herder (1744-1803) e F. E. Jacobi (1743-1819) al quale si deve l'espressione « filosofia della F. ». Questa filosofia accettava da Kant la dottrina dei limiti della ragione solo per affermare la superiorità della F. sulla ragione. Essa considerava la F. come un rapporto *immediato*, quindi non soggetto a incertezze o a dubbi, con le realtà supreme e specialmente con Dio. Jacobi espresse queste idee nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza a Mosé Mendelssohn* (1785), e nello scritto *David Hume e la F.* (1787). Hegel nella logica dell'*Enciclopedia* considerò la dottrina di Jacobi come « Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività » e criticò l'immediatezza nella quale vide il carattere fondamentale della F. di cui parlava Jacobi (*Enc.*, § 61-74).

**FEDE E SCIENZA.** V. SCOLASTICA.

**FEDELTÀ** (ingl. *Loyalty*). La volontaria, pratica, completa devozione di una persona ad una causa. Così definì la F. Royce nel suo libro *Filosofia della F.* (1908) assumendola come principio generale dell'etica. La F. include infatti la solidarietà con gli altri individui o meglio con una comunità di individui e contiene il criterio per giudicare del valore delle cause giacchè consente di riconoscere come cattiva una causa che renda impossibile o neghi la F. altrui. La F. alla F. fu quindi ritenuta da Royce il criterio della vita morale.

**FELAPTO.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il secondo dei sei modi del sillogismo di terza figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale negativa, di una premessa universale affermativa e di una conclusione particolare negativa come nell'esempio: « Nessun uomo è pietra, Ogni uomo è animale, Dunque qualche animale non è pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.14).

**FELICITÀ** (gr. εὐδαιμονία; lat. *Felicitas*; inglese *Happiness*; franc. *Bonheur*; ted. *Glückseligkeit*). In generale uno stato di soddisfazione dovuto alla propria situazione nel mondo. Per questo rapporto con la situazione, la nozione di F. si differenzia da quella di *beatitudine* (v.) la quale è l'ideale di una soddisfazione indipendente dal rapporto dell'uomo col mondo e perciò ristretta alla sfera contemplativa o religiosa. Il concetto di F. è umano e mondano. Così è nato nella Grecia antica, dove Talete riteneva felice « colui che ha un corpo sano, buona fortuna e un'anima bene educata » (DIOG. L., I, 1, 37). La buona salute, la fortunata riuscita della vita e il successo della propria formazione, che costituiscono gli elementi della F., sono inerenti alla situazione dell'uomo nel mondo e fra gli altri uomini. Democrito, in modo pressocchè analogo, definiva la F. come « la misura del piacere e la proporzione della vita », cioè come il tenersi lontani da ogni difetto e da ogni eccesso (*Fr.*, 191, Diels). Comunque, F. e infelicità appartengono all'anima (*Fr.*, 170, Diels) giacchè solo l'anima « è la dimora della nostra sorte » (*Fr.*, 171, Diels). La connessione che è stata spesso stabilita tra F. e piacere ha lo stesso significato, cioè è connessione tra lo stato definito come F. e il rapporto col proprio corpo, con le cose e con gli uomini. La tesi che la F. sia il sistema dei piaceri, fu espressa con tutta chiarezza da Aristippo che distinse anche il piacere dalla felicità. Solo il piacere è il bene perchè solo esso viene desiderato di per se stesso e quindi è il fine in sè. « Il fine è il piacere particolare, la F. è il sistema dei piaceri particolari, in cui si sommano anche i passati e i futuri » (DIOG. L., II, 8, 87). Egesia che negava la possibilità della F., la negava proprio per il fatto che i piaceri sono troppo rari e labili (*Ibid.*, II, 8, 94). Dall'altro lato, Platone negava che la F. consistesse nel piacere e la riteneva invece connessa con la virtù. « I felici sono felici per il possesso della giustizia e della temperanza e gli infelici, infelici per il possesso della cattiveria », egli dice nel *Gorgia* (508 b) e nel *Convito* (202 c) sono detti felici « coloro che posseggono bontà e bellezza ». Ma giustizia e temperanza sono virtù; « possedere bontà e bellezza » significa ancora essere virtuosi; e la virtù non è altro, secondo Platone, se non la capacità dell'anima di adempiere al proprio compito, cioè di dirigere l'uomo nel modo migliore (*Rep.*, I, 353 d sgg.). Sicchè anche la nozione platonica della F. è relativa alla situazione dell'uomo nel mondo, e ai compiti che qui lo attendono. Quanto ad Aristotele, egli ha bensì insistito sul carattere contemplativo della F. nel suo grado eminente, cioè della *beatitudine* (v.), ma ha dato della F. una nozione più estesa definendola come « una certa attività dell'anima svolta conformemente a virtù » (*Et. Nic.*, I, 13, 1102 b); la quale non esclude, ma include la soddisfazione dei bisogni e delle aspirazioni mondane. Le persone felici, secondo Aristotele, devono possedere tutte e tre le specie di beni che si possono distinguere, cioè quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima (*Ibid.*, 1153 b 17 sgg.; *Pol.*, VII, 1, 1323 a 22). È vero tuttavia che « i beni esteriori, come ogni strumento, hanno un limite entro il quale adempiono la loro funzione di essere utili, come mezzi, ma oltre il quale diventano dannosi o inutili per chi li possiede. E che i beni spirituali invece,

tanto più sono abbondanti tanto più sono utili ». Ma in generale si può dire che « Ciascuno merita tanta F., per quanto virtù, senno e capacità di agire in conformità egli possiede e si può chiamare a testimonio la divinità che è felice e beata non per beni esteriori ma di per se stessa, per quello che è per natura » (*Pol.*, VII, 1, 1323 b 8). La F. è perciò più accessibile al saggio che più facilmente basta a se stesso (*Et. Nic.*, X, 7, 1177 a 25) ma è ciò a cui in realtà devono tendere tutti gli uomini e le città.

L'etica post-aristotelica si occupa invece esclusivamente della F. del saggio; la netta divisione degli Stoici tra saggi e pazzi rende infatti ovviamente inutile occuparsi di questi ultimi. Il saggio è colui che basta a se stesso e che perciò trova in sè esclusivamente la sua F. che meglio si direbbe beatitudine. Plotino rimprovera alla nozione aristotelica di F. che, consistendo essa per ogni essere nel compiere la sua funzione e nel raggiungere il proprio fine, può applicarsi benissimo non solo agli uomini ma anche agli animali e alle piante (*Enn.*, I, 4, 1 sgg.). E agli Stoici Plotino rimprovera l'incoerenza di porre la F. nell'indipendenza dalle cose esterne e nello stesso tempo di additare come oggetto della ragione proprio queste cose stesse. Per Plotino, la F. è la vita stessa; perciò mentre appartiene a tutti gli esseri viventi, appartiene nel grado più eminente alla vita più completa e perfetta che è quella dell'intelligenza pura. Il saggio, in cui tale vita si realizza, è bene a se stesso: non ha bisogno che di se stesso per essere felice e non cerca le altre cose o almeno le cerca solo perchè sono indispensabili alle cose che gli appartengono (per es., al corpo) e non a lui stesso. La F. del saggio non può essere distrutta nè dalla cattiva fortuna nè dalle malattie fisiche e mentali nè da alcuna circostanza sfavorevole, come non può essere aumentata dalle circostanze favorevoli (*Ibid.*, I, 4, 5 sgg.): è perciò la stessa beatitudine di cui godono gli Dei. La filosofia medievale ha ribadito e fatto propri questi concetti, talora adattando ad essi (come ha fatto S. Tommaso) la stessa dottrina aristotelica: e solo estendendoli alla generalità degli uomini.

Dall'Umanesimo in poi la nozione di F. comincia a essere strettamente legata — com'era già stata per Cirenaici ed Epicurei — con quella di piacere. Il *De voluptate* di Lorenzo Valla è imperniato su questa connessione; e tale connessione si accentua nel mondo moderno. Essa trova concordi Locke e Leibniz. Locke dice che la F. « è il massimo piacere di cui siamo capaci e l'infelicità è la massima pena; e l'infimo grado di ciò che può essere chiamato F. è di essere tanto liberi da ogni pena e di aver tanto piacere presente da non poter essere contenti con meno » (*Saggio*, II, 21, 43). E Leibniz: « Io credo che la F. sia un piacere durevole, ciò che non potrebbe accadere senza un progresso continuo verso nuovi piaceri » (*Nouv. Ess.*, II, 21, 42). La nozione della F. come piacere o come somma o meglio come « sistema » di piaceri, secondo la espressione del vecchio Aristippo, comincia con Hume ad acquistare un significato sociale: la F. diventa piacere diffusibile, il piacere del maggior numero e in questa forma la nozione di F. diventa la base del movimento riformatore inglese dell'800. Nel frattempo Kant, che riteneva impossibile porre la F. a fondamento della vita morale, ne chiariva tuttavia efficacemente la nozione senza ricorrere a quella di piacere. « La F., dice Kant, è la condizione di un essere razionale nel mondo al quale, nell'intero corso della sua vita, tutto avvenga secondo il suo desiderio e la sua volontà » (*Crit. R. Pratica*, Dialettica, Sez. 5). Si tratta perciò di un concetto che l'uomo non trae dagli istinti e non deriva da ciò che in lui è animalità, ma che egli si forma in modi diversi e che cambia spesso e spesso arbitrariamente (*Crit. del giud.*, § 83). Kant ritiene che la F. faccia parte integrante del sommo bene, il quale è per l'uomo la sintesi di virtù e felicità. Ma come tale il sommo bene non è realizzabile nel mondo naturale; e non è realizzabile sia perchè nulla garantisce in questo mondo la perfetta proporzione tra moralità e F. in cui il sommo bene consiste; sia perchè nulla garantisce quel soddisfacimento pieno di tutti i desideri e tendenze dell'essere razionale in cui la F. consiste. Nel mondo naturale pertanto la F. è dichiarata da Kant impossibile e rinviata in un mondo intelligibile che è « il regno della grazia » (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. II, sez. 2). Kant ha avuto il merito, in primo luogo, di enunciare in modo rigoroso la nozione di F. e in secondo luogo quello di mostrare che tale nozione è empiricamente impossibile, cioè irrealizzabile. Non è possibile infatti che siano soddisfatte *tutte* le tendenze, inclinazioni, volizioni dell'uomo perchè da un lato la natura non si preoccupa di venire incontro all'uomo in vista di tale soddisfazione totale e dall'altro perchè gli stessi bisogni e inclinazioni non rimangono mai fermi nella quiete dell'appagamento (*Crit. del giud.*, § 83). Ricondotta al concetto di soddisfazione assoluta e totale — sul quale insiste anche Hegel (*Enc.*, § 479-480) — la F. diviene l'ideale di uno stato o condizione inattingibile, salvo che in un mondo soprannaturale e per intervento di un principio onnipotente. Non fa quindi meraviglia che tutta quella parte della filosofia moderna che è passata attraverso il filtro del kantismo abbia trascurato la nozione di F. e non se ne sia avvalsa per l'analisi di ciò che l'esistenza umana è e deve essere. Tut-

tavia l'empirismo inglese aveva iniziato con Hume (come già si è detto) un nuovo sviluppo in senso sociale della nozione, sviluppo che è proprio dell'utilitarismo. Hume aveva osservato che « nel far le lodi di qualche persona benefica e umana » non si manca mai di mettere in luce « la F. e la soddisfazione che derivano alla società umana dalla sua azione e dai suoi buoni uffici » (*Inq. Conc. Morals*, II, 2). E pertanto aveva identificato ciò che è moralmente buono con ciò che è utile e benefico. Dopo di lui Bentham riprendeva, come fondamento della morale, la formula di Beccaria: « La massima F. possibile del maggior numero possibile di persone » formula a cui si ispirarono anche James Mill e Stuart Mill, accentuandone sempre più il carattere sociale. Non si trova in questi autori un concetto rigoroso di F.; ma non si trova neppure in essi quell'irrigidimento e assolutizzazione della nozione che essa aveva subito in Kant e che l'aveva resa inservibile. Essi sanno anche che la F., dipendente com'è da condizioni e circostanze oggettive oltrecchè dagli atteggiamenti dell'uomo, non può appartenere all'uomo nella sua singolarità, ma all'uomo in quanto è membro di un mondo sociale. E se collegano la F. col piacere, distinguono piacere da piacere, ammettendo l'identificazione solo per l'ambito di quei piaceri che sono socialmente partecipabili. Nella tradizione culturale inglese e americana, la nozione di F. è rimasta viva in questa forma e ha ispirato oltrecchè il pensiero filosofico, il pensiero sociale e politico. Il principio della massima felicità è rimasto per lungo tempo la base del liberalismo moderno di stampo anglosassone. La Costituzione americana ha incluso fra i diritti naturali e inalienabili dell'uomo « la ricerca della F. ». A questa tradizione si collega Bertrand Russell, che è stato uno dei pochi a difendere oggi la nozione di F., sia pure in un libro a carattere popolare (*La Conquista della F.*, 1930). Ciò che Russell aggiunge di nuovo alla nozione tradizionale di F. (oltre alla persuasiva analisi che egli fa delle odierne situazioni di « infelicità »), è una condizione che ritiene indispensabile, cioè la molteplicità degli interessi, dei rapporti dell'uomo con le cose e con gli altri uomini, perciò l'eliminazione dell'« egocentrismo », della chiusura in se stessi e nelle proprie passioni. Si tratta di una condizione che pone la F. al polo opposto di quella autosufficienza del saggio in cui gli antichi ponevano il grado più alto di essa.

Dall'altro lato i filosofi, non riuscendo più a utilizzare la nozione di F. come fondamento o principio della vita morale, si sono, di regola, disinteressati della nozione stessa. A questo disinteresse ha contribuito anche la tendenza, nata dal Romanticismo e per lungo tempo dominante, ad esaltare l'infelicità, il dolore, gli stati di turbamento e di insoddisfazione come esperienze positive e intrinsecamente gioiose. La F. difatti, nei gradi e nelle forme in cui si può ritenere realizzabile, è uno stato di calma, una condizione di equilibrio almeno relativo, di soddisfazione parziale e tuttavia effettiva, che è direttamente l'opposto della irrequietudine romantica. La filosofia contemporanea non si è finora fermata ad analizzare la nozione di F. nei limiti in cui essa può servire a descrivere situazioni umane effettive e ad orientarle. E tuttavia che si tratti di una nozione importante è dimostrato dalla importanza che alcune nozioni negative come « frustrazione », « insoddisfazione », ecc., hanno nella psicologia individuale e sociale, normale e patologica. Queste nozioni e altre analoghe indicano infatti l'assenza più o meno grave di quella condizione di almeno relativo soddisfacimento che la parola F. tradizionalmente designa. E l'importanza di esse per l'analisi di stati o condizioni più o meno patologici denuncia l'importanza che la corrispondente nozione positiva ha per le condizioni normali della vita umana.

**FENOMENICO, FENOMENOLOGICO** (ingl. *Phenomenal*, *Phenomenological*; franc. *Phénoménal*, *Phénoménologique*; ted. *Phänomenal*, *Phänomenologisch*). La distinzione fra i due aggettivi, che non vanno confusi, è stata bene espressa da Heidegger: « Per fenomenico s'intende ciò che è dato ed esplicabile nel processo con cui il fenomeno viene incontro, per cui si parla di ' strutture fenomeniche '. Fenomenologico è invece tutto ciò che è inerente al modo del mostrare e dell'esplicare e tutto ciò che esprime la concettualità implicita in questa ricerca » (*Sein und Zeit*, § 7). In altri termini si può parlare di « oggetto fenomenico » o « realtà fenomenica », ma si deve parlare di « ricerca fenomenologica » di « epoché fenomenologica », ecc. L'aggettivo F. qualifica l'oggetto che si rivela nel fenomeno, l'aggettivo fenomenologico qualifica il manifestarsi dell'oggetto nella sua « essenza » nonchè la ricerca che rende possibile questo manifestarsi.

**FENOMENISMO** (ingl. *Phenomenalism*; francese *Phénoménisme*; ted. *Phänomenalismus*). La dottrina che la conoscenza umana è limitata ai fenomeni, nel significato 2° del termine. La parola designa sia le filosofie che tuttavia ammettono l'esistenza di una realtà diversa del fenomeno (come quelle di Kant o di Spencer) sia le filosofie che negano ogni realtà che non sia il fenomeno (Renouvier, Hodgson). Il termine è stato coniato nell'800. Ma la filosofia fenomenistica è nata nel '700 ed è la filosofia dell'Illuminismo.

**FENOMENO** (gr. τὰ φαινόμενα; ingl. *Phenomenon*; franc. *Phénomène*; ted. *Phänomen*). 1. Lo stesso che *apparenza* (v.). In questo senso il F. è l'apparenza sensibile, che si contrappone alla realtà,

della quale per altro può essere assunto come la manifestazione; o al fatto col quale per altro può essere considerato identico (v. FATTO). È questo il significato solitamente assunto dalla parola nel linguaggio comune (anche quando questo allude a un'apparenza paradossale e insolita, per es., mostruosa) ed è anche il significato che ricorre in Bacone (nel *De Interpretatione naturae proemium*, 1603), in Cartesio (*Princ. Phil.*, III, 4), in Hobbes (*De Corp.*, 25, § 1) e in Wolff (*Cosm.*, § 225).

2. A partire dal sec. XVIII e in connessione con la rivalutazione dell'apparenza come manifestazione della realtà ai sensi e all'intelletto dell'uomo, la parola F. comincia a designare l'oggetto specifico della conoscenza umana in quanto appunto *appare* sotto particolari condizioni, caratteristiche della struttura conoscitiva dell'uomo. In questo senso la nozione di F. è correlativa con quella di *cosa in sè* (v.) e la richiama per opposizione contraria. A misura che si riconosce che gli oggetti della conoscenza si rivelano nei modi e nelle forme proprie della struttura conoscitiva dell'uomo e che perciò essi non sono le « cose in se stesse » cioè le cose quali sono o potrebbero essere al di fuori del rapporto conoscitivo con l'uomo, l'oggetto della conoscenza umana si configura come F. cioè come cosa apparente in quelle condizioni: il che ovviamente non vuol dire cosa ingannevole o illusoria. È la filosofia del '700 che fa questo passo. Hobbes che ha in linea di principio rivalutato il F. come apparenza in generale (*De Corp.*, 25, § 1; v. APPARENZA) non conferisce alcun significato limitativo o correttivo alla parola F. con cui designa ogni oggetto possibile della conoscenza umana. Maupertuis che nelle *Lettere* del 1752 afferma che l'estensione è un F. come tutte le cose corporee (*Œuvres*, 1756, II, 198 sgg.) esprime invece la convinzione, assai comune al suo tempo, di una limitazione della conoscenza umana; ed è da questa convinzione che ha preso le mosse Kant per la sua distinzione tra F. e noumeno. Secondo Kant, il F. è in generale l'oggetto della conoscenza in quanto condizionato dalle forme dell'intuizione (spazio e tempo) e dalle categorie dell'intelletto. « F. dice Kant è ciò che non appartiene all'oggetto in se stesso ma si trova sempre nel rapporto di esso col soggetto ed è inseparabile dalla rappresentazione che questo ne ha. Giustamente perciò i predicati dello spazio e del tempo sono attribuiti agli oggetti dei sensi come tali, e in ciò non c'è illusione. Al contrario, se attribuisco alla rosa in sè il color rosso, a Saturno gli anelli o a tutti gli oggetti esterni in sè l'estensione, senza considerare il rapporto di questi oggetti con il soggetto e senza limitare il mio giudizio a questo rapporto, allora nasce l'illusione » (*Crit. R. Pura*, Estetica trascendentale, § 8, Osserv. gen., nota). Tale significato nel quale veniva fissato un diffuso filosofema del sec. XVIII è rimasto come uno dei significati fondamentali del termine e precisamente quello in rapporto al quale si parla di fenomenismo. Questo significato è contrassegnato dalla limitazione di validità che importa nella conoscenza umana. F. è in questo senso non l'oggetto che si manifesta ma l'oggetto che si manifesta *all'uomo* nelle particolari condizioni limitative che questo rapporto con l'uomo implica.

3. Tuttavia nella filosofia contemporanea, a partire dalle *Ricerche logiche* (1900-01) di Husserl, F. ha cominciato a indicare non solo ciò che appare o si manifesta all'uomo in particolari condizioni, ma ciò che appare o si manifesta *in se stesso*, cioè com'è in sè, nella sua essenza. Vero è che per Husserl il fenomeno in questo senso non è una manifestazione naturale o spontanea della cosa: esige altre condizioni che sono quelle poste dalla ricerca filosofica come *fenomenologia* (v.). Il senso fenomenologico di F. come « rivelazione di essenza » (HUSSERL, *Ideen*, I, Intr.) si aggiunge perciò al significato critico di F., senza eliminarlo. Su esso ha insistito Heidegger considerando il F. come puro e semplice apparire dell'essere in sè e distinguendolo pertanto dalla semplice apparenza (*Erscheinung* o *blosse Erscheinung*): che è l'indizio o l'annunzio dell'essere (il quale però rimane nascosto) e che perciò è il non manifestarsi o il nascondersi dell'essere stesso (*Sein und Zeit*, § 7, A). Ovviamente in questo senso la nozione di F. non si contrappone più a quella di cosa in sè: il F. è l'*in sè* della cosa nel suo manifestarsi: il quale pertanto non costituisce un'apparenza della cosa stessa ma si identifica col suo essere.

Possiamo allora ricapitolare nel modo seguente i tre significati tuttora in uso della parola F.: 1° l'apparenza grezza (o il fatto bruto) sia che la si consideri o meno come manifestante la realtà o il fatto reale; 2° l'oggetto della conoscenza umana, qualificato e delimitato dal rapporto con l'uomo; 3° il rivelarsi dell'oggetto in sè.

**FENOMENOLOGIA** (ingl. *Phenomenology*; franc. *Phénoménologie*; ted. *Phänomenologie*). La descrizione di ciò che appare o la scienza che ha come suo compito o progetto questa descrizione. Il termine è stato probabilmente coniato nella scuola wolfiana. Lambert lo adopera come titolo della quarta parte del suo *Nuovo organo* (1764) ed intende per esso lo studio delle fonti di errore. Qui l'apparenza, di cui la F. è la descrizione, è intesa come apparenza illusoria. Da Kant invece il termine viene adoperato per indicare quella parte della teoria del movimento che considera il movimento o la quiete della materia solamente in rap-

porto con le modalità in cui essi appaiono al senso esterno (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, Pref.). A sua volta Hegel chiamò « F. dello spirito » la storia romanzata della coscienza che, dalle sue prime apparenze sensibili, giunge ad apparire a se stessa nella sua vera natura cioè come Coscienza infinita o universale. In questo senso la F. dello spirito è da lui identificata col « divenire della scienza o del sapere »; ed Hegel scorge in essa la via attraverso la quale il singolo individuo ripercorre i gradi di formazione dello Spirito universale, come figure già deposte o tappe di una via già tracciata e spianata (*Phänomen. des Geistes*, Pref., ed. Glockner, pag. 31). Ancora un altro significato dette al termine Hamilton intendendo con esso (*Lectures on Logic*, 1859-60, I, pag. 17) la psicologia descrittiva e in questo significato cioè come pura descrizione dell'apparenza psichica, preparatoria per la spiegazione dei fatti psichici, il termine è stato frequentemente adoperato nella cultura filosofica tedesca della seconda metà del sec. XIX e dei primi anni del '900. Eduardo Hartmann intitolò *F. della coscienza morale* (*Phänomenologie des sittliche Bewusstseins*, 1879) la raccolta dei dati empirici della coscienza morale, indipendente dalla loro interpretazione speculativa.

Ma l'unica nozione oggi viva di F. è quella (correlativa al significato 3° di fenomeno) annunziata da Husserl nelle *Ricerche logiche* (1900-01, II, pag. 3 sgg.) e poi da lui stesso sviluppata nelle opere successive. Husserl medesimo si è preoccupato di eliminare la confusione tra psicologia e fenomenologia. La psicologia, egli ha detto, è una scienza di dati di fatto; i fenomeni che essa considera sono accadimenti reali e si inseriscono, insieme con i soggetti a cui appartengono, nel mondo spazio-temporale. La F. invece (che egli chiama « pura » o « trascendentale ») è una scienza di essenze (perciò « eidetica ») e non di dati di fatto; ed è resa possibile solamente dalla *riduzione eidetica* che per l'appunto ha il compito di purificare i fenomeni psicologici dalle loro caratteristiche reali o empiriche e di portarli sul piano della generalità essenziale. La riduzione eidetica, cioè la trasformazione dei fenomeni in essenze, è anche riduzione fenomenologica in senso stretto perchè trasforma tali fenomeni in *irrealtà* (*Ideen*, I, Intr.). In questo significato, la F. costituisce un indirizzo filosofico particolare che pratica la filosofia come ricerca fenomenologica cioè avvalendosi della riduzione fenomenologica e della *epoché* (v.). I risultati fondamentali cui questa ricerca ha condotto per opera di Husserl possono essere ricapitolati nel modo seguente: 1° il riconoscimento del carattere *intenzionale* della *coscienza* (v.), per il quale la coscienza è un movimento di *trascendenza* verso l'oggetto e per il quale l'oggetto stesso si dà o si presenta alla coscienza « in carne e ossa » o « in persona »; 2° l'evidenza della visione (intuizione) dell'oggetto dovuta alla presenza effettiva dell'oggetto stesso; 3° la generalizzazione della nozione di oggetto, che comprende non solo le cose materiali ma anche le forme categoriali, le essenze e in generale gli « oggetti ideali » (*Ideen*, I, § 15); 4° il carattere privilegiato della « percezione immanente » cioè della coscienza che l'io ha delle proprie esperienze, in quanto apparire ed essere coincidono perfettamente in questa percezione, mentre non coincidono nella intuizione dell'oggetto esterno il quale non si identifica mai con le sue apparizioni alla coscienza ma rimane al di là di esse (*Ibid.*, § 38).

Non tutti questi capisaldi sono accettati dai pensatori contemporanei che si avvalgono della ricerca fenomenologica: soltanto il primo di essi cioè il riconoscimento del carattere intenzionale della coscienza per cui l'oggetto è trascendente rispetto ad essa e tuttavia presente « in carne e ossa » trova credito non solo presso questi pensatori ma in una ampia cerchia di filosofi contemporanei. Della ricerca fenomenologica si è avvalso Nicolai Hartmann per la fondazione del suo *realismo* (v.) metafisico; Scheler per la sua analisi delle *emozioni* (v.) e Heidegger come metodo per la sua ontologia. Quest'ultimo esprime con tutta chiarezza il carattere proprio della F. quando afferma: « L'espressione ' F. ' significa prima di tutto un concetto di metodo. Essa non caratterizza la consistenza di fatto dell'oggetto dell'indagine filosofica, bensì il suo *come*... Il termine esprime un motto che potrebbe venir formulato così: alle cose stesse! E ciò in contrapposizione alle costruzioni campate in aria e ai trovamenti causali; in contrapposizione all'accettazione di concetti solo apparentemente giustificati ed ai problemi apparenti che si impongono da una generazione all'altra come veri problemi » (*Sein und Zeit*, § 7). Pertanto ciò che la F. mostra è ciò che innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, ciò che è nascosto; ma che tuttavia è tale da esprimere il senso e il fondamento di ciò che innanzitutto e per lo più si manifesta. E in questo senso la F. è la sola possibile ontologia (*Ibid.*, § 7 C). In modo analogo la F. viene intesa da Sartre (*L'être et le néant*, Intr., § 1-2) e da Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Pref.). L'impostazione fenomenologica della filosofia non implica pertanto la riduzione dell'esistenza all'apparenza e non si può a nessun titolo scambiare per *fenomenismo* (v.). Il concetto stesso di fenomeno cui si fa riferimento è in questo caso diverso. Essa d'altronde non implica neppure la eliminazione della differenza tra l'apparire e l'essere, sebbene venga senz'altro eliminato il vecchio

dualismo. Dice, per es., Sartre: « Il fenomeno d'essere esige la transfenomenalità dell'essere. Ciò non vuol dire che l'essere si trovi nascosto *dietro* i fenomeni (abbiamo visto che il fenomeno non può mascherare l'essere), nè che il fenomeno sia una apparenza che rinvia a un essere distinto (solo in quanto apparenza il fenomeno è, esso cioè si indica sul fondamento dell'essere). Ma l'essere del fenomeno, per quanto coestensivo col fenomeno, deve sfuggire alla condizione fenomenica — che è quella per cui si esiste solo in quanto ci si manifesta — e per conseguenza trascende e fonda la conoscenza che se ne ha » (*L'être et le néant*, Intr., § 2). Il rapporto tra l'apparenza e l'essere, nell'ontologia fenomenologica, può essere variamente definito o analizzato, ma tuttavia non si modella sul rapporto tradizionale di apparenza e realtà.

**FENOMENO ORIGINARIO.** V. URPHÄNOMENON.

**FERIO.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il quarto modo della prima figura del sillogismo, precisamente quello che consiste di una premessa universale negativa, di una premessa particolare affermativa e di una conclusione particolare negativa come nell'esempio: « Nessun animale è pietra, Alcuni uomini sono animali, Dunque alcuni uomini non sono pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.07).

**FERISON.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il sesto dei sei modi del sillogismo di terza figura e precisamente quello che consiste di una premessa universale negativa, di una premessa particolare affermativa e di una conclusione particolare negativa come nell'esempio: « Nessun uomo è pietra, Qualche uomo è animale, Dunque qualche animale non è pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.15).

**FESPAMO.** Parola mnemonica usata dalla Logica di Portoreale per indicare l'ottavo modo del sillogismo di prima figura (cioè il *Fapesmo*) con la modificazione di assumere per premessa maggiore la proposizione in cui entra il predicato della conclusione. L'esempio è il seguente: « Nessuna virtù è una qualità naturale, Ogni qualità naturale ha Dio come primo autore, Dunque ci sono qualità che hanno Dio per autore, che non sono virtù » (ARNAULD, *Logique*, III, 8).

**FESTINO.** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il terzo dei quattro modi della seconda figura del sillogismo e precisamente quello che consiste di una premessa universale negativa, di una premessa particolare affermativa e di una conclusione particolare negativa, come nell'esempio: « Nessuna pietra è animale, Qualche uomo è animale, Dunque qualche uomo non è pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.11).

**FETICISMO** (ingl. *Fetishism*; franc. *Fétichisme*; ted. *Fetichismus*). Propriamente la credenza nel potere soprannaturale o magico di particolari oggetti materiali (*feticci* dal portoghese *fetico* = artificiale). Più generalmente, l'atteggiamento di chi consideri animati gli oggetti materiali, e i tipi di religione o di filosofia fondati su questa credenza. In questo secondo significato il termine è ora caduto in disuso perchè sostituito da *animismo* (v.). I filosofi adoperano la parola più spesso in senso dispregiativo; per es., Mach chiamò F. la credenza nei concetti di causa e di volontà (*Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, 1896, pag. 269). Comte aveva esaltato il F. considerandolo in qualche modo affine al positivismo: in quanto entrambi vedono in tutti gli esseri una attività che è analoga o simile a quella umana e così stabiliscono quell'unità fondamentale del mondo che è espressa nella teoria del Grande Essere (*Politique Positive*, III, pag. 87; IV, pag. 44). Kant, dall'altro lato, chiamò F. la religione *magica* cioè la religione di chi si serve di certe azioni, che di per sè non contengono nulla di gradito a Dio cioè di morale, come mezzi per acquistare il favore divino e per soddisfare i propri desideri. In questo senso il sacerdozio è « la costituzione di una chiesa in cui regna un culto feticista, il quale si incontra là dove, non già princìpi di moralità, ma comandamenti statutari, regole di fede e osservanze costituiscono il fondamento e l'essenza del culto » (*Religion*, IV, sez. 2, § 3).

**FICHTISMO.** V. ROMANTICISMO.

**FIDEISMO** (ingl. *Fideism*; franc. *Fidéisme*; ted. *Fideismus*). Si chiamò con questo termine l'indirizzo filosofico-religioso sostenuto, nei primi decenni del sec. XIX, dall'abate Bautain, da Huet, da Lamennais e da quest'ultimo specialmente nell'opera *Essais sur l'indifférence en matière de religion* (1817-23): indirizzo che consiste nel contrapporre alla ragione « individuale » una ragione « comune » che sarebbe una specie di intuizione delle verità fondamentali comuni a tutti gli uomini. Questa intuizione troverebbe la sua origine in una rivelazione primitiva e si trasmetterebbe mediante la tradizione ecclesiastica; essa sarebbe perciò a fondamento della fede cattolica. La dottrina era diretta a giustificare il primato della tradizione ecclesiastica. In realtà negava alla chiesa la prerogativa di essere l'unica depositaria della tradizione autentica e negava alla tradizione l'appoggio della ragione. Dopo la condanna della chiesa (1834), il termine assunse, presso gli scrittori cattolici, un significato peggiorativo. Si continuò tuttavia e si continua a usare, per indicare in generale ogni atteggiamento che veda nella fede uno strumento di conoscenza superiore alla ragione e indipendente dalla ragione stessa.

**FIGURA** (gr. σχῆμα; lat. *Figura*; ingl. *Figure*; franc. *Figure*; ted. *Figur, Gestalt*). 1. Con questo termine sono tradizionalmente chiamate le forme fondamentali del sillogismo, distinte dai *modi* (v.) che sono specificazioni di tali forme. Aristotele distinse le varie figure del sillogismo a seconda della funzione del termine medio che è quello che serve a dimostrare l'inerenza del predicato al soggetto della conclusione. Nella *prima* F., il termine medio fa da soggetto nella premessa maggiore e da predicato nella premessa minore. Nella *seconda* F., fa da predicato in entrambe le premesse, una delle quali è negativa, e la conclusione è anche negativa. Nella *terza* F., fa da oggetto in entrambe le premesse e la conclusione è particolare. La tradizione attribuisce a Galeno, il famoso medico e filosofo aristotelico del II secolo d. C., la distinzione di una *quarta* F., cioè quella nella quale il termine medio funge da predicato nella premessa maggiore e da soggetto nella premessa minore: i modi di questa F. erano stati compresi da Aristotele tra quelli della prima. La separazione fu fatta perchè si definì come premessa maggiore quella che comprende il predicato della conclusione e come premessa minore quella che comprende il soggetto della conclusione stessa (PRANTL, *Geschichte der Logik*, I, pag. 570 sgg.). Ogni F. si distingue a sua volta in un certo numero di modi a seconda della qualità e della quantità delle proposizioni costituenti le premesse e la conclusione: cioè a seconda che le premesse e la conclusione sono, ciascuna, universale o particolare, affermativa o negativa. Poichè nella Scolastica si adoperò la lettera *A* per indicare la proposizione universale affermativa, la lettera *E* per indicare quella universale negativa, la lettera *I* per indicare la proposizione particolare affermativa e la lettera *O* per indicare la proposizione particolare negativa (donde i versi: *A affirmat, negat E, sed universaliter ambae, I firmat, negat O, sed particulariter ambae*), si formarono parole mnemoniche per indicare i vari modi del sillogismo cioè parole, nelle quali le prime due vocali indicano le premesse e la terza la conclusione. Così i nove modi della prima F. furono indicati con le parole: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Debitis, Fapesmo, Frisemorum*. I quattro modi della seconda F. furono indicati con le parole: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco*. I sei modi della terza F. furono indicati con le parole: *Darapti, Felapto, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison*. Gli ultimi quattro modi della prima F. sono quelli che si attribuiscono alla quarta F., quando viene distinta. Le iniziali delle parole mnemoniche hanno anche un significato. Tutti i modi indicati da una parola che comincia con *B* sono riducibili al primo modo della prima F.; quelli indicati da una parola che comincia con *C* sono riducibili al secondo modo della prima F.; quelli indicati da una parola che comincia con *D* al terzo e quelli indicati con una parola che comincia con *F* al quarto modo della prima F. (cfr. sull'uso delle parole mnemoniche PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 4.18 sgg.). Per i singoli modi, v. le relative parole.

2. Con lo stesso termine, che traduce il tedesco *Gestalt*, si indicano le determinazioni della fenomenologia dello spirito di Hegel. Queste determinazioni sono « figure della coscienza » (*Phänomen. des Geistes*, pref., ed. Glockner, pag. 36 e *passim*) o « gradi della via già tracciata e spianata » dallo Spirito universale; cioè tappe attraverso le quali la coscienza è giunta alla coscienza di sè come Coscienza infinita o assoluta. Come è noto, tra le F. della fenomenologia Hegel include anche creazioni fantastiche: il che stabilisce una differenza fra tali F. e le *categorie* che costituiscono l'oggetto dell'*Enciclopedia*. Le categorie sono infatti determinazioni necessarie e necessariamente reali.

**FIGURAE DICTIONIS (FALLACIA).** Paralogismo *in dictione* (v. FALLACIA), consistente in un erroneo uso grammaticale nelle premesse, che genera conseguenze paradossali o conseguenze grammaticalmente impossibili (« *Omnis homo est albus, mulier est homo, ergo mulier est albus* »). Cfr. ARISTOTELE, *Soph. El.*, 4, 166 b 10; PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 7.34 sgg.; JUNGIUS, *Logica Hamb.*, VI, 7; ecc. G. P.

**FILANTROPIA** (gr. φιλανθρωπία; lat. *Philanthropia*; ingl. *Philanthropy*; franc. *Philanthropie*; ted. *Philanthropie*). L'amicizia dell'uomo verso l'altro uomo. Così la intesero Aristotele (*Et. Nic.*, VIII, 1, 1155, a. 20) e gli Stoici, i quali la attribuirono al legame naturale per cui tutta l'umanità costituisce un solo organismo. « Ne deriva, dice Cicerone, che è naturale anche la reciproca solidarietà degli uomini tra loro, per cui necessariamente un uomo non può risultare un estraneo per un altro uomo, per il fatto stesso che è uomo » (*De fin.*, III, 63). Diogene Laerzio ne attribuisce il concetto anche a Platone, che l'avrebbe diviso in tre aspetti: il saluto, l'aiuto, l'ospitalità (DIOG. L., III, 98). Nel linguaggio moderno, il significato del termine si è ristretto al secondo degli aspetti distinti da Platone. L'atteggiamento generale di benevolenza verso gli uomini è spesso oggi chiamato *altruismo* (v.).

**FILAUTIA.** V. AMOR DI SÈ.

**FILODOSSIA** (gr. φιλοδοξία; lat. *Philodoxy*; franc. *Philodoxie*; ted. *Philodoxie*). La parola (che propriamente significa « amore di gloria ») fu adoperata da Platone per indicare gli « amanti della opinione » in contrapposizione agli « amanti della scienza » che sono i filosofi. Gli amanti dell'opi-

nione sono quelli a cui piace ascoltare belle voci, guardare bei colori, ecc., ma che sono alieni dal considerare il bello come un essere a sè (*Rep.*, V, 480 a). Kant ha chiamato F. l'atteggiamento di coloro che rigettano non solo il metodo della critica, da lui proposto, ma anche il metodo della fondazione di Wolff, che consiste nel procedere stabilendo i princìpi, definendo i concetti e cercando il rigore nelle dimostrazioni (*Crit. R. Pura*, Prefazione alla 2ª ediz.).

**FILOGENESI.** V. BIOGENETICA, LEGGE.

**FILOLOGIA** (gr. φιλολογία; lat. *Philologie*; ingl. *Philology*; franc. *Philologie*; ted. *Philologie*). Amore dei discorsi, intendeva Platone (*Teet.*, 161 a) con questa parola che, nell'età moderna, è passata a designare la scienza della parola o meglio lo studio storico del linguaggio. Vico contrappose filosofia e F.: « La filosofia contempla la ragione onde viene la scienza del vero; la F. osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo » (*Scienza Nuova*, degn. 10). Compito dei filologi sarebbe « la cognizione delle lingue e dei fatti dei popoli ». F. e filosofia si completano nel senso che i filosofi dovrebbero « accertare » le loro ragioni con l'autorità dei filologi e i filologi dovrebbero « avverare » le loro autorità con la ragione dei filosofi. Nel concetto moderno, la F. è la scienza che ha per fine la ricostruzione storica della vita del passato attraverso il linguaggio e quindi i documenti letterari di esso. I progetti e i risultati di questa scienza, così come si è venuta formando soprattutto nel sec. XIX, vanno perciò molto al di là del modesto compito, al quale avrebbero voluto confinarla i filosofi dell'idealismo romantico. Già Hegel polemizzava contro « i filologi » cioè gli storici che facevano il loro mestiere, in nome della storia filosofica, la sola capace di scoprire *a priori* il piano provvidenziale del mondo (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 8 sgg.). Croce nello stesso senso chiamava storia *filologica* la storia degli storici alla quale contrapponeva la storia « speculativa » che identificava con la filosofia (CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 1917; *La storia come pensiero e come azione*, 1938).

In realtà, la storia filologica è la storia degli storici, mentre la storia speculativa non è che la concezione provvidenzialistica del mondo storico, che non ha nulla a che fare con la storiografia scientifica (v. STORIOGRAFIA). L'aggettivo *filologico* non può neppure essere applicato a designare forme piatte e mal riuscite di storiografia giacchè la F. non è per nulla responsabile di esse. E anche quella funzione di conservazione e di ripristino del materiale documentario e delle fonti che Nietzsche chiamò *storia archeologica* (v.) non è un tipo inferiore di storia, perchè è possibile solo sul fondamento di un interesse intelligente che guidi le scelte opportune e le faccia servire all'opera della critica e della ricostruzione storica.

**FILOSOFEMA** (gr. φιλοσόφημα; lat. *Philosophema*; ingl. *Philosopheme*; franc. *Philosophème*; ted. *Philosophem*). In generale, discorso filosofico. Nella logica di Aristotele (*Top.*, VIII, 11, 162 a 15) è il « ragionamento dimostrativo ». Fuori della logica: concetto o luogo comune filosofico. In questo secondo senso è usato da Aristotele stesso (*De caelo*, II, 13, 294 a 19) e dalla tradizione posteriore. G. P.-N. A.

**FILOSOFIA** (gr. φιλοσοφία; lat. *Philosophia*; ingl. *Philosophy*; franc. *Philosophie*; ted. *Philosophie*). La disparità delle F. si riflette ovviamente nella disparità dei significati di « F. » senza tuttavia impedire di riconoscere in essi alcune *costanti.* Fra esse, meglio si presta a connettere e articolare i significati diversi del termine la definizione illustrata nell'*Eutidemo* platonico: la F. è l'uso del sapere a vantaggio dell'uomo. Platone osserva che a nulla servirebbe possedere la scienza di convertire le pietre in oro se non si sapesse servirsi dell'oro; a nulla servirebbe la scienza che rendesse immortale se non si sapesse servirsi dell'immortalità; e via dicendo. Occorre dunque una scienza nella quale coincidono il fare e il sapersi servire di ciò che si fa; e questa scienza è la F. (*Eutid.*, 288 e-290 d). Secondo questo concetto, la F. implica: 1° il possesso o l'acquisto di una conoscenza che sia nel contempo la più valida e la più estesa possibile; 2° l'uso di questa conoscenza a vantaggio dell'uomo. Questi due elementi ricorrono frequentemente nelle definizioni che sono state date della F. in epoche diverse e da diversi punti di vista. Essi si riscontrano, per es., nella definizione di Cartesio, secondo la quale « questa parola F. significa lo studio della saggezza e per saggezza non s'intende soltanto la prudenza negli affari ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può conoscere sia per la condotta della sua vita sia per la conservazione della sua salute e l'invenzione di tutte le arti » (*Princ. Phil.*, Pref.). Si ritrovano ugualmente nella definizione di Hobbes, per la quale la F. è da un lato conoscenza causale, dall'altro utilizzazione di questa conoscenza a vantaggio dell'uomo (*De Corp.*, 1, § 2, 6); e in quella di Kant che definisce il concetto *cosmico* della F. (cioè il concetto di essa che interessa necessariamente ogni uomo) come quello di « una scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana » (*Crit. R. Pura*, Dottr. trasc. del metodo, cap. III). Questo fine essenziale è la « felicità universale »: la F. pertanto « riferisce tutto alla saggezza, ma per la via della scienza » (*Ibid.*, in fine). Non diverso significato ha la definizione

della F. data da Dewey come «critica dei valori» cioè «critica delle credenze, delle istituzioni, dei costumi, delle politiche, rispetto alla loro portata sui beni» (*Experience and Nature*, pag. 407). Queste definizioni (che si adducono qui solo come esempi) si lasciano tutte ricondurre alla formula platonica che abbiamo citato in principio. Quella formula ha il vantaggio di non assumere nulla circa la natura e i limiti del sapere accessibile all'uomo o circa gli scopi cui l'uso può essere indirizzato. Si può pertanto intendere quel sapere sia come rivelazione o possesso sia come acquisto o ricerca; e l'uso di esso può essere inteso come diretto alla salvezza ultramondana o terrena dell'uomo come all'acquisto di beni spirituali o materiali o alla realizzazione di rettifiche o mutamenti nel mondo. Pertanto quella formula appare adatta ugualmente ad esprimere i compiti disparati che la F. si è di volta in volta assunti. E, per es., essa esprime egualmente bene sia il compito delle F. positive o dogmatiche sia quello delle F. negative o scettiche. Quando lo scetticismo antico si propone di realizzare, mediante la sospensione dell'assenso, l'imperturbabilità dell'anima (SESTO E., *Ip. Pirr.*, I, 25-27) non fa che intendere la F. come l'uso di un certo sapere per conseguire un vantaggio. Analogamente quando, nella F. contemporanea, Wittgenstein afferma che lo scopo della F. è quello di far sparire gli stessi problemi filosofici e di eliminare la F. stessa o di «guarire» da essa (*Philosophical Investigations*, § 133) non fa appello ad un concetto diverso di F.: la liberazione dalla F. è il vantaggio che l'uso del sapere (che è in questo caso la rettificazione linguistica di esso) può procurare.

I due elementi riconoscibili della definizione della F., che si è ritenuta adatta ad apprestare il quadro delle articolazioni principali del significato del termine, costituiscono già di per se stessi la prima di tali articolazioni. Si possono in altri termini distinguere i significati storicamente dati del termine: 1° rispetto alla natura o alla validità del sapere cui la filosofia fa riferimento; 2° rispetto alla natura dello scopo cui la F. intende indirizzare l'uso di questo sapere. Infine, 3° si possono distinguere i significati del termine rispetto alla natura del procedimento che si ritiene proprio della filosofia.

I. *La filosofia e il sapere.* — L'uso del sapere al quale l'uomo, a qualsiasi titolo, accede, è, in primo luogo, un *giudizio* sull'origine o la validità di tale sapere. E a proposito del giudizio sulla validità del sapere, si offrono subito due alternative fondamentali che stabiliscono la distinzione fra due tipi diversi ed opposti di filosofia. La prima alternativa stabilisce l'origine divina del sapere: esso è per l'uomo una rivelazione o un dono. La seconda alternativa stabilisce l'origine umana del sapere: esso è un acquisto o una produzione dell'uomo. La prima alternativa è la più antica e la più frequente nel mondo, dal momento che è quella di gran lunga prevalente nelle F. orientali. La seconda alternativa è quella sorta in Grecia e di cui il mondo occidentale moderno è l'erede.

*A*) Secondo la prima alternativa, il sapere è una rivelazione o illuminazione divina di cui sono stati privilegiati uno o più uomini e che si trasmette per tradizione in un gruppo altrettanto privilegiato di uomini (casta, setta o chiesa). Esso non è quindi accessibile ai comuni mortali se non per il tramite di coloro che ne sono i depositari; nè è possibile, ai comuni e non comuni mortali, incrementarne il patrimonio o giudicarne la validità. Fa parte integrante di questa interpretazione dell'origine del sapere la credenza che anche l'uso di esso a vantaggio dell'uomo — vantaggio che in questo caso è la «salvezza» — sia dettato o prescritto dalla rivelazione o illuminazione divina. Sembra dunque che questa interpretazione elimini o renda superfluo il «lavoro» filosofico che verte appunto su quest'uso. Ma in realtà ciò accade di rado. L'esigenza di avvicinare la verità rivelata alla comune comprensione umana, di adattarla alle circostanze e far sì che essa risponda ai problemi nuovi o mutati che gli uomini si pongono, di difenderla contro negazioni, deviazioni, incredulità dichiarate o nascoste, fa sì che il lavoro filosofico trovi, in questa concezione del sapere, un vasto campo per esplicarsi e compiti molteplici cui far fronte. Tale lavoro rimane però subordinato e ancillare: non è e non può essere decisivo, quando si tratta delle interpretazioni fondamentali e delle istanze ultime. Trova nella rivelazione e nella tradizione limiti insuperabili che gli vietano ogni possibilità di sviluppo in direzioni diverse da quelle che esse determinano. Non può combattere e distruggere le credenze stabilite, opporsi radicalmente alla tradizione, promuovere o progettare rinnovamenti radicali. La sua funzione è quella di conservare le credenze stabilite, non di rinnovarle o rettificarle: è perciò una funzione subordinata e strumentale, priva della autonomia e della dignità di una forza direttiva.

Si è già detto che quasi tutte le F. orientali sono di questa natura: il che ha fatto talora dubitare che possano chiamarsi filosofie. Ma in realtà lo stesso mondo occidentale offre frequentemente esempi di F. di questo genere, per quanto nessuna di esse presenti in tutto il loro rigore i caratteri ora esposti. Dal nome del più importante di questi esempi, le forme che questo tipo di F. ha assunto nel mondo occidentale si possono chiamare *scolastiche*. Una scolastica, a differenza di una

F. di schietto tipo orientale, presuppone una F. autonoma e si avvale di essa; ma se ne avvale per la difesa e l'illustrazione di una verità religiosa cioè per confermare o difendere credenze la cui validità si ritiene stabilita in anticipo e indipendentemente da ogni conferma o difesa. Una scolastica, come dice la parola stessa, è essenzialmente uno strumento di educazione: serve ad avvicinare l'uomo, per quanto è possibile, a un sapere ritenuto immutabile nelle sue linee fondamentali, perciò non suscettibile di essere rettificato o rinnovato. Tra i compiti, d'altronde molteplici come sono molteplici le vie di accesso dell'uomo alla verità e gli ostacoli che si incontrano su queste vie, che una F. scolastica riconosce a se stessa, non c'è l'eventuale abbandono delle credenze di cui essa è l'interprete. Le sètte filosofico-religiose del II secolo a. C. (per es., gli Esseni), le dottrine di Filone di Alessandria (I secolo d. C.) e di molti Neoplatonici, la F. islamica e giudaica, la Patristica e la Scolastica nonchè, nel mondo moderno, l'occasionalismo, l'immaterialismo, la Destra hegeliana e buona parte dello spiritualismo contemporaneo, sono scolastiche nel senso ora chiarito: cioè F. che consistono nell'utilizzare una determinata dottrina (il platonismo, l'aristotelismo, il cartesianesimo, l'empirismo, l'idealismo, ecc.) per la difesa e l'interpretazione di credenze che non possono, attraverso questo lavoro, essere revocate in dubbio, rettificate o negate. Certamente queste diverse scolastiche posseggono gradi di libertà diversi e tali gradi variano talvolta, per ciascuna di esse, da un periodo all'altro. S. Tommaso, per es., mentre conferisce alla « F. umana » una certa autonomia in quanto riconosce propria di essa la considerazione e lo studio delle cose create in quanto tali cioè la loro natura e le loro proprie cause (*Contra Gent.*, II, 4), ritiene tuttavia impossibile che essa possa contraddire le affermazioni della fede cristiana la quale dev'essere assunta come regola del corretto procedere della ragione (*Ibid.*, I, 7). Per quanto F. di questo genere possano conseguire risultati importanti, che entrano a far parte del patrimonio filosofico comune, il loro ambito è strettamente delimitato dal problema su cui sono impostate, della difesa delle credenze tradizionali: le loro possibilità non si estendono alla rettificazione e al rinnovamento di tali credenze.

*B*) Per la seconda alternativa, il sapere è un acquisto o una produzione dell'uomo. Il fondamento di questa concezione è che l'uomo è un « animale ragionevole » e che perciò « *tutti* gli uomini, come dice Aristotele all'inizio della *Metafisica* (980 a 21), tendono per natura al sapere »: tendono vuol dire qui che non solo lo desiderano ma possono conseguirlo. Il sapere, da questo punto di vista, non è privilegio o patrimonio riservato di pochi; ognuno può contribuire al suo acquisto e al suo incremento e ha perciò voce in capitolo per giudicarlo: cioè per approvarlo o rigettarlo. La ricerca e l'organizzazione del sapere è, da questo punto di vista, il compito fondamentale della filosofia. Quando Tucidide (II, 40) fa dire a Pericle: « Noi amiamo il bello con moderazione e filosofiamo senza timidezza » esprime certamente l'atteggiamento dello spirito greco dal quale è nata la F. in questo secondo significato del termine. Pericle non alludeva a una disciplina specifica ma alla ricerca del sapere condotta senza impegni pregiudiziali o con l'unico impegno di saggiare e mettere a prova ogni credenza possibile. In questo senso la F. è una creazione originale dello spirito greco e una condizione permanente della cultura occidentale. Essa è l'impegno che ogni ricerca, in qualsiasi campo condotta, obbedisca soltanto alle limitazioni o alle regole che essa stessa riconosca valide in vista della propria possibilità e della propria efficacia discopritrice o confermatrice. La F. in questo senso si contrappone alla tradizione, al pregiudizio, al mito, e in generale alla credenza infondata o non giustificata che i Greci chiamavano *opinione*. Il contrasto tra l'opinione e la scienza, tra l'amore dell'opinione e l'amore della sapienza, è quello su cui più frequentemente insiste Platone nel chiarire il concetto di F. (*Rep.*, V, 480 a). La F. come ricerca è da Platone contrapposta da un lato all'ignoranza dall'altro alla sapienza. L'ignoranza è l'illusione della sapienza e distrugge l'incentivo della ricerca (*Conv.*, 204 a). Dall'altro lato la sapienza, che è il possesso della scienza rende inutile la ricerca: gli Dei non filosofano (*Ibid.*, 204 a; *Teet.*, 278 d). La ricerca definisce lo *status* proprio della filosofia. Già Eraclito aveva detto: « È necessario che gli uomini filosofi siano buoni indagatori di molte cose » (Fr. 35, Diels). In quanto ricerca, la F. è « acquisto », come diceva Platone (*Eutid.*, 288 d), o « sforzo », come dicevano gli Stoici (Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX, 13) o « attività », come dicevano gli Epicurei (*Ibid.*, XI, 169).

Ma se la F. è l'impegno che fa del sapere una ricerca, essa condiziona il sapere effettivo, che è « conoscenza » o « scienza ». Nel giudizio che la F. stessa dà su di esso, questo condizionamento può assumere tre forme che definiscono tre concezioni fondamentali della F., quella metafisica, quella positivistica e quella critica. 1° Per la prima di esse, la F. è l'unico sapere possibile e le altre scienze, in quanto tali, coincidono con essa o sono parti o preparazione di essa; 2° per la seconda di esse, la conoscenza è propria delle scienze particolari e la F. ha il compito di coordinare o unificare i loro risultati; 3° per la terza di essa, la F. è giudizio

sul sapere cioè valutazione delle sue possibilità e dei suoi limiti, in vista del suo uso umano.

1° La prima concezione della F. è quella metafisica, dominante nell'antichità e nel Medioevo e che ancora oggi è propria di molti indirizzi filosofici. La sua caratteristica principale è la negazione di ogni possibilità di ricerca autonoma fuori della filosofia. Una conoscenza o è conoscenza filosofica o non è conoscenza affatto. Si ammette spesso che esista, fuori della F., un sapere imperfetto, provvisorio o preparatorio; ma si nega che tale sapere possegga, per suo conto, validità conoscitiva. Così Platone da un lato chiama « F. » la geometria e le altre scienze specialmente in riferimento alla loro funzione educativa (*Teet.*, 143 d; *Tim.*, 88 c); dall'altro considera tali scienze (aritmetica e geometria, astronomia e musica) come semplicemente propedeutiche alla F. vera e propria cioè alla dialettica, la quale avrebbe fra l'altro il compito di « scoprire la comunanza e la parentela reciproca delle scienze e dimostrare le ragioni per cui sono connesse l'una con l'altra » (*Rep.*, VII, 531 d). Aristotele definisce la F. come la « scienza della verità » (*Met.*, II, 1, 993 b 20) nel senso che essa comprende tutte le scienze teoretiche cioè la F. prima, la matematica e la fisica e lascia fuori di sè soltanto l'attività pratica: ma anche questa deve ricorrere alla F. per essere in chiaro della propria natura e dei propri fondamenti. Sia Platone che Aristotele ammettono come scienza prima una disciplina determinata, che per Platone è la dialettica, per Aristotele è la F. prima o teologia; ma questa disciplina determinata è per essi anche la più generale. La dialettica infatti, come si è visto, consente di intendere il collegamento e la natura comune delle scienze; e la F. prima, come scienza dell'essere in quanto essere, ha per oggetto specifico quell'essenza necessaria o *sostanza*, che è compito di ogni scienza indagare nel suo campo particolare (*De part. anim.*, I, 5, 645 a 1). Altre volte, invece, la F. viene risolta nelle discipline particolari senza che nessuna di esse risulti privilegiata. Così facevano gli Epicurei che la dividevano in canonica, fisica ed etica (DIOG. L., X, 29-30); e gli Stoici che la dividevano in logica, fisica ed etica (AEZIO, *Plac.*, I, 2) considerando queste tre parti unite fra loro come le membra di un animale (DIOG. L., VII, 40).

Questa concezione, che identifica l'intero sapere con la F. e si rifiuta di riconoscere che ci sia o possa esserci un sapere autentico fuori di essa, è sopravvissuta anche alla costituzione delle scienze particolari in discipline autonome e s'è conservata sostanzialmente immutata, in certe correnti filosofiche, sino ai giorni nostri. La definizione che Fichte dette della F. come di una « scienza della scienza in generale » (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794, § 1) non lascia alcuna autonomia alle scienze particolari perchè, secondo quella definizione, la dottrina della scienza « deve dare la sua forma non soltanto a se stessa ma anche a tutte le altre scienze possibili » e costituire così, il « sistema compiuto ed unico nello spirito umano » (*Ibid.*, § 2). Questa pretesa si è mantenuta inalterata in tutte le definizioni che l'idealismo romantico ha dato della filosofia. Non altro significato hanno le notazioni di Schelling, secondo il quale il compito della F. è di chiarire l'accordo (che è poi identità) dell'oggettivo e del soggettivo cioè della natura e dello spirito, e nel portare così a compimento la « tendenza necessaria di tutte le scienze naturali » (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, Intr., § 1). Esplicitamente Hegel affermava che « le scienze particolari si occupano degli oggetti finiti e del mondo dei fenomeni » (*Geschichte der Philosophie*, Intr., A, § 2; trad. ital., I, pag. 69); e che « altra cosa è il processo di origine e i lavori preparatori di una scienza, altra cosa la scienza stessa » nella quale quelli scompaiono per essere sostituiti dalla « necessità del concetto » (*Enc.*, § 246). Questo vuol dire che sola la F. è scienza perchè solo essa dimostra « la necessità del concetto », utilizzando e manipolando a suo modo (come Hegel in realtà fece) il materiale apprestato dalle cosiddette scienze empiriche. Pertanto Hegel riservava alla F. il privilegio di essere « la considerazione pensante degli oggetti » (*Ibid.*, § 2). La conoscenza preliminare o preparatoria è quella che si appoggia su rappresentazioni; la conoscenza vera e propria si ha quando, con la F., « lo spirito pensante, attraverso le rappresentazioni e lavorando sopra di esse, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto » (*Ibid.*, § 1). È chiaro che, espresso in questa forma, il concetto della F. come totalità del sapere è una professione di superbia filosofica, che era estranea a questo stesso concetto nell'età classica. In questa età, infatti, quel concetto agiva come lo specifico impegno delle discipline scientifiche che da esso venivano immesse nella sfera della ricerca disinteressata e incoraggiate e sorrette nel loro costituirsi concettuale. Ma nella concezione dell'idealismo romantico, le scienze particolari vengono abbassate alla funzione di una mera manovalanza, priva di qualsiasi validità intrinseca. A questa stessa funzione riducono la scienza sia l'idealismo, sia lo spiritualismo. La definizione della F. come « teoria generale dello spirito » porta Gentile a considerarla come la coscienza che l'Io assoluto ha di se stesso: coscienza di cui le conoscenze empiriche, fondate sulla distinzione dell'oggetto dal soggetto e degli oggetti tra di loro, è una falsa astrazione (*Teoria generale dello spirito*, 1916, ca-

pitolo 15, § 2). E nonostante la meno appariscente formulazione, la definizione data da Croce della F. come « metodologia della storiografia », implica la stessa superbia filosofica. Per Croce la conoscenza storica è l'unica conoscenza possibile, dato che la storia è l'unica realtà: pertanto la riduzione della F. a metodologia di tale conoscenza equivale a negare che sia conoscenza il sapere scientifico: che, infatti, è, per Croce, non un sapere ma un insieme di espedienti pratici (*La storia*, 1938, pag. 144; *Logica*, 1908, I, cap. 2). Dall'altro lato, lo spiritualismo contemporaneo segue prevalentemente la stessa strada. Bergson fa dell'intuizione l'organo della F. perchè vede nell'intuizione « la visione diretta dello spirito da parte dello spirito » (*La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 51) cioè lo strumento per attingere, immediatamente e infallibilmente, quella « durata reale » che è la realtà assoluta. Il suo riconoscimento della scienza come conoscenza adeguata del mondo materiale o delle « cose » è puramente fittizio: nè la materia nè le cose hanno per Bergson realtà come tali perchè non sono che coscienza e la coscienza può essere autenticamente conosciuta soltanto dalla coscienza stessa: « Sondando la sua propria profondità la coscienza non penetra pure nell'interno della materia, della vita, della realtà in generale? Si potrebbe contestarlo solo se la coscienza si aggiungesse alla materia come un accidente, ma noi crediamo d'aver mostrato che una simile ipotesi è assurda o falsa, secondo il lato per cui la si prende, contraddittoria in se stessa o contraddetta dai fatti » (*Ibid.*, pag. 156-57). Il concetto della F. come conoscenza privilegiata (su qualsiasi titolo poi si appoggi il privilegio) non è che una delle tante espressioni del vecchio concetto della F. come sapere unico ed assoluto. Le tendenze che si sogliono chiamare « metafisiche » del pensiero moderno sono appunto caratterizzate da questo concetto della filosofia. Husserl così espone l'ideale cartesiano della F. che egli dichiara di far proprio: « Ricordiamo l'idea direttiva delle *Meditazioni* di Cartesio. Essa mira a una riforma totale della F. per fare di questa una scienza a fondamenti assoluti. Questo implica, per Cartesio, una riforma parallela di tutte le scienze giacchè queste non sono che membri di una scienza universale che non è altro che la filosofia. Solo nell'unità sistematica di questa, esse possono diventare veramente scienze » (*Cart. Med.*, 1931, § 1). Nella sua ultima opera Husserl poneva, come prima condizione della filosofia: « un'epoché da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze oggettive, da qualsiasi presa di posizione critica intorno alla verità o falsità della scienza, un'epoché persino dall'idea direttiva della scienza, dall'idea di una conoscenza oggettiva del mondo » (*Krisis*, § 35).

Alla stessa negazione della scienza mettono capo, nonostante l'ampio riconoscimento della validità del metodo scientifico, le considerazioni di Jaspers sulla natura della F., giacchè negano autonomia di struttura e di validità alle scienze particolari (*Phil.*, I, pag. 53 sgg.; *Existenzphil.*, 1938, Intr.). Una svalutazione ancora più radicale delle scienze particolari è effettuata da Heidegger, per il quale i presupposti della scienza moderna sono l'oblio dell'essere, la riduzione dell'uomo a soggetto e del mondo a rappresentazione (*Brief über den « Humanismus »*, in *Platos Lehre von der Wahrheit*, 1947, pag. 88).

2° La seconda concezione della F. come giudizio sul sapere è quella che tende a risolverla nelle scienze particolari, affidandole talvolta la funzione specifica di unificare le scienze stesse o di raccoglierne i risultati in una « visione del mondo ». L'origine di questa concezione si può vedere in Bacone; il quale concepì la F. come una scienza che in primo luogo dividesse e classificasse le scienze particolari e poi mettesse tali scienze in possesso del loro metodo, del materiale di cui disporre e delle tecniche con cui utilizzare questo materiale a vantaggio dell'uomo. Nel *De Dignitate et augmentis scientiarum* (1623), abbozzando il piano di una enciclopedia delle scienze su base sperimentale, Bacone affidava alla « F. prima » da lui considerata come « scienza universale e madre delle altre scienze » il compito di raccogliere « gli assiomi che non sono propri delle scienze particolari ma comuni a più scienze (*De Augm. Scient.*, III, 1). Hobbes a sua volta identificava la F. con la conoscenza scientifica. « La F., egli dice, è la conoscenza acquisita, attraverso il corretto ragionamento, degli effetti o fenomeni a partire dai concetti delle loro cause o generazioni; o reciprocamente la conoscenza acquisita delle generazioni possibili a partire dagli effetti conosciuti » (*De Corp.*, 1, § 2). Da questo concetto della F. come coincidente con la conoscenza scientifica e come impegno di chiarirla ed estenderla derivò quell'uso inglese del termine sul quale già Hegel richiamava l'attenzione (*Enc.*, § 7 e nota; *Geschichte der Phil.*, Intr., A, 2; trad. ital., I, pag. 70) secondo il quale il termine si applicava non solo alla scienza della natura ma anche a certi strumenti come termometri, barometri, ecc., nonchè ai princìpi generali della politica: un uso, quest'ultimo, che si è conservato nei paesi anglosassoni. Per lo stesso Cartesio, la F. comprendeva « tutto ciò che lo spirito umano può sapere » e così veniva in larga misura a coincidere con le ricerche scientifiche, che d'altronde Cartesio voleva tutte ricondotte a certi princìpi fondamentali (*Princ. Phil.*, Pref.). L'intero Illuminismo condivise il concetto della F. come conoscenza scientifica. « Filosofo, amatore della saggezza cioè della verità », diceva Voltaire

(*Dict. Phil.*, art. Philosophe). E lo stesso Wolff ammetteva, accanto alle scienze «razionali» in cui divideva la F., corrispondenti scienze empiriche, dotate di un metodo autonomo, che è quello sperimentale. Per es., accanto alla cosmologia generale o scientifica, Wolff ammette una cosmologia *sperimentale* «che trae dalle osservazioni la teoria che è stabilita o è da stabilirsi nella cosmologia scientifica» (*Cosm.*, § 4); e riconosce che è possibile, sebbene non facile che l'intera teoria della cosmologia generale sia derivata dalle osservazioni (*Ibid.*, § 5).

Nell'ambito di questo significato, il positivismo sottolineò la funzione propria della filosofia di riunire e coordinare i risultati delle scienze singole, in modo da realizzare una conoscenza unificata e generalissima. Questo fu il compito che alla F. assegnarono Comte e Spencer. Comte vuole che accanto alle scienze particolari ci sia uno «studio delle generalità scientifiche», che egli fa corrispondere alla «F. prima» di Bacone. Questo studio dovrebbe «determinare esattamente lo spirito di ciascuna scienza, scoprire le relazioni e il concatenamento fra le scienze, riassumere, possibilmente, tutti i loro princìpi propri nel minimo numero di princìpi comuni, conformandosi incessantemente alle massime fondamentali del metodo positivo» (*Cours de phil. positive*, lez. 1ª, § 7; lez. 2ª, § 3). Il concetto della F. come scienza generalizzatrice e unificatrice dei risultati delle altre scienze è stato ed è largamente diffuso nella F. moderna e contemporanea. È stato infatti accettato non solo dalle correnti positivistiche ma anche da dottrine spiritualistiche; le quali ultime talora hanno aggiunto ad esso una determinazione o condizione limitatrice: quella generalizzazione e unificazione deve costituire un'immagine del mondo *che soddisfi i bisogni del cuore*. Questa è la definizione appunto che della F. dette Wundt: che riconobbe la sua funzione nella «ricapitolazione delle conoscenze particolari in una intuizione del mondo e della vita che soddisfi le esigenze dell'intelletto e i bisogni del cuore» (*Syst. der Phil.*, 4ª ediz., 1919, I, pag. 1; *Einleitung in die Phil.*, 3ª ediz., 1904, pag. 5). Da questo punto di vista la F. «è la scienza universale che deve unificare in un sistema coerente le conoscenze universali fornite dalle scienze particolari»: un concetto che ricorre molto frequentemente nella letteratura filosofica degli ultimi decenni del secolo XIX e nei primi del sec. XX in quanto permette alla F. di utilizzare ampiamente i risultati che la ricerca positiva consegue sia nel campo delle scienze naturali sia in quello delle scienze dello spirito. Talvolta si tende ad accentuare, in questa direzione, il carattere unitario e totalitario di questa scienza universale; in tal caso, come nella definizione di Wundt, la si considera come una *intuizione* o *visione* del mondo. Questo concetto è una determinazione ulteriore del concetto della F. come «scienza universale» cioè unificatrice e generalizzatrice. Dice Mach: «Il filosofo cerca di orientarsi nell'insieme dei fatti in un modo universale, il più completo possibile... Solo la fusione delle scienze speciali apporterà la *concezione del mondo* verso la quale tendono tutte le specialità» (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. 1; trad. franc., pag. 14-15). Dilthey mostrò bene questa connessione tra la F. e le scienze speciali quando scrisse: «La storia della F. trasmette al lavoro filosofico sistematico i tre problemi della fondazione, della giustificazione e della connessione delle scienze particolari, insieme al compito di affrontare il bisogno inesauribile della riflessione ultima sull'essere, sul fondamento, sul valore, sullo scopo e sulla loro connessione nella intuizione del mondo, quali che siano la forma e la direzione in cui tale compito viene eseguito» (*Das Wesen der Philosophie*, in fine; trad. ital., in *Critica della ragione storica*, pag. 487). Il rapporto tra la fondazione e l'unificazione delle scienze e l'intuizione del mondo (in cui propriamente consiste la metafisica) è da Simmel configurato come la distinzione tra i due limiti che definiscono il campo della ricerca filosofica. «L'uno comprende le condizioni, i concetti fondamentali, i presupposti della ricerca particolare i quali non possono in questa trovare soddisfacimento poichè stanno piuttosto già alla sua base; nell'altro questa ricerca particolare viene condotta a completamento e a connessione e messa in rapporto con questioni e concetti che non hanno nessun posto entro l'esperienza e il sapere oggettivo immediato. Quella è la teoria della conoscenza, questa è la metafisica del campo particolare in questione» (*Soziologie*, 1910, pag. 25; cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1956, pag. 242 sgg.). Ora il primo di questi compiti è quello che la F. critica aveva riconosciuto proprio della F. (v. oltre); il secondo di essi è invece quello che aveva attribuito alla F. l'indirizzo positivistico che fa capo a Bacone. L'ultima manifestazione di questo concetto della F. nel pensiero contemporaneo è la nozione di «scienza unificata», propria del neo-empirismo, alla quale è dedicata l'*Enciclopedia internazionale della scienza unificata* (dal 1938 in poi). In quest'opera tuttavia il concetto stesso di unificazione è incerto ed è inteso in modo diverso dai suoi diversi sostenitori. Neurath la intende come la combinazione dei risultati delle varie scienze e l'assiomatizzazione di essi in un sistema unico; Dewey come esigenza di estendere il posto e la funzione della scienza nella vita umana; Russell come unità di metodo; Carnap come unità formale o linguistica; e Morris come dottrina generale dei segni (*Intern. Encycl. of Unified Science*,

I, 1, pag. 20, 33, 61, 70). Il concetto della filosofia come unificazione o generalizzazione del sapere scientifico continua tuttavia a ripresentarsi nel mondo contemporaneo; Whitehead, ad es., lo sostiene (*Adventures of Ideas*, 1933, IX, § 2).

3° La terza concezione della F. come giudizio sul sapere è quella che si può chiamare *critica* e che consiste nel ridurre la F., sotto questo rispetto, a dottrina della conoscenza o a metodologia. Secondo questa concezione la F. non accresce la quantità del sapere stesso: essa perciò, non può propriamente chiamarsi « conoscenza ». Il suo compito è piuttosto di saggiare la validità del sapere, determinando i limiti e le condizioni di esso: le sue *possibilità* effettive. L'iniziatore di questo concetto della F. è Locke. Già l'intero *Saggio* è nato, come egli avverte nella « Epistola al lettore » che vi è premessa, dal bisogno di « esaminare la capacità della mente umana e vedere quali oggetti siano alla sua portata e quali invece superiori alla sua comprensione ». Più esattamente ancora la F. tende a scoprire « quali sono le possibilità dell'intelligenza, quale sia l'estensione di queste possibilità, a quali cose esse siano in certa misura proporzionate e dove il loro soccorso ci viene a mancare » (*Saggio*, Intr., § 4). I limiti delle capacità umane sono da Locke chiaramente riassunti nel terzo capitolo del libro IV del *Saggio*. Ma ancora più chiaramente, per ciò che riguarda la F., tali limiti risultano dall'ultimo capitolo dell'opera dedicato alla divisione delle scienze. Si distinguono in esso tre scienze principali: la F. naturale o *fisica* il cui compito è « la conoscenza delle cose, quali sono nel loro essere proprio, e la loro costituzione, le loro proprietà e operazioni »; la F. pratica o *etica* che è « l'arte di ben dirigere i nostri poteri e i nostri atti al raggiungimento di cose buone e utili »; e la dottrina dei segni o semiotica o *logica* il cui compito è di « considerare la natura dei segni di cui fa uso lo spirito per l'intendimento delle cose o per trasmettere ad altri la sua conoscenza » (*Ibid.*, IV, 21, § 2-4). In questa divisione delle scienze manca la F.: il che vuol dire che la F. per Locke non è una scienza nel senso in cui la fisica, l'etica o la logica lo sono, cioè come conoscenza di oggetti, ma è giudizio sulla scienza stessa cioè critica. Questo punto di vista costituisce uno dei filoni principali della F. moderna e contemporanea. Hume riconosceva il compito della F. accademica o scettica, da lui professata, nella « limitazione delle nostre ricerche a quelle materie che meglio si adattano alla ristretta capacità dell'intelligenza umana » (*Inq. Conc. Underst.*, XII, 3). Da Kant la limitazione della conoscenza è assunta come fondamento della validità della conoscenza stessa, secondo un concetto che già Locke aveva utilizzato. Per Kant infatti sia le condizioni *a priori* della conoscenza (intuizioni pure, categorie), sia le condizioni *a posteriori* di essa (il dato empirico o intuizione) determinano e limitano le possibilità conoscitive nel senso che non solo escludono certi campi di indagine ma anche fondano la validità o l'effettività delle possibilità stesse. Kant esprimeva l'intero campo della F. con le seguenti domande: 1° che cosa posso sapere?; 2° che cosa devo fare?; 3° che cosa posso sperare?; 4° che cosa è l'uomo? « La metafisica, aggiungeva Kant, risponde alla prima questione, la morale alla seconda, la religione alla terza, e l'antropologia alla quarta; ma in fondo si potrebbe tutto ricondurre all'antropologia, perchè le tre prime questioni si riportano all'ultima. Il filosofo deve per conseguenza poter determinare: 1° la sorgente del sapere umano; 2° l'ambito dell'uso possibile e utile di tutto il sapere; e infine 3° i limiti della ragione » (*Logik*, Intr., III). L'obiezione di Hegel contro questo punto di vista, che « voler conoscere prima che si conosca è assurdo non meno del saggio proposito di quel tale scolastico di imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua » (*Enc.*, § 10), è una pura *boutade*. Giacchè la F. come critica suppone che si sappia già nuotare, che ci sia già un sapere costituito (quello della scienza), a partire dal quale si possono indagare le possibilità di conoscere e determinare i loro limiti. Della dottrina kantiana, il neocriticismo contemporaneo ha modificato il punto concernente la religione; e, mantenendo fermo il concetto della F. come critica del sapere, ha riconosciuto tre discipline filosofiche e precisamente la logica, l'etica e l'estetica; per logica intendendo, il più delle volte, la teoria della conoscenza. Questa dottrina veniva difesa dalla cosiddetta scuola di Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer) nonchè dal criticismo francese (Renouvier, Brunschvicg). Il primato che la gnoseologia o teoria della conoscenza ha tenuto nella F. contemporanea (e non solo presso le correnti neocriticistiche) è una conseguenza del concetto della F. come critica del sapere. La gnoseologia o *teoria della conoscenza* (v.) è tuttavia caratterizzata da particolari presupposti e problemi; pertanto il concetto della F. come critica del sapere non implica l'identificazione della F. con la dottrina della conoscenza o gnoseologia. Quel concetto rimane infatti, anche dopo la crisi e l'abbandono della gnoseologia ottocentesca, nella forma di analisi dei procedimenti effettivi della conoscenza scientifica e determinazione dei loro limiti e della loro validità. Questa analisi è il tema proprio della *metodologia* (v.). La metodologia si può pertanto considerare l'ultima incarnazione della F. come critica del sapere. Come parte della metodologia o come ulteriore restrizione del suo compito, si può in-

tendere la definizione della F., come « analisi del linguaggio » che è stata proposta per la prima volta da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* (1922). Wittgenstein, attribuendo « la totalità delle proposizioni vere » alla scienza naturale, nega che la F. sia una scienza naturale: questa parola, egli dice « deve significare qualcosa che sta al di sopra o al di sotto delle scienze della natura, non a fianco di esse » (*Tract.*, 4. 111). Compito della F. diventa allora la chiarificazione logica del linguaggio. « La F. non è una dottrina ma un'attività. Un'opera filosofica consiste essenzialmente in delucidazioni. Frutto della F. non sono ' proposizioni filosofiche ' bensì il chiarificarsi delle proposizioni. La F. deve rendere chiare e delimitare con precisione le idee che altrimenti sarebbero, per così dire, torbide e confuse » (*Ibid.*, 4. 112).

II. *La filosofia e l'uso del sapere.* — Il secondo punto di vista dal quale possono essere cercate *costanti* nei significati storicamente attribuiti alla F. e quindi effettuare divisioni o articolazioni di tali significati è quello espresso nella seconda parte della definizione che è stata assunta come punto di partenza di questo articolo: cioè quello per il quale la F. è l'*uso umano* del sapere. Due interpretazioni fondamentali sono state storicamente date di questo aspetto della F., e precisamente: *a*) quella per cui la F. è *contemplativa* e costituisce una forma di vita che è fine a se stessa; *b*) quella per cui la F. è attiva e costituisce lo strumento di modificazione o di correzione del mondo naturale od umano. Secondo la prima interpretazione, la F. si esaurisce nell'individuo che filosofa; per la seconda interpretazione, la F. trascende l'individuo e concerne propriamente i rapporti con la natura o con gli uomini, quindi la vita umana associata. Per servirsi di un termine di chiaro significato storico, si può chiamare « illuministica » questa seconda interpretazione della filosofia.

*a*) Il concetto della F. come contemplazione è proprio, in primo luogo, delle F. di tipo orientale che pongono come scopo della F. la salvezza dell'uomo. La salvezza è difatti la liberazione da ogni rapporto con il mondo e pertanto la realizzazione di uno stato in cui ogni attività è impossibile o priva di senso. In Occidente, il concetto della F. come contemplazione non è stata la prima forma che il lavoro filosofico ha assunto (e che è stata invece quella della « saggezza » cioè della F. attiva e militante) ma è stata la prima caratterizzazione esplicita di questo lavoro. Il fondamento di tale caratterizzazione è la natura « disinteressata » della ricerca filosofica. Quando Erodoto (I, 30) fa dire da re Creso a Solone: « Ho udito parlare dei viaggi che *filosofando* hai intrapreso per vedere molti paesi » allude ovviamente al carattere disinteressato di questi viaggi che non sono stati intrapresi per scopi di lucro o di politica ma solo a scopo di conoscenza. Platone stesso contrapponeva lo spirito scientifico dei Greci all'amore del guadagno proprio degli Egiziani e dei Fenici (*Rep.*, IV, 435 e). E che la ricerca del sapere non possa essere subordinata o piegata a fini estranei è cosa che risulta dalla stessa nozione di questa ricerca, quale appunto si è venuta configurando nella Grecia antica (cfr. I, B). Ma già nel racconto riferito a Pitagora che deriva da uno scritto di Eraclide Pontico (DIOG. L., Proemium, 12) col quale si intende giustificare il nome di F., c'è qualcosa in più della semplice esigenza del disinteresse della ricerca. Secondo quella tradizione, riportata da Cicerone nelle *Tusculane* (V, 9), Pitagora paragonava la vita alle grandi feste di Olimpia dove alcuni convengono per affari, altri per partecipare alle gare, altri per divertirsi e alfine alcuni soltanto per *vedere* ciò che avviene: questi ultimi sono i filosofi. Qui è sottolineato il distacco tra il filosofo, interessato solo a vedere, cioè a contemplare disinteressatamente, e la comune umanità dedita alle sue faccende. La superiorità della contemplazione sull'azione è pertanto implicita in questo racconto; che probabilmente aveva lo scopo di nobilitare, col richiamo a Pitagora, il concetto della F. che si andava formando nella scuola di Aristotele. Il carattere contemplativo della F. (che non ha nulla a che fare con il carattere disinteressato della ricerca in generale), come una delle risposte possibili al problema dell'uso umano del sapere, è stato per la prima volta affermato e giustificato da Aristotele. Quel carattere è infatti fondato sulla natura *necessaria* dell'oggetto della F., che è ciò che « non può essere altrimenti da quello che è » (*Et. Nic.*, VI, 3, 1139 b 19). Da questo punto di vista la F. è sapienza, non saggezza: giacchè la saggezza consiste nel deliberar bene, ma nulla c'è da deliberare intorno alle cose che non possono essere altrimenti (*Ibid.*, VI, 5, 1140 a 30). Su questa base Aristotele stabilisce un contrasto tra saggezza e *sapienza* (v.). Uomini come Anassagora e Talete sono sapienti e non saggi: essi non indagano sui beni umani, non conoscono ciò che giova a loro stessi ma solo cose eccezionali, meravigliose, difficili e divine. « Nessuno, dice Aristotele, delibera intorno a ciò che non può essere altrimenti o intorno alle cose che non hanno un fine o il cui fine non è un bene realizzabile » (*Ibid.*, VI, 7, 1041 b 10). Ma qual è, da questo punto di vista, l'uso possibile del sapere? Uno solo: la realizzazione di una vita contemplativa cioè dedita alla conoscenza del necessario. L'attività contemplativa è pertanto considerata da Aristotele come la più alta e beatifica: essa fa dell'uomo qualcosa di superiore all'uomo

stesso perchè è conforme a ciò che di divino c'è in lui (*Ibid.*, X, 7, 1177 b 26). La dottrina di Aristotele ha così fissato i punti seguenti intorno all'uso umano del sapere: 1° la F., in quanto ha per oggetto il necessario, non offre all'uomo nulla da fare ed è perciò contemplazione; 2° la contemplazione è una forma di vita individuale privilegiata perchè è la beatitudine stessa. Le due tesi sono tipiche di questa concezione della F., che ricorre frequentemente nella storia del pensiero occidentale. Intanto essa domina tutta la F. greca postaristotelica; la quale coltiva l'ideale del «sapiente» cioè di colui nel quale si realizza la vita contemplativa. Epicurei, Stoici, Scettici e Neoplatonici concordano nel ritenere che il sapiente solo può esser felice perchè egli soltanto, come puro contemplante, è autosufficiente. Il fine che questi filosofi attribuiscono alla F. è individuale e privato: la realizzazione di una forma di vita che chiude il sapiente in se stesso e nella sua contemplazione solitaria. Anche da questo punto di vista, ovviamente, la F. è uno sforzo di trasformazione o di rettificazione della vita umana; perciò non è vera alla lettera l'affermazione di Aristotele che essa non dà nulla da fare. Questa affermazione significa solo che essa non modifica la struttura del mondo, della conoscenza che concerne il mondo e delle forme di vita associata; mentre può modificare la vita dell'individuo rendendolo sapiente e beato.

È facile riconoscere da questi tratti l'atteggiamento contemplativo in filosofia. Quando Spinoza dice: «L'uomo forte considera principalmente che tutte le cose seguono dalla necessità della natura divina e che quindi tutto ciò che crede molesto e cattivo e tutto ciò che inoltre appare empio, orrendo, ingiusto e turpe nasce dal fatto che egli concepisce le cose stesse torbidamente, parzialmente e confusamente» (*Et.*, IV, 73, scol.) esprime, nella sua forma classica, il concetto contemplativo della filosofia. E quando Hegel afferma che la F., come la nottola di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo, giunge sempre a cose fatte e quindi troppo tardi per dire come *deve* essere il mondo, esprime lo stesso concetto (*Fil. del Dir.*, Pref.). Difatti per Hegel, come per Aristotele e Spinoza, l'oggetto della F. è il necessario; il suo compito è precisamente quello di mostrare la necessità di ciò che esiste, cioè la razionalità del reale (*Enc.*, § 12). Da questo punto di vista la F. è la giustificazione razionale della realtà: per realtà intendendosi non solo quella della natura ma anche quella delle istituzioni storico-sociali cioè del mondo umano. Non molto diverso, era da questo punto di vista il concetto che della F. aveva Schopenhauer. «Rispecchiare astrattamente, universalmente e limpidamente in concetti l'intera essenza del mondo, egli diceva, e così, quale immagine riflessa, deporla nei permanenti e ognora disposti concetti della ragione: questa e non altro è F.» (*Die Welt*, I, § 68).

Nella F. contemporanea il concetto della F. come contemplazione rimane nella fenomenologia e nello spiritualismo. La fenomenologia è lo sforzo di realizzare, mediante l'*epoché*, il punto di vista di uno «spettatore disinteressato» cioè di un soggetto che non sia a sua volta sottoposto alle stesse condizioni limitative che egli prende a considerare. Dice Husserl: «L'io della meditazione fenomenologica può divenire lo spettatore imparziale di se stesso, non soltanto nei casi particolari ma in generale; e questo 'se stesso' comprende ogni oggettività che esista per lui, tale quale esiste per lui» (*Cart. Med.*, § 15). E nell'ultima opera Husserl vede nella filosofia «il movimento storico della rivelazione della ragione universale, innata come tale nell'umanità» (*Krisis*, § 6) e le attribuisce il compito di portare la ragione «alla propria autocomprensione, a una ragione che comprenda concretamente se stessa, che comprenda di essere un mondo, un mondo che è nella propria verità universale» (*Ibid.*, § 73). Dall'altro lato Bergson, distinguendo la F. come intuizione o coscienza della *durata* temporale (cioè del divenire della coscienza) dalla scienza come conoscenza dei fatti, vede nella scienza «l'ausiliare dell'azione» e nella F. un'attività contemplativa. «La regola della scienza, egli dice, è quella che è stata posta da Bacone: obbedire per comandare. Il filosofo non obbedisce nè comanda: cerca di simpatizzare» (*La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 158). L'idoleggiamento del «sapiente» come di una condizione umana privilegiata o perfetta o della F. come della forma finale e conclusiva dell'essere sono due dei tratti caratteristici da cui si può riconoscere la concezione della F. come contemplazione. A questa concezione appartengono le forme dello scetticismo antico e moderno. Quando Sesto Empirico addita come fine della F. scettica l'imperturbabilità che essa consente di realizzare (*Ip. Pirr.*, I, 25); o quando Hume riduce il motivo del suo filosofare, che ritiene incapace di agire sulle credenze più radicate dell'uomo, al piacere che ne ricava (*Treatise*, I, 4, 7; *Inq. Conc. Underst.*, XII, 3); entrambi attribuiscono alla F. una funzione contemplativa che si esaurisce nell'ambito della vita individuale. E nello stesso ambito si esaurisce la funzione della F. come «terapia» della F., cioè come liberazione dai dubbi filosofici, della quale parlano Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, § 133) e alcuni filosofi inglesi suoi seguaci (cfr. *Revolution in Phil.*, 1956, pag. 106, 112 sgg.). Non sembra infatti che questi filosofi attribuiscano alla terapia filosofica altra funzione se non quella di liberare l'individuo dai dubbi filosofici e così

permettergli di « sentirsi meglio » al modo in cui Hume si sentiva meglio coi suoi dubbi scettici.

*b*) Il concetto della F. come attività direttiva o trasformatrice è già presente nella leggenda dei Sette Savi che è stata per la prima volta riportata da Platone (*Prot.*, 343 a). I Sette Savi furono moralisti e politici e i loro motti si riferiscono alla condotta della vita e ai rapporti con gli uomini (v. SAVI). Ma il primo grande esempio di una F. esplicitamente concepita allo scopo di trasformare il mondo umano è quella di Platone, la quale è diretta interamente a modificare la forma della vita associata e a fondarla sulla giustizia. L'educazione del filosofo culmina, non già nella visione del bene ma nel « ritorno nella caverna »: giacchè il filosofo deve porre a disposizione della comunità i risultati della sua speculazione e utilizzarli per la guida e la direzione di essa. « Ciascuno di voi, dice Platone, deve a sua volta discendere nella dimora comune e abituarsi a contemplare gli oggetti nelle tenebre: perchè abituandosi a queste, vedrà assai meglio di quelli che sono rimasti sempre laggiù e riconoscerà i caratteri e l'oggetto di ciascuna immagine, perchè ha visto i veri esemplari della bellezza, della giustizia e del bene. Così noi e voi costituiremo e governeremo la città da svegli e non già sognando, come avviene ora nella maggior parte delle città per colpa di coloro che si combattono a causa di ombre e si contendono il potere come se fosse un bene » (*Rep.*, VII, 520 c). La F. platonica è interamente dominata da questo impegno educativo e politico: còmpito della F. non è, per Platone, quello di dare a un certo numero di uomini la beatitudine della contemplazione, ma quello di dare a tutti la possibilità di vivere secondo giustizia (*Ibid.*, 519 e). Questa concezione attiva della F. è rimasta per lungo tempo inoperante. Solo nel Rinascimento essa fu ripresa dagli Umanisti che intesero la F. come saggezza. Nel *De Nobilitate Legum et Medicinae* Coluccio Salutati (1331-1406) diceva: « Molto mi stupisco che tu sostenga che la sapienza consista nella contemplazione a cui sarebbe serva la prudenza, che starebbe con essa nel rapporto di un amministratore con il padrone; e che tu dica che la sapienza è la maggiore delle virtù, propria della parte migliore dell'anima, cioè dell'intelletto; e che la felicità consiste nell'operare secondo sapienza. E soggiungi che, essendo la metafisica la sola scienza libera, il filosofo vuole che la speculazione preceda in tutto l'azione... Ma la vera sapienza non consiste, come tu credi, nella pura speculazione. Se togli la prudenza non troverai nè il sapiente nè la sapienza... Chiameresti infatti sapiente chi abbia conosciuto cose celesti e divine ma non abbia provveduto a se stesso, giovato agli amici, alla famiglia, ai congiunti e alla patria? ». Nello stesso spirito Leonardo Bruni nell'*Isagogicon Moralis disciplinae* (1424) affermava la superiorità della F. morale su quella teoretica.

Il successivo affermarsi di questa concezione attiva della F. caratterizza l'inizio dell'età moderna. Gli umanisti credevano che solo la F. morale fosse attiva; per Bacone è attiva anche la F. che ha per oggetto la natura perchè è diretta a dominare la natura. E Bacone non esita a chiamare « pastorale » la stessa F. di Telesio, che molto apprezzava e in parte seguiva, perchè gli sembrava che essa « contemplasse il mondo placidamente e quasi per ozio » (*Works*, III, pag. 118). Hobbes insisteva sulla stessa funzione della F. (*De Corp.*, I, § 6). Cartesio a sua volta la riteneva diretta a conseguire la saggezza e la scienza di tutto ciò che riesce utile o vantaggioso per l'uomo (*Princ. Phil.*, Pref.). Lo stesso scopo direttivo e correttivo attribuirono alla F. Locke e gli Illuministi. Con Locke, la F. diventa critica della conoscenza e sforzo di liberazione dell'uomo da ignoranze e pregiudizi. E tale si mantiene per l'Illuminismo del sec. XVIII, che vede nella F. lo sforzo della ragione di investire il mondo umano, liberarlo dagli errori e di farlo progredire. D'Alembert così descriveva l'azione che la F. esercitava nel suo tempo: « Dai princìpi delle scienze profane sino ai fondamenti della rivelazione, dalla metafisica sino alle materie di gusto, dalla musica sino alla morale, dalle dispute scolastiche dei teologi sino agli oggetti del commercio, dai diritti dei princìpi sino a quello dei popoli, dalla legge naturale sino alle leggi arbitrarie delle nazioni, in una parola dalle questioni che ci toccano di più a quelle che ci interessano di meno, tutto è stato discusso e analizzato o almeno agitato. Una nuova luce su alcuni oggetti, una nuova oscurità su molti altri, sono stati il frutto o la conseguenza di questa effervescenza generale degli spiriti, come l'effetto del flusso e riflusso dell'oceano è quello di portare sulla riva qualcosa e di allontanarne qualche altra » (*Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 218). Il concetto illuministico della F. era partecipato da Kant secondo il quale la F., determinando le possibilità effettive dell'uomo in tutti i campi, deve illuminare e dirigere il genere umano nel suo doveroso progresso verso la felicità universale (*Recensione alle « Idee sulla F. della storia » di Herder*, 1784-85; cfr. *Critica R. Pura*, Dottrina trascendentale del metodo, capitolo III, in fine).

Il Romanticismo, insistendo sul carattere necessario, perchè razionale, dell'essere, ha costituito, nel suo complesso, un ritorno alla concezione contemplativa della filosofia. Lo stesso positivismo che intendeva esplicitamente rifarsi alla dottrina baconiana del sapere come possibilità di dominio sulla natura, non sempre rimane fedele al riconoscimento

del carattere attivo della filosofia. Se per il *positivismo* (v.) di stampo sociale (St.-Simon, Proudhon, Comte, Stuart Mill) la F. è prevalentemente uno strumento di trasformazione della società umana, per il positivismo evoluzionistico la F. ha più carattere contemplativo che attivo. La difesa del mistero che Spencer pone tra i compiti della F., cioè il riconoscimento dell'insolubilità dei cosiddetti problemi ultimi, porta la F. sullo stesso piano contemplativo della religione. La discussione intorno alla solubilità o insolubilità dei cosiddetti « enigmi del mondo » cade interamente sul piano della F. contemplativa. Il positivismo di Ardigò come il monismo materialistico (Haeckel) e l'evoluzionismo spiritualistico (Wundt, Morgan, ecc.) sono ugualmente contemplativi. In realtà il clima romantico è presente nel positivismo come nell'idealismo e indirizza quello come questo verso il concetto della F. come contemplazione di una realtà necessaria. Contro tale concetto costituisce una protesta il « nuovo materialismo » di cui si fece partigiano Marx, polemizzando, dall'altro lato, contro il materialismo teoretico di Feuerbach. « I filosofi, egli diceva, hanno finora soltanto diversamente *interpretato* il mondo: si tratta ora di *trasformarlo* » (*Tesi su Feuerbach*, 11). Ma per quanto Marx insista sull'impegno di trasformazione che deve caratterizzare la F. come tale, il fondamento stesso della F. come contemplazione rimane saldo nella sua dottrina. Quel fondamento è infatti la *necessità* del reale; e per Marx la trasformazione della società, cioè il passaggio dalla società capitalistica a quella senza classi, avverrà « con la fatalità che presiede ai fenomeni della natura » (*Capit.*, I, 24, § 7). Su questa base, il compito della F. appare quello di una profetica Cassandra anzichè quello di promuovere e orientare la trasformazione stessa. Sotto questo rispetto, si sottrae talvolta al clima romantico il neocriticismo. Nella *Ucronia* Renouvier si propose di eliminare « l'illusione della necessità preliminare per la quale il fatto compiuto sarebbe il solo, fra tutti gli altri immaginabili, che avrebbe potuto realmente accadere » (*Uchronie*, 2ª ediz., 1901, pag. 411). La « F. analitica della storia » ha, secondo Renouvier, il compito di determinare le concatenazioni generali dei fatti storici per dirigere lo sviluppo della storia stessa (*Intr. à la phil. analytique de l'histoire*, 1864, pag. 551-52). Dall'altro lato la determinazione della F. come « visione del mondo », determinazione che la F. subì, nella seconda metà del sec. XIX, ad opera di pensatori di provenienza neocriticistica o positivistica, ha un chiaro significato contemplativo. Contro l'interpretazione contemplativa della F. si è invece schierato polemicamente il pragmatismo sin dalla sua origine, che si può vedere nel saggio *Come render chiare le nostre idee* (1878) di C. S. Peirce. In questo saggio Peirce affermava che l'intera funzione del pensiero è di produrre abitudini d'azione (o credenze) e che pertanto il significato di un concetto consiste esclusivamente nelle possibilità d'azione che esso definisce. Ma queste affermazioni di Peirce sono importanti anche da un altro punto di vista. Peirce negava esplicitamente il presupposto stesso della F. come contemplazione, cioè il carattere *necessario* del reale. Peirce mostrava difatti come la regolarità e l'ordine degli eventi nonchè i legami condizionali tra gli eventi stessi non hanno niente a che fare con la necessità, che implicherebbe la possibilità della previsione infallibile (*Chance, Love and Logic*, II, cap. 2). La definizione data da Dewey della F. come « critica dei valori » (*Experience and Nature*, pag. 407) esprime, proprio sui presupposti stabiliti da Peirce, la funzione direttiva della filosofia. Secondo Dewey, il còmpito della F. è quello antico, iscritto nel significato etimologico della parola: ricerca della saggezza; dove la saggezza differisce dalla conoscenza per essere « l'applicazione di ciò che è conosciuto alla condotta intelligente delle faccende della vita umana » (*Problems of Man*, 1946, pag. 7). Non diverso significato ha la definizione data da Morris: « Una F. è un'organizzazione sistematica che comprende le credenze fondamentali: credenze sulla natura del mondo e dell'uomo, su ciò che è bene, sui metodi da seguire nella conoscenza, sul modo in cui la vita dev'essere vissuta » (*Signs, Language and Behavior*, 1946, VIII, § 6; traduzione ital., pag. 314). Per Morris, infatti, come per tutto il pragmatismo, la credenza non è che una regola di comportamento: e la F., come organizzazione delle credenze fondamentali, costituisce perciò quello che Sartre ha chiamato « il progetto fondamentale di vita ». Nell'opera stessa di Sartre si può scorgere il passaggio dalla concezione contemplativa della F., espressa ne *L'être et le néant* (1943) a quella attiva o illuministica espressa nella *Critique de la raison dialectique* (1960). Nel primo scritto, Sartre progettava una ricerca detta « psicanalisi esistenziale » il cui scopo era quello « di mettere in luce, in una forma rigorosamente oggettiva, la scelta soggettiva per la quale ciascuna persona si fa persona cioè si fa annunziare a se stessa ciò che essa è » (*L'être et le néant*, pag. 662). Il risultato di una ricerca di questo genere avrebbe dovuto essere, secondo Sartre, la classificazione e il confronto dei vari tipi di condotta possibili, quindi il chiarimento definitivo della realtà umana come tale (*Ibid.*, pag. 663). Il carattere contemplativo di una disciplina siffatta è evidente. Ma nella sua seconda opera Sartre intende la F. come « totalizzazione del sapere, metodo, Idea regolatrice, arma offensiva e comunità di linguaggio » nonchè come

uno strumento che agisce, per trasformarle, sulle società in decadenza e che può costituire la cultura o addirittura la natura di un'intera classe (*Critique de la raison dialectique*, pag. 17). Nel primo caso la F. non dava nulla da fare agli uomini giacchè l'uomo nulla poteva fare: Sartre definiva l'uomo come «passione inutile» cioè come passione impossibile di essere Dio (*L'être et le néant*, pag. 708). Nel secondo caso, la F. s'inserisce come forza umana finita ma efficace, nel mondo, e tende a trasformarlo. Sottratta al destino del fallimento e a quello del successo, la nozione di progetto si presta ad esprimere il carattere direttivo e operativo che alla F. attribuiscono gli indirizzi neoilluministici contemporanei. Un progetto difatti fa leva sulle conoscenze disponibili e ne determina l'uso possibile al fine di garantire l'esistenza e la coesistenza degli uomini. Una F. che progetti in questo senso (che è poi quello già chiarito da Platone) l'uso umano del sapere è ovviamente la determinazione di tecniche di vita che possono essere messe a prova, rettificate o rigettate.

III. *La filosofia e i suoi procedimenti*. — Il terzo punto di vista dal quale si possono individuare costanti di significato che consentano di riconoscere articolazioni fondamentali nelle interpretazioni storicamente date del concetto di F., è quello del *procedimento* o *metodo* che si ritiene proprio della filosofia. Da questo punto di vista le F. si possono distinguere in α) F. *sintetiche* o *creative* che procedono producendo concettualmente il loro oggetto, senza riconoscere limiti o condizioni a questo lavoro di costruzione; e β) F. *analitiche* che riconoscono l'esistenza di *dati* e procedono a descrivere o analizzare questi dati stessi. Il carattere proprio delle F. analitiche è la *limitazione* cui si ritengono sottoposte da parte del dato, comunque poi intendano la natura di esso. Il carattere proprio delle F. sintetiche sta invece nel non riconoscere questa limitazione e nel pretendere che il proprio metodo è interamente costruttivo cioè capace di esaurire senza residui l'intero oggetto della filosofia.

α) Il procedimento sintetico non può far appello al controllo di situazioni, fatti o elementi che siano indipendenti da sè; la sua caratteristica è pertanto quella di valere come controllo a se stesso. Ogni qualvolta una F. assume che la validità dei propri risultati dipende esclusivamente dalla organizzazione interna della stessa F. e può essere perciò riconosciuta e stabilita una volta per tutte, senza bisogno che i risultati stessi siano messi a prova e convalidati da tecniche o procedure indipendenti da essa, il suo metodo può essere ritenuto sintetico. La sua procedura infatti equivale in questo caso alla creazione o composizione *ex novo* del suo oggetto, in una forma che non esige conferme nè teme smentite. La F. di Hegel costituisce l'incarnazione più pura di questo tipo di filosofia. Quando Hegel dice: «La F. non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere» (*Enc.*, § 1), egli afferma per l'appunto l'esigenza che la F. costruisca da sè, interamente, il suo oggetto e il suo metodo. Ma producendo da sè sia l'oggetto che il metodo, essa non ha neppure da render conto ad altre scienze o ad altri eventuali punti di vista dei suoi risultati quali che siano. Hegel insiste sul carattere assolutamente indipendente o incondizionato del suo metodo. «Il metodo (egli dice, per es.) così come nella scienza il concetto, si svolge da se stesso ed è soltanto una progressione immanente e una *produzione* delle sue determinazioni» (*Fil. del Dir.*, § 31). E ancora: «La più alta dialettica del concetto è produrre e intendere la determinazione, non semplicemente come limite o posizione, ma traendo da essa il contenuto e il risultato positivi; in quanto unicamente con ciò essa è sviluppo e progresso immanente. Questa dialettica non è un fare esterno di un pensiero oggettivo ma l'anima propria del contenuto, la quale fa germogliare i suoi rami e i suoi frutti organicamente» (*Ibid.*, § 31). La differenza tra questo metodo produttivo o, come meglio si direbbe, creativo del suo oggetto e il metodo analitico, che Hegel riconosce proprio delle scienze dopo Cartesio, è espressa da Hegel stesso nel modo seguente: «Il metodo iniziato da Cartesio rifiuta tutti i metodi rivolti a conoscere ciò che per il suo contenuto è infinito; si abbandona perciò allo sfrenato arbitrio delle immaginazioni e asserzioni, ad una presunzione di moralità e orgoglio di sentimento o ad uno smisurato opinare e raziocinare il quale si dichiara nel modo più energico contro la F. e i filosofemi» (*Enc.*, § 77).

Questa concezione attribuisce al procedimento filosofico la produzione del suo oggetto e fa dell'oggetto, l'infinito stesso cioè l'Assoluto o Dio, che risolve o annulla in sè ogni fatto o cosa finita. Prima di trovare in Hegel la sua forma tipica, tale concezione era stata esposta da Fichte come esigenza che la F., quale dottrina della scienza, dia forma sistematica non soltanto a se stessa ma anche a tutte le altre scienze possibili e garantisca per tutte la validità di questa forma (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794, § 1). Fichte riteneva infatti che, insieme alla sua forma, la dottrina della scienza dovesse produrre anche il contenuto; e che il contenuto della dottrina della scienza racchiudesse in sè ogni possibile contenuto e fosse perciò «il contenuto assoluto» (*Ibid.*, § 1). Risa-

lendo ancora più in là, la concezione del metodo sintetico si può vedere in Spinoza: secondo il quale il procedimento filosofico (che egli chiama conoscenza intuitiva o terzo genere di conoscenza o amore intellettuale di Dio) è quello che ha per oggetto la *necessità* con cui tutte le cose derivano dalla natura divina. L'amore intellettuale di Dio è lo stesso amore con cui Dio ama se stesso (*Et.*, V, 36): ciò vuol dire che la conoscenza della necessità con cui le cose derivano da Dio è la conoscenza stessa che Dio ha di sè. Il procedimento matematico dell'*Etica* acquista, da questo punto di vista, un rilievo fondamentale nella filosofia di Spinoza: esso non è un artificio espositivo ma l'adeguazione del metodo della F. al procedimento necessario con cui le cose derivano da Dio. Considerato in questa prospettiva, il metodo sintetico si rivela nella sua caratteristica più appariscente: nella sua pretesa di valere come *un colpo d'occhio divino* gettato sul mondo, come la conoscenza stessa che Dio ha di sè e dei suoi effetti creati. È facile allora vedere come questa pretesa sia stata spesso avanzata dalla filosofia. « Questa scienza soltanto, diceva Aristotele, è divina e lo è in un duplice senso: perchè propria di Dio e perchè concerne il divino. Essa sola ebbe in sorte entrambi questi privilegi: Dio infatti appare come la causa e il principio di tutte le cose e solo o principalmente una scienza siffatta può essere propria di Dio » (*Met.*, I, 2, 983 a 5). Aristotele chiamava pertanto *teologia* la F. prima. Vero è che la F. prima è tale per la sua universalità e che essa è universale solo in quanto è scienza dell'essere in quanto essere (*Ibid.*, VI, 1, 1026 a 30). Ma la stessa scienza dell'essere in quanto essere è teologia perchè è la scienza della causa o ragion d'essere e questa causa o ragion d'essere è Dio. La F. aristotelica ha perciò dichiaratamente carattere sintetico e può anzi essere considerata come il primo e classico esempio del procedimento sintetico. Ovviamente, essa non lo è soltanto perchè ha Dio come oggetto della sua investigazione; ma anche perchè si considera coincidente con la conoscenza che Dio ha di sè. E da questo tratto può essere agevolmente riconosciuta ogni F. sintetica come tale.

β) Il procedimento analitico della F. si riconosce *negativamente* dalla mancanza della pretesa di valere come conoscenza divina del mondo e *positivamente* dal riconoscimento di un limite delle sue possibilità e di un controllo dei suoi risultati. Il procedimento analitico non è, di conseguenza, la costruzione *ex novo* del suo oggetto, ma la risoluzione di esso negli elementi che lo lasciano intendere cioè nelle sue condizioni. In questi termini, la determinazione del procedimento filosofico è stata fatta da Kant dapprima in uno scritto precritico del 1764 *Sulla distinzione dei princìpi della teologia naturale e della morale* poi nella seconda parte principale della *Critica della Ragion Pura.* Nel primo di questi scritti Kant contrapponeva il metodo analitico della F. al metodo sintetico della matematica. « Ad ogni concetto generale, egli diceva, si può pervenire per due strade: o attraverso un *collegamento arbitrario* dei concetti oppure *isolando* quelle conoscenze che sono state chiarite per suddivisione. La matematica arriva sempre alle sue definizioni seguendo la prima strada... Le definizioni filosofiche invece sono del tutto diverse. Qui il concetto delle cose è già dato ma in modo confuso e non sufficientemente determinato. Bisogna suddividerlo, confrontare nei vari casi le note che si sono separate con il concetto dato, per poi determinare e render compiuta questa idea astratta » (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, I, I, § 1). Nella *Critica della Ragion Pura,* Kant distinse la conoscenza filosofica come conoscenza per concetti dalla conoscenza matematica che consiste nella *costruzione di concetti.* La matematica, dice Kant, può costruire concetti perchè dispone di una intuizione pura che è quella dello spazio-tempo. Ma la F. non dispone di una intuizione pura ma soltanto di una intuizione *sensibile*: gli oggetti della F. devono quindi essere *dati* e possono pertanto solo essere analizzati, non costruiti, dal procedimento filosofico (*Critica R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. I, sez. I). Kant mette pertanto in guardia i filosofi contro la pretesa di voler organizzare la loro scienza secondo il modello matematico. In F., non ci sono propriamente definizioni (che siano costruzioni di concetti) nè assiomi, cioè verità evidenti, nè dimostrazioni, cioè prove apodittiche. Dice Kant a proposito di queste ultime: « L'esperienza ci insegna ciò che c'è, ma non che non può essere altrimenti. Princìpi empirici di prova non possono darci nessuna prova apodittica. Da concetti *a priori* (nella conoscenza discorsiva) non può nascere mai una certezza intuitiva cioè un'evidenza, per quanto il giudizio possa essere apoditticamente certo » (*Ibid.*, Dottrina del metodo, cap. I, sez. I). Da questo punto di vista, il procedimento della F. è ben lontano dal poter dare all'uomo una conoscenza paragonabile a quella posseduta da Dio. « La determinazione dei limiti della nostra ragione non può farsi se non su princìpi *a priori*; ma la limitatezza della ragione, che viene ad essere la conoscenza, sia pure indeterminata, di un'ignoranza mai completamente eliminabile, può anche essere conosciuta *a posteriori* vale a dire da questo che, in ogni sapere, ci resta sempre ancora da sapere » (*Ibid.*, Della impossibilità di un appagamento scettico). La F. non è mai una scienza perfetta, che si possa insegnare od apprendere.

« Si può imparare soltanto a filosofare cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi princìpi universali a determinate ricerche, ma sempre con la riserva del diritto della ragione stessa a indagare quei princìpi alle loro sorgenti e a confermarli o rifiutarli » (*Ibid.*, Dottrina del metodo, cap. III).

Queste notazioni di Kant costituiscono un concetto relativamente compiuto o maturo del procedimento analitico in filosofia. Il precedente immediato di esso è Locke. « Non è affar nostro, in questo mondo, aveva detto Locke, conoscere tutte le cose, bensì quelle che riguardano la condotta della nostra vita. Se dunque possiamo trovare le regole mediante le quali, una creatura ragionevole, qual è l'uomo, considerato nello stato in cui si trova in questo mondo, può e deve condurre le sue opinioni e le azioni che ne dipendono; se, dico, possiamo giungere a tanto, non dobbiamo farci un cruccio se altre cose sfuggono alla nostra conoscenza » (*Saggio*, Intr., § 6). Il concetto della F. come procedimento analitico cioè diretto a determinare le condizioni e perciò i limiti delle attività umane, ispirò l'intero Illuminismo settecentesco. Ma sotto questo rispetto e con la diversità dovuta alla differenza dei mezzi culturali disponibili, l'Illuminismo settecentesco riprendeva l'ideale dell'Illuminismo antico, quello dei Sofisti e di Socrate, che intesero la F. come diretta alla formazione dell'uomo nella comunità. Di questo Illuminismo, secondo il quale la F. è uno strumento per l'uomo, si può ritenere una manifestazione lo stesso concetto platonico della filosofia. Platone infatti negava che la F. potesse essere propria della divinità. Essa, come l'amore, è mancanza perchè è desiderio di saggezza da parte di chi la saggezza non possiede per propria natura. L'uomo è filosofo perchè « sta in mezzo tra il sapiente e l'ignorante » mentre la divinità che possiede già la sapienza, non ha bisogno di filosofare (*Conv.*, 204 a-b). Dall'altro lato, la dialettica, che è il metodo della F., è concepita da Platone come analisi, cioè come un procedimento che consente di distinguere il discorso vero dal discorso falso, mostrando le cose che possono combinarsi tra loro e quelle che non possono combinarsi (*Sof.*, 252 d-e). Per mostrare quali sono le cose che possono e quelle che non possono combinarsi, la dialettica procede *componendo* varie determinazioni in un unico concetto e poi *dividendo* questo concetto stesso nelle sue articolazioni, come fa un abile scalco (*Fedro*, 265 e). Essa quindi suppone a ogni passo la scelta opportuna delle determinazioni da comporre in un concetto solo e dei punti in cui far cadere la divisione del concetto stesso: scelta che suppone, come ogni altra scelta, un'utilizzazione di *dati*: onde il metodo platonico è stato giustamente considerato come un metodo empirico (TAYLOR, *Plato*, 4ª ediz., 1937, pag. 377).

Che la F. sia un'attività *umana* cioè limitata nella sua portata e nella sua validità; che essa consista nell'effettuare *scelte* e non già nel costruire *in toto* il suo oggetto, sono le caratteristiche fondamentali della concezione analitica della filosofia. Da questi due caratteri deriva il terzo, che è forse il più ovvio e appariscente: quello per cui questo metodo è, tra l'altro e in primo luogo, riconoscimento ed utilizzazione di *dati* cioè di fatti, elementi o condizioni che *non* sono prodotti dal metodo stesso. La scelta dei dati e la loro elaborazione in vista di una soluzione possibile costituisce il *problema* (v.). Le F. analitiche sono in genere contrassegnate dal fatto che in esse la nozione di problema è fondamentale, mentre non esiste o è considerata secondaria e trascurabile nelle F. sintetiche (come accade in quelle di Aristotele e Hegel). Un'ulteriore determinazione di questa concezione (una determinazione che essa acquista solo nel mondo contemporaneo) è quella concernente il *campo* dal quale la F. può o deve trarre i suoi dati e col quale l'interpretazione di questi dati può o deve essere messa a confronto. È solo un'idea recente che i risultati della F., come quelli di ogni altra indagine, non sono definitivi ma hanno bisogno di essere messi a prova e saggiati. Dewey ha chiamato a questo proposito la F. *critica delle critiche*. « Può sembrare ad alcuni un tradimento, egli ha detto, concepire la F. come il metodo critico per sviluppare i metodi della critica. Ma anche questo concetto della F. attende di essere messo alla prova, e la prova che lo confermerà o lo condannerà consiste nella riuscita eventuale. L'importanza della conoscenza che abbiamo acquistato e dell'esperienza che è stata ravvivata dal pensiero consiste nell'evocare e nel giustificare la prova » (*Experience and Nature*, pag. 437).

Tuttavia questa esigenza diventa operante solo quando si determini il campo dal quale la F. tragga i suoi dati e nel quale trovi le sue possibilità di conferma. La determinazione di questo campo costituisce la caratteristica propria della F. analitica dei tempi nostri. Ora i campi a cui si può fare riferimento sono soltanto due: 1° l'esistenza singola; 2° l'esistenza associata.

1° Le F. che fanno appello all'esistenza singola per la ricerca dei dati e per la eventuale messa a prova delle soluzioni considerano abitualmente l'esistenza singola come *coscienza* e vedono nella coscienza il dominio proprio della filosofia. Nel mondo contemporaneo, la più conosciuta e tipica F. di questa specie è quella di Bergson, che esplicitamente si organizza come ricerca dei « dati immediati della coscienza » e che utilizza questi dati per soluzioni che possono a loro volta essere messe a prova

soltanto nell'ambito della coscienza. A questo tipo di F. si riconnette anche la fenomenologia concepita da Husserl come «un ritorno radicale all'*ego cogito* puro, per far rivivere i valori eterni che ne derivano» (*Cart. Med.*, § 2). Il difetto metodologico di questo tipo di F. consiste nel fatto che in esse il dato, che deve servire come limitazione o controllo del procedimento analitico, non è veramente indipendente da questo procedimento, perchè può essere scoperto o assunto solo sulla base dei presupposti che lo ispirano.

2° Le F. che fanno appello all'esistenza associata hanno il loro capostipite nella F. di Platone, che per l'appunto intendeva mettere a prova i risultati della F. nella vita associata. Allo stesso genere appartiene la F. di Kant, secondo la quale i risultati della F. devono essere messi a prova nel dominio morale e politico cioè nel campo dei rapporti umani in generale e costituire uno strumento di progresso in tale campo [cfr. lo scritto *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, del 1798, nonchè quello *Sull'illuminismo*, 1784, e quelli precedentemente citati in questo articolo, II, *b*)]. L'esperienza inter-umana è anche quella cui fa riferimento Dewey per la messa a prova dei risultati della F. cioè delle proposte che essa formula per la condotta intelligente della vita (*Experience and Nature*, cap. X). Dall'altro lato, l'esistenzialismo di Heidegger, per quanto non progetti di mettere a prova i risultati delle sue analisi, assume i dati di questa analisi dall'esistenza comune quotidiana, da ciò che accade fra gli uomini «innanzi tutto e per lo più» (*Sein und Zeit*, § 9). Infine a questo stesso orizzonte si può ricondurre la F. intesa come analisi del linguaggio in quanto scorge nel linguaggio il fatto inter-soggettivo fondamentale e quindi nel chiarimento e nella rettificazione di esso lo strumento più adatto per l'eliminazione degli equivoci e la rettificazione dei rapporti intersoggettivi. Questa almeno sembrerebbe il significato più importante di una siffatta filosofia. Ma non è il caso di questo significato, se essa viene intesa semplicemente (come alcuni l'intendono) quale una «terapia» diretta a liberare dai dubbi, ritenuti fittizi, prodotti dalla filosofia. In questo caso, poichè nessuno, tranne l'interessato, può giudicare se si senta o meno sufficientemente «guarito», la messa a prova della F. avrebbe per suo campo proprio la vita privata dell'individuo.

**FILOSOFIA PRIMA** (gr. πρότη φιλοσοφία; lat. *Prima philosophia*; ingl. *First Philosophy*; francese *Philosophie première*; ted. *Ersten Philosophie*). Così Aristotele chiamò talvolta la F. come scienza dell'essere (o teologia) per distinguerla dalla fisica (F. seconda) e dalla matematica (*Fis.*, I, 9, 191 a 36; *Met.*, VI, 1, 1026 a 16; ecc.). Bacone adoperò il termine per indicare la «scienza universale» che è come l'albero da cui si dipartono, come tanti rami, le scienze particolari e ha per oggetto i princìpi comuni delle scienze (*De Augm. Scient.*, III, 1): (v. FILOSOFIA). Nel significato aristotelico il termine è stato sostituito da quello di *metafisica* (v.).

**FINALISMO** (ingl. *Finalism*; franc. *Finalisme*; ted. *Finalismus*). La dottrina che ammette la causalità del fine, nel senso che il fine sia la causa totale dell'organizzazione del mondo e la causa dei singoli eventi. La dottrina implica due tesi: 1ª il mondo è organizzato in vista di un fine; 2ª la spiegazione di ogni evento del mondo consiste nell'addurre il fine cui l'evento è diretto. Queste due tesi si trovano spesso congiunte o confuse insieme; ma talvolta sono distinte e si cerca di ammettere l'una senza ammettere l'altra. Secondo la testimonianza di Platone e di Aristotele, Anassagora fu il primo degli antichi ad ammettere la causalità del fine (PLAT., *Fed.*, 97 c; ARIST., *Met.*, I, 3, 984 b 18). Platone presenta la sua propria dottrina come una conseguenza del principio di Anassagora che l'intelligenza è la causa ordinatrice del mondo. «Se l'intelligenza ordina tutte le cose e ciascuna cosa dispone nel modo migliore, egli dice, trovare la causa per la quale ciascuna cosa si genera, si distrugge o esiste, significa trovare qual è per essa il modo migliore di esistere o di modificarsi o di agire» (*Fed.*, 97 c). Ciò che è «meglio» o «eccellente» è, da questo punto di vista la «vera» causa delle cose mentre sono cause secondarie o concause quelle di natura fisica che solitamente si adducono (*Tim.*, 46 d; *Fil.*, 54 c). Ma la dottrina che ha fatto prevalere la concezione finalistica nella metafisica antica e recente è quella aristotelica. Le due tesi proprie del F. sono parti integranti della metafisica aristotelica. Da un lato Aristotele afferma che «tutto ciò che è per natura esiste per un fine» (*De an.*, III, 12, 434 a 31) e identifica il fine con la stessa sostanza «o forma o ragion d'essere della cosa» (*Met.*, VIII, 4, 1044 a 31). Dall'altro lato, ritiene che l'intero universo è subordinato ad un unico fine che è Dio stesso, dal quale dipende l'ordine e il movimento dell'universo stesso (*Ibid.*, XII, 7, 1072 b). Su queste basi, Aristotele difende la causalità del fine contro la tesi che egli chiama della «necessità»: la quale consiste nell'ammettere che le cose non avvengono in vista del loro risultato migliore, ma che il risultato migliore è, talvolta, l'effetto accidentale della necessità. Difatti come si dice che di necessità, date certe cause, è piovuto e che la pioggia ha accidentalmente prodotto la perdita del raccolto, senza che questa fosse il fine della pioggia, così si potrebbe tentare di spiegare allo stesso modo la forma degli organismi animali (*Fis.*, II, 8, 198 b 17). Contro questo modo di ra-

gionare Aristotele osserva che ciò che accade *sempre o per lo più* non si può spiegare col caso, ma suppone la necessità d'azione del fine (*Ibid.*, II, 9, 200 a 5). Non si trova però in Aristotele quella forma popolare della teleologia che s'inizia con gli Stoici e che consiste nel mostrare che le cose del mondo son fatte dalla natura a vantaggio dell'uomo. Il fondamento di questa teleologia è espresso da Cicerone: « Per chi dunque si potrebbe dire che è stato realizzato il mondo? Evidentemente per gli esseri viventi dotati di ragione cioè per gli dèi e per gli uomini; non vi è nulla infatti che sia più eccellente di essi, dato che la ragione è superiore a tutto: diviene così credibile che il mondo e tutto ciò che nel mondo esiste è stato fatto per gli dèi e per gli uomini » (*De nat. deor.*, II, 133). Data la sua stretta connessione con la teologia, si intende perchè il F. è stato sempre assunto a fondamento dalla metafisica teologica. Gli Scolastici insistono sulla superiorità causale del fine che chiamano « causa delle cause ». S. Tommaso, sulle orme di Aristotele, risolve nella causalità del fine la necessità propria dei movimenti naturali. « La necessità naturale che inerisce alle cose e le dirige, egli scrive, viene alle cose stesse impressa da Dio in quanto le dirige ad un fine: al modo stesso in cui la necessità con cui si muove la freccia e per cui è diretta verso il bersaglio è stata impressa ad essa da chi l'ha lanciata e non appartiene alla freccia » (*S. Th.*, I, q. 103, a. 1). Questo è proprio il pensiero fondamentale che domina e rende straordinariamente uniformi tutte le teorie finalistiche di cui è ricca la storia della F. fino ai nostri giorni. Sembrò a Hegel una grande novità la sua propria dottrina del fine come del « concetto stesso nella sua esistenza » e della finalità come una determinazione immanente alla natura stessa; ed egli infatti contrappose questa dottrina a quella, che riteneva propria della tradizione, di un intelletto « extramondano » che dall'esterno imponga i suoi fini alla natura (*Wissenschaft der Logik*, III, sez. II, cap. III; trad. ital., pag. 216 sgg.). Ma in realtà, come provano i testi finora citati, non esiste, nella storia della F., la dottrina di una finalità estrinseca e imposta da un intelletto extra mondano; giacchè per finalità del mondo Aristotele, come gli Stoici e come S. Tommaso, intendono la ragion d'essere propria del mondo, la sua necessità immanente: e S. Tommaso esplicitamente identifica l'*impressio* di Dio sulla natura con la « necessità inerente alle cose ». Una finalità se è tale è sempre immanente alla totalità di cui costituisce l'organizzazione. E come già notava Aristotele, il F. sotto questo aspetto non muta, sia che si tratti di totalità naturali sia che si tratti di totalità artificiali; nella costruzione di una casa il fine pervade il materiale di cui ci si serve e inerisce ad esso in maniera non diversa da come inerisce alle parti di un organismo (*Fis.*, II, 9, 200 a 34). In tutti i casi il F. è, per adoperare l'espressione hegeliana, il concetto stesso nella sua esistenza: la realizzazione di un concetto che sin da principio dirige e governa questa stessa realizzazione. Pertanto la polemica contro « l'intelletto extra-mondano » di Hegel è una polemica teologica: la contrapposizione di una tesi panteistica ad una tesi teistica; ma non concerne il finalismo. Diverso significato ha la distinzione tra finalità interna e finalità esterna fatta da Schopenhauer, il quale tuttavia mantiene immutato il concetto tradizionale di F., nonostante la sua tesi del carattere irrazionale e disordinato della forza che regge il mondo. La finalità interna è per Schopenhauer « l'armonia di tutte le parti di un organismo singolo, in modo tale che la conservazione di esso e della sua specie si presenti come lo scopo di questa stessa armonia ». La finalità esterna è invece la « relazione della natura inorganica con l'organica o di parti della natura organica tra loro, che rende possibile la conservazione dell'intera natura organica o delle singole specie » (*Die Welt*, I, § 28). Dall'altro lato non costituisce una innovazione del F. tradizionale la dottrina di Bergson al riguardo. Bergson si è pronunciato, a proposito della finalità organica, sia contro il « meccanismo radicale » sia contro il « F. radicale », in entrambi i quali ha riconosciuto la negazione del carattere « imprevedibile » o « creativo » dell'evoluzione vitale. L'armonia, egli dice, deve trovarsi all'indietro piuttosto che in avanti di questa evoluzione. « L'avvenire non è contenuto nel presente sotto la forma di un fine rappresentato. Tuttavia una volta realizzato, esso spiegherà il presente come il presente lo spiegava, e ancora meglio; dovrà essere considerato come un fine altrettanto e più che come un risultato. La nostra intelligenza ha il diritto di considerarlo astrattamente dal suo punto di vista abituale, giacchè essa stessa è un'astrazione operata sulla causa da cui emana » (*Évol. créatr.*, 8ª ediz., 1911, cap. 1, pag. 57). Ma anche questa determinazione bergsoniana non innova gran cosa nel concetto classico del F.; la cui natura non consiste, come Bergson ritiene, nel negare i caratteri imprevedibili o nuovi che emergono nel corso della realizzazione del fine, ma unicamente nell'ammettere la causalità del fine stesso e nel ritenere questa causalità come principio di spiegazione. La dottrina di Bergson non porta nessuna innovazione a questi due punti. Essa si lascia pertanto ricondurre interamente alla concezione classica del F.; come alla stessa concezione si riconducono le dottrine, che pur ammettendo il meccanismo, lo ritengono incluso e subordinato al F. generale della natura, come fanno

Leibniz (*Op.*, ed. Gerhardt, III, pag. 607; IV, pag. 284), Lotze (*Mikrokosmus*, 1856, I) e con loro molti spiritualisti contemporanei.

Una innovazione significativa del F. si ha soltanto con l'interpretazione kantiana. Questa interpretazione infatti nega la tesi 2ª del F. stesso cioè quella per la quale spiegare un fenomeno significa addurre lo scopo. Per Kant, la spiegazione dei fenomeni può essere soltanto causale; ed il giudizio teleologico è *riflettente* non determinante cioè coglie, non un elemento costitutivo delle cose, ma un modo soggettivo, per quanto inevitabile per l'uomo, di rappresentarsele. « V'è un'assoluta differenza tra il dire che la produzione di certe cose della natura, o anche di tutta la natura, non è possibile se non mediante una causa che si determina ad agire secondo fini, e il dire che, *secondo la particolare natura della mia facoltà conoscitiva*, io non posso giudicare della possibilità delle cose e della loro produzione se non concependo una causa che agisca secondo fini e quindi un essere che produca analogamente alla causalità di un intelletto. Nel primo caso voglio affermare qualcosa dell'oggetto, e sono tenuto a dimostrare la realtà oggettiva del concetto che ammetto; nel secondo caso la ragione non fa che determinare l'uso delle mie facoltà conoscitive, conformemente alla loro natura e alle condizioni essenziali della loro portata e dei loro limiti » (*Crit. del Giud.*, § 75). Dal secondo punto di vista, che è quello proposto da Kant, il F. non è che un concetto *regolativo* dell'uso dell'intelletto umano: uso opportuno e necessario per il fatto che l'intelletto umano incontra limiti ben precisi nella spiegazione meccanica del mondo ed è perciò portato a ricorrere ad una considerazione complementare. Questa tuttavia non può mai valere come una spiegazione; e la sua sola funzione è quella di aiutare a ricercare le leggi particolari della natura (*Ibid.*, § 78). Questo punto di vista kantiano (che recentemente è stato rinnovato da N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950), mentre nega al F. ogni valore conoscitivo e scientifico gli riconosce una specie di validità soggettiva, tra estetica e morale, validità dovuta alla limitazione inevitabile della conoscenza umana.

Ovviamente l'interpretazione kantiana del F. poggia sulla tesi propria degli avversari del F. cioè sulla negazione del potere esplicativo del F. stesso. Soltanto questa negazione costituisce in realtà l'abbandono del F. e solo le ragioni che l'appoggiano costituiscono un'autentica critica di esso. Il F. difatti non è una generalizzazione empirica a partire dalla considerazione di un certo numero di esempi teleologici; e pertanto neppure una « disteleologia » cioè un'elencazione di casi contrari al F. è una critica decisiva del F. stesso. La dottrina di Platone e di Aristotele al riguardo, e specialmente quella di quest'ultimo, mostra chiaramente quale sia il fondamento del F.: la credenza che l'unica spiegazione possibile degli eventi è quella che adduce lo scopo per cui avvengono. Lo scopo infatti, per Platone e per Aristotele, è la forma o ragion d'essere della cosa; e la determinazione dello scopo è la spiegazione causale della cosa stessa. Ora di questo principio si è cominciato a dubitare solo nell'età moderna. L'epicureismo che, con Lucrezio, negava il F. adducendo che esso mette prima quel che viene dopo, per es., la vista prima dell'occhio (Lucrezio, *De rer. nat.*, IV, 829 sgg.) non costituisce la negazione di quel principio. La prima critica di esso si può invece trovare nella scolastica del '300 ed è opera di Guglielmo Ockham. Ockham in primo luogo fa vedere che l'azione del fine non può consistere se non nel muovere ad agire la stessa causa efficiente; in secondo luogo fa vedere che quest'azione è puramente metaforica (*In Sent.*, II, q. 3 G). Ockham osserva che l'azione del fine non potrebbe consistere se non nell'essere desiderato od amato; e che questo appunto dimostra il carattere metaforico di tale azione. Nelle azioni naturali, che si verificano con uniformità, non ha senso chiedersi la causa finale; per es., non ha senso chiedersi per qual fine il fuoco si genera: infatti non si richiede l'esistenza del fine affinchè l'effetto si produca (*Quodl.*, IV, q. 1). Questa è, probabilmente, la prima critica che sia stata rivolta al valore esplicativo del finalismo. Qualche secolo dopo, la causa finale veniva completamente trascurata nella spiegazione che Telesio tentava del mondo naturale (*De rerum natura*, 1565). E Bacone eliminava esplicitamente la considerazione del fine dalla ricerca sperimentale (*Nov. Org.*, II, 2). « La ricerca delle cause finali, egli diceva, è sterile: come una vergine consacrata a Dio, non partorisce nulla » (*De augm. scient.*, III, 5). A loro volta Galilei (*Op.*, VII, pag. 80) e Cartesio (*Princ. Phil.*, III, 3) eliminavano dalla scienza la considerazione della causa finale. E Spinoza contrappose la necessità con cui le cose derivano dalla natura divina al F. da lui considerato come un pregiudizio contrario all'ordine del mondo e alla perfezione di Dio (*Et.*, I, 36, App.). Da questa epoca in poi, cioè dalle origini della scienza moderna, il F. ha cessato di valere come procedimento di spiegazione scientifica.

È ben vero che esso si è sempre insinuato nelle crepe della spiegazione meccanica del mondo ed è stato spesso considerato come un completamento di questa spiegazione al di là dei limiti da essa raggiungibili. Ciò è accaduto soprattutto nel dominio delle scienze biologiche o nella speculazione filosofica sui risultati di queste scienze. Nonostante

i successi ottenuti in questo campo dalla considerazione fisico-chimica dei fenomeni biologici, il mancato raggiungimento o addirittura l'irraggiungibilità di una riduzione meccanica di tali fenomeni è stata frequentemente riconosciuta. Le varie forme del *vitalismo* (v.), sono per l'appunto contrassegnate da questo riconoscimento e pertanto dal ricorso ad una spiegazione teleologica dei fenomeni vitali. Questo ricorso tuttavia è apparso inevitabile solo nella misura in cui scienziati e filosofi hanno formulato ipotesi globali sull'origine e la natura della vita; giacchè il lavoro propriamente scientifico, quello a cui sono dovuti i successi della biologia e della medicina contemporanea, non ha adoperato altri strumenti, materiali o concettuali, che quelli propri delle scienze naturali. Questo lavoro pertanto non ha mai avuto bisogno dell'ipotesi finalistica. Dall'altro lato, la situazione odierna è caratterizzata: 1° dal riconoscimento dell'originalità dei fenomeni organici rispetto a quelli fisico-chimici, senza che tale originalità si faccia consistere nel carattere finalistico di essi (v. EVOLUZIONE; VITALISMO); 2° dall'abbandono dell'ideale della spiegazione meccanica, sicchè la differenza radicale che si era venuta stabilendo, in base alla riuscita di questa spiegazione, tra fenomeni fisici da un lato e fenomeni biologici e antropologici dall'altro lato è venuta a cadere (v. CAUSALITÀ; SPIEGAZIONE). In virtù di questa situazione, da un lato si è espunta la causalità del fine dal dominio dell'evoluzione organica, dall'altro l'azione stessa di questa causalità, quale si ammette nell'uomo, può non esser considerata diversa da quella dalla causalità naturale. Sul primo punto, Simpson afferma: « Lo scopo e il piano non sono le caratteristiche della evoluzione organica e non sono la chiave per nessuna delle sue operazioni. Ma lo scopo e il piano sono caratteristiche della nuova evoluzione [cioè dell'evoluzione sociale o storica] perchè l'uomo ha scopi e fa piani. Qui scopo e piano entrano definitivamente nell'evoluzione, come un risultato e non come causa dei processi che la lunga storia della vita ci mostra. Gli scopi e i piani sono nostri, non dell'universo, il quale mostra indizi convincenti della loro assenza » (*The Meaning of Evolution*, 1952, pag. 292). Ma dall'altro lato gli scopi e i piani non costituiscono una forma di causalità a parte, che faccia del mondo in cui essi si verificano un dominio privilegiato o speciale dell'essere. Nel mondo umano, la causalità del fine o è stata ricondotta alla *motivazione* (v.) che non differisce formalmente dalla spiegazione causale (C. G. HEMPEL-P. OPPENHEIM, « The Logic of Explanation », in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pag. 327-28); oppure è stata descritta in termini di comportamento che implicano ancora meno il riferimento a un tipo di spiegazione specifica (ROSEBLUETH-WIENER-BIGELOW, in « Philosophy of Science », 1943, pag. 18 sgg.).

In conclusione, il F., riconosciuto oggi inutile in tutti i campi della spiegazione scientifica, rimane la caratteristica di quegli indirizzi metafisici che ritengono troppo modesto per la filosofia il còmpito di criticare i valori per rettificarli o renderne possibile la conservazione e si propongono invece quello di dimostrare che i valori sono garantiti dalla stessa struttura del mondo in cui l'uomo vive e costituiscono il fine di essa. Il F. ha perduto completamente il carattere scientifico che aveva alle sue origini nella Grecia antica e rimane solo come una delle tante speranze o illusioni cui l'uomo fa appello in mancanza di procedimenti efficaci o in sostituzione di essi.

**FINALITÀ** (ingl. *Purposiveness*, *Finality*; francese *Finalité*; ted. *Zweckmässigkeit*). La rispondenza di un complesso di cose o di eventi ad un fine. Così, per es., la F. di un piano o progetto è la rispondenza o l'adeguazione di esso al fine cui è diretto. La F. della natura è la rispondenza della natura a quelli che si presumono suoi fini; ecc. La parola non si applica quindi esclusivamente alla causalità dei fini della natura (cui si applica la parola finalismo), ma designa in generale una certa forma di organizzazione o di ordine.

**FINE** (gr. τέλος, οὗ ἕνεκα; lat. *Finis*; inglese *End*, *Purpose*; franc. *Fin*, *But*; ted. *Zweck*). La parola ha i seguenti significati principali:

1° termine, nel senso in cui Aristotele dice: « la natura cerca sempre il F. » cioè « fugge l'infinito » (*De gen. anim.*, I, 1, 715 b, 16 15). Nello stesso senso ha usato la parola Dewey: « Possiamo concepire il F. come dovuto al compimento, al raggiungimento perfetto, alla sazietà, all'esaurimento, alla dissoluzione, a qualcosa che è venuto meno o ha ceduto »; e in altri termini i F. sono solo « termini o conclusioni di episodi temporali » favorevoli o sfavorevoli, buoni o cattivi che siano (*Experience and Nature*, pag. 97 sgg.);

2° compimento o perfezione, nel senso che ha frequentemente la parola greca *télos*. In questo senso si dice « giunta al F. » o « giunta a buon F. » di una cosa che è stata portata a compimento;

3° scopo o causa finale, nel senso della quarta delle quattro cause aristoteliche (v. CAUSALITÀ). In questo significato la parola italiana *scopo*, quella francese *but* e quella inglese *purpose* sono meglio adoperate. Lo scopo ha carattere oggettivo, sia che s'intenda come immanente alla natura sia che si intenda come F. di un comportamento umano: è il termine del progetto o piano cui si riferisce;

4° intento o mira, cioè lo scopo nel suo aspetto soggettivo, come ciò che è il termine di una certa

intenzione ma che può essere anche diverso dal termine cui questa intenzione mette capo in realtà.

**FINI, REGNO DEI** (ted. *Reich der Zwecke*). È, secondo Kant, la comunità ideale degli esseri ragionevoli in quanto obbediscono unicamente alla legge della ragione. Il regno dei F., dice Kant è « il concetto in virtù del quale ogni essere ragionevole deve considerarsi come fondatore di una legislazione universale per mezzo di tutte le massime della sua volontà, in modo da poter giudicare se stesso e le sue azioni da questo punto di vista » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II). In tale regno, inteso come « l'unione sistematica di vari esseri ragionevoli sotto leggi comuni », ogni membro è nello stesso tempo legislatore e suddito e vale pertanto come « fine in se stesso » (*Ibid.*, II). Vedi DIGNITÀ.

**FINITISMO** (ingl. *Finitism*; franc. *Finitisme*; ted. *Finitismus*). Con questo termine, usato molto raramente, s'intende ogni dottrina che affermi la finità del mondo cioè che faccia sue le *tesi* delle antinomie cosmologiche esposte nella *Critica della Ragion Pura* di Kant.

**FINITO** (gr. πεπερασμένον; lat. *Finitus*; inglese *Finite*; franc. *Fini*; ted. *Endlich*). Il termine ha i seguenti significati principali, i primi tre dei quali corrispondono ai significati di infinito:

1° come disposizione o qualità di una grandezza, cioè in senso matematico, il F. è: *a*) ciò che è completo o esauribile, cioè non ha parti fuori di sè: il contrario dell'infinito potenziale; *b*) l'insieme non auto-riflessivo cioè non equipotente ad una sua propria parte o sottoinsieme (nel senso stabilito nella teoria degli insiemi di Cantor e Dedekind).

2° Ciò che è stato condotto a termine, quindi è compiuto e perfetto. In questo senso si parla comunemente di « lavoro F. » o di « opera d'arte F. » per significare un lavoro accurato, che si è condotto sino in fondo, o un'opera d'arte portata alla sua forma perfetta. Questo significato corrisponde all'uso greco del termine. Platone considera F. ciò che ha ordine, misura e armonia (*Fil.*, 23 c sgg.). Aristotele afferma a sua volta: « La cosa che non ha niente al di là di sè è finita ed intera perchè noi definiamo l'intero come ciò che non manca di niente... Ora intero e perfetto hanno la stessa natura, o pressapoco. Ma niente è perfetto che non ha termine, e il termine è limite » (*Fis.*, III, 6, 207 a 7).

3° Nel senso teologico, ciò che incontra limiti od ostacoli alla sua possibilità di essere cioè alla sua potenza. Questo concetto del F. si può far risalire a Plotino, il quale è il primo che ha inteso l'infinito come illimitatezza della potenza (*Enn.*, IV, 3, 8; VI, 6, 18). Ma questo è soprattutto il concetto di F. sul quale ha fatto leva il Romanticismo per affermare la realtà dell'infinito. Per Hegel, l'infinito è la realtà stessa in quanto illimitata potenza di realizzazione cioè in quanto Assoluto. Il F. è ciò che non ha abbastanza potere per realizzarsi, l'ideale, il dover essere (*Enc.*, § 95; *Wissenschaft der Logik*, cap. II, sez. I; trad. ital., I, pag. 163). Da questo punto di vista il F. è « irreale » e trova la sua realtà soltanto nell'infinito e come infinito.

4° Ciò che può essere o agire solo in determinate condizioni. Questo è il senso in cui la parola è stata intesa da Kant. Egli chiama l'uomo un « essere pensante F. », in quanto le sue possibilità conoscitive sono limitate dall'intuizione sensibile cioè da un'intuizione che dipende da oggetti dati (*Crit. R. Pura*, § 8, IV). Dal punto di vista morale l'uomo è un essere F. in quanto la sua volontà non si identifica con la ragione e la legge di questa vale per essa solo come un imperativo (*Crit. R. Pratica*, § 1, scol.). Infine, l'intera facoltà del giudizio estetico e teleologico è fondata sulla natura F. dell'uomo cioè sulla limitazione delle sue possibilità conoscitive in quanto non determinano interamente il loro oggetto ma solo la forma di esso (*Crit. del giud.*, § 77). Questo significato della parola è rimasto in espressioni come « intelletto F. », « essere F. », « natura F. », ecc.: nelle quali il F. non esprime una limitazione spaziale o temporale ma il carattere condizionale di certe possibilità, che non sono tali da garantire l'onniscienza, l'onnipotenza e l'infallibilità. Nello stesso significato, il termine è assunto dall'esistenzialismo contemporaneo. Heidegger vede il carattere F. dell'uomo nel fatto che ogni suo progetto del mondo è già dominato dal mondo stesso, che limita le possibilità progettabili. Dice Heidegger: « Il progetto di possibilità, conformemente alla sua essenza, è via via più ricco del possesso in cui il progettante si trovava anteriormente. Ma un possesso siffatto può appartenere all'Esserci solo perchè esso, in quanto progettante, si sente immerso nel mezzo dell'ente. Ma con ciò sono già *sottratte* all'Esserci determinate altre possibilità e lo sono in conseguenza della sua effettività... Che il concreto progetto del mondo acquisti forza e divenga un possesso solo nella sottrazione, è un documento trascendentale della finitudine della libertà dell'Esserci. Non si annuncia qui forse proprio l'essenza F. della libertà in generale? (*Vom Wesen des Grundes*, III; trad. ital., pag. 68-69). In questo senso, « F. » è qualità propria solo dell'uomo o delle possibilità umane; e *finitudine* è il termine astratto corrispondente. Ogni filosofia dell'esistenza è una filosofia del F. perchè è l'interpretazione dell'esistenza in termini di possibilità condizionate (v. ESISTENZA, 3°).

**FINZIONE** (ingl. *Fiction*; franc. *Fiction*; tedesco *Fiktion*). Una filosofia della F. o *finzionismo* (*Fiktionalismus*) è la « Filosofia del come se » (1911) di Vaihinger, la quale si propone di dimostrare che tutti i concetti, le categorie, i princìpi e le ipotesi di cui si avvalgono il sapere comune, le scienze e la filosofia sono F. prive di qualsiasi validità teoretica, spesso intimamente contraddittorie, che sono accettate e mantenute solo in quanto utili. Vaihingre ritiene che questa non sia una situazione patologica ma normale e che l'unica alternativa che essa prospetti è quella di un uso consapevole e scaltrito delle F. come tali. Ovviamente in questo senso la F. non è un'ipotesi perchè non esige di essere verificata; si avvicina di più al concetto di *mito* (v.). La filosofia della F. è uno degli sviluppi che ha avuto il concetto kantiano nella filosofia contemporanea del *come se* (v.).

**FISICA** (gr. φυσική; lat. *Physica*; ingl. *Physics*; franc. *Physique*; ted. *Physik*). La disciplina che ha per oggetto lo studio della *natura*, le cui caratteristiche e i cui metodi sono pertanto in relazione con ciò che s'intende per *natura* (v.). Come disciplina specifica, essa si può dire nata con Aristotele che la considerò come la « filosofia seconda » distinguendola, nel gruppo delle scienze teoretiche, da un lato dalla *teologia* dall'altro dalla *matematica* (*Met.*, XI, 7, 1064 b 1). Si possono distinguere tre concetti fondamentali di questa scienza, che si sono succeduti storicamente: 1° il concetto della F. come teoria del movimento; 2° il concetto della F. come teoria dell'ordine necessario; 3° il concetto della F. come previsione dell'osservabile.

1° Alla sua nascita, con Aristotele, la F. è la teoria del movimento e tale si è mantenuta sino alle origini della scienza moderna. Aristotele ritiene infatti che la F. ha per oggetto « quella sostanza che ha in se stessa la causa del suo movimento » (*Met.*, VI, 1, 1025 b 18); e che pertanto il modo in cui la F. considera le sostanze dipende dalla natura dei movimenti di cui sono dotate. Ora dei quattro movimenti distinti da Aristotele (*sostanziale*, cioè generazione e corruzione; *qualitativo*, cioè mutamento; *quantitativo*, cioè aumento o diminuzione; *locale*, cioè traslazione; *Fis.*, VIII, 7, 261 a 26), il movimento di traslazione è il primo e fondamentale: tutti gli altri possono infatti essere spiegati con la traslazione dei corpi (*Ibid.*, VIII, 7. 260 a-b). La determinazione delle varie sostanze fisiche deve perciò essere fatta in base al movimento di traslazione che è proprio di ciascuna di esse. Ora il movimento di traslazione è di tre specie: dall'alto verso il centro del mondo, dal centro verso l'alto, intorno al centro o circolare. I primi due movimenti sono contrari tra loro e (poichè la generazione e la corruzione consistono nel passaggio da un contrario all'altro) sono propri dei corpi soggetti alla generazione e alla corruzione cioè dei corpi terrestri o sublunari, che risultano composti di quattro elementi: acqua, aria, terra e fuoco. Il movimento circolare invece non ha contrari perchè muoversi da destra a sinistra o da sinistra a destra circolarmente non modifica la circolarità del movimento stesso (*De cael.*, I, 4). Esso sarà allora proprio della sostanza che compone i corpi ingenerabili e incorruttibili cioè i corpi celesti, e questa sostanza è l'etere. Dei quattro elementi che compongono il mondo sublunare due, aria e fuoco, si muovono dal basso in alto; due, acqua e terra, dall'alto in basso. La F. aristotelica è pertanto una F. *qualitativa* nel senso che ritiene un determinato movimento proprio di un determinato elemento e stabilisce così una netta divisione qualitativa degli elementi tra loro e di tutti gli elementi dall'etere. Da questa impostazione segue il principio generale della F. aristotelica che è: « Ogni elemento si muove verso la sua sfera, se non è impedito » (*Fis.*, IV, 1, 208 b 10); principio il quale implica o stabilisce l'esistenza di *luoghi assoluti* che sono le sedi naturali degli elementi e ai quali pertanto gli elementi stessi ritornano quando ne sono allontanati. Questi luoghi sono, secondo Aristotele, determinati dal *peso* degli elementi. Al centro del mondo c'è la terra che è l'elemento più pesante (come risulta, per es., dal fatto che la pietra cade o affonda nell'acqua). Attorno alla terra c'è la sfera dell'acqua; e attorno alla sfera dell'acqua quella dell'aria che è ancora più leggera, come dimostra il fatto che una bolla d'aria rotta nell'acqua sale alla superficie. Attorno alla sfera dell'aria c'è quella del fuoco, che è l'elemento più leggero, come dimostra il fatto che le fiamme accese sulla superficie della terra tendono verso l'alto cioè alla sfera che è al di sopra dell'aria. Su questa base Aristotele determina i caratteri del mondo: che è *unico* perchè gli elementi si addensano ognuno nella sua sfera; *finito* perchè compiuto e perfetto; e come tale anche *ordinato* ad un unico fine, che è Dio stesso. Questa dottrina, fondata su poche ma comuni esperienze, e ammirevole per la sua eleganza e semplicità, è stata la maggiore espressione, nel pensiero antico, di una sintesi delle conoscenze naturali. Di fronte ad essa, la F. atomistica degli Epicurei e la F. panteistica degli Stoici hanno più carattere di speculazione che di conoscenza scientifica. Tale infatti è il giudizio che ne fecero gli scienziati antichi, i quali le trascurarono completamente, per rifarsi invece costantemente alla F. aristotelica: sulla quale Tolomeo stesso (II secolo) innestò la sua astronomia. La F. aristotelica ha dominato incontrastata per molti secoli; e nonostante i dubbi che alcuni scolastici del sec. XIV avanzarono su di essa, il suo

abbandono si ha soltanto con Leonardo, Copernico, Keplero e Galilei, ai quali è dovuta la prima organizzazione della scienza moderna.

2º Il secondo concetto fondamentale della F. è quello che la considera come lo studio dell'ordine sperimentabile della natura. A questo concetto hanno contribuito gli Aristotelici del Rinascimento con la difesa della *necessità* dell'ordine naturale; i Platonici dello stesso Rinascimento, e specialmente Cusano, con l'affermazione del carattere matematico dell'ordine naturale; infine la magìa con la sua pretesa di attingere ed esercitare un dominio effettivo sulla natura. Il concetto della natura, che è già chiaro in Galilei, è quello di un ordine oggettivo, scritto in caratteri matematici, necessario e privo di finalità, attingibile mediante l'esperimento. Su questo concetto di ordine si fondava la nozione di *armonia* che Keplero poneva a base della scienza della natura (*Harmonices mundi*, 1619, IV, 1). L'opera di Newton portava alla sua maturità il corrispondente concetto della fisica. Còmpito della F. diveniva esplicitamente e unicamente la *descrizione* dell'ordine naturale. La F. aristotelica, come teoria del movimento, era diretta allo studio delle cause del movimento: le quali cause coincidevano con le sostanze (forme o cause finali) delle cose. Newton chiariva il senso nel quale la determinazione dell'ordine naturale deve essere oggetto della scienza, proprio negando, in polemica con la scienza aristotelica, che la F. fosse scienza delle cause (*Optice*, 1740, III, q. 31). Nel 1764 Kant così descriveva il concetto newtoniano della scienza: « Con esperienze sicure e nel caso anche con l'ausilio della geometria, si devono ricercare le regole secondo le quali si svolgono certi fenomeni della natura » (*Untersuchung über die Deutlichkeit de Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1763, II). Queste regole sono le leggi naturali: leggi che delineano l'ordine dei fenomeni naturali cioè il modo necessario, perciò uniforme e costante, in cui essi si connettono l'uno con l'altro. Descrivere questa connessione è il compito della fisica. L'illuminismo e il positivismo fecero prevalere questo concetto della F.: sul quale insisteva D'Alembert (*Élements de phil.*, 1759, § 4) e che è alla base della nozione della scienza espressa da Comte. « Il carattere fondamentale della F. positiva, diceva quest'ultimo, è di considerare tutti i fenomeni come soggetti a *leggi* naturali invariabili, la cui scoperta precisa e la cui riduzione al minimo numero possibile sono gli scopi di tutti i nostri sforzi, considerando come assolutamente inaccessibile e priva di senso la ricerca di quelle che si chiamano cause, sia primarie sia finali » (*Cours de Phil. Positive*, lez. I, § 4). Le leggi non sono infatti altro che le espressioni dell'ordine necessario della natura.

Il concetto della F. come teoria dell'ordine naturale si contrappone al concetto della F. come teoria del movimento per la sua pretesa di limitarsi a *descrivere* la natura nel suo ordine invece che a *spiegarla* nelle sue cause. Da Newton in poi la descrizione viene opposta alla spiegazione, come còmpito proprio della fisica. Oppure, il che ha lo stesso significato, si considera la spiegazione cui la F. deve legittimamente aspirare come la determinazione di un rapporto tra due fenomeni in conformità di una legge: il che è per l'appunto ciò che, sotto un altro aspetto, è una semplice descrizione. Questo concetto della F. ha pertanto, come sua caratteristica propria, il riconoscimento delle connessioni necessarie tra i fenomeni, nelle quali si concreta o prende corpo l'ordine naturale, nonchè la credenza nella sperimentabilità, cioè accertabilità empirica, di tale connessione. Il concetto dell'ordine naturale coincide con quello della causalità necessaria (v. CAUSALITÀ) e pertanto con quello della prevedibilità infallibile dei fenomeni naturali. Se la natura è l'ordine necessario, la F. come studio di quest'ordine può stabilire regole che consentono la previsione infallibile dei fenomeni. Questa è la credenza che ha costituito la base della F. classica sino ai primi decenni del sec. XX e che ha sorretto altresì l'ipotesi fondamentale sulla quale essa si reggeva: il *meccanicismo* (v.). Questa ipotesi aveva fra l'altro il vantaggio di rendere possibile una descrizione *visuale* del corso dei fenomeni: una descrizione cioè che faceva appello a immagini visive e pretendeva di rappresentare con tali immagini (cioè mediante particelle in movimento) la struttura effettiva dei fenomeni. Ma proprio da questa pretesa cominciarono a sorgere le prime difficoltà, quando, con la F. relativistica, il concetto di *campo* (v.) cominciò a sostituire la rappresentazione visiva delle particelle in movimento. « Occorreva una coraggiosa immaginazione scientifica, notano Einstein e Infeld, per riconoscere che l'essenziale per l'ordinamento e la comprensione degli eventi può essere non già il comportamento dei corpi bensì il comportamento di qualcosa che si interpone fra di essi, vale a dire del campo » (*The Evolution of Physics*, IV; trad. ital., pag. 302). La F. quantistica costituiva un passo ulteriore nella distruzione della possibilità di una descrizione visualizzante. Notava Bohr: « Nell'adattamento dell'esigenza relativistica al postulato del *quantum* dobbiamo prepararci ad andare incontro a una rinuncia alla visualizzazione (nel senso ordinario del termine) ancora più radicale di quella incontrata nella formulazione delle leggi quantiche considerate finora. Noi ci troviamo qui sul cammino intrapreso da Einstein nell'adattare i nostri modi di percezione, desunti dalle sensazioni, alla conoscenza gradual-

mente più approfondita delle leggi di natura » (*Atomic Theory and the Description of Nature*, 1934, pag. 90). La rinuncia alla visualizzazione era in realtà anche la rinuncia alla descrizione; giacchè l'impossibilità di visualizzare l'intero corso dei fenomeni non è che l'impossibilità di descrivere il loro ordine necessario nella sua interezza. Difatti questa impossibilità fu riconosciuta nella F. con l'introduzione del cosiddetto « principio di indeterminazione » di Heisenberg (1927) con il quale la causalità rigorosa dei fenomeni fisici veniva per la prima volta negata, stante l'impossibilità di prevedere con esattezza il comportamento della particelle atomiche singole (v. CAUSALITÀ; INDETERMINAZIONE). Caduta la pretesa della causalità rigorosa e per conseguenza quella della descrizione dell'ordine totale dei fenomeni, la F. non poteva più essere intesa come una teoria dell'ordine necessario della natura.

3° Il terzo concetto della F., che si è venuto delineando a partire dal 1930, fa leva su di una determinazione che era già ritenuta fondamentale dalla nozione della F. che l'ha preceduta. Già Comte infatti sulle orme di Bacone, aveva insistito sulla esigenza della scienza di stabilire previsioni che consentano il dominio sulla natura. « Scienza, donde previsione; previsione, donde azione », aveva detto (*Cours de Phil. Positive*, lez. II, § 3). Nel 1894 Hertz nei suoi *Princìpi di meccanica* insisteva sullo stesso concetto: « Il più diretto e in un certo senso il più importante problema che la nostra consapevole conoscenza della natura deve renderci capaci di risolvere è l'anticipazione degli eventi futuri, per la quale possiamo organizzare le nostre faccende presenti sulla base di tale anticipazione ». A misura che il còmpito della descrizione totale dell'ordine degli eventi veniva considerato fuori delle possibilità effettive della F., il còmpito della previsione acquistava un sempre maggiore rilievo. Il limitarsi a questo compito ha accresciuto enormemente il potere d'azione o di trasformazione della fisica. Il principio di complementarità espresso da Bohr nel 1927 segna l'abbandono definitivo, da parte della F., della sua pretesa di valere come teoria dell'ordine necessario. Quel principio infatti dice che: « Una descrizione spazio-temporale rigorosa e una connessione causale rigorosa dei processi individuali non possono essere realizzati simultaneamente: o l'una o l'altra dev'essere sacrificata ». Questo vuol dire che la catena delle cause e degli effetti potrebbe essere quantitativamente verificata solo se l'intero universo fosse considerato con un unico sistema; ma in questo caso la F. sarebbe svanita e rimarrebbe solo uno schema matematico (HEISENBERG, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, IV, § 1). Da questo punto di vista, mentre non può essere descritto l'intero corso di un fenomeno, si può calcolare con esattezza il risultato di una osservazione futura. « Ad un certo istante, dice Heisenberg, si misurino certe grandezze fisiche tanto esattamente quanto è possibile in linea di principio; si hanno allora in ogni istante successivo grandezze il cui valore può essere calcolato esattamente, cioè per le quali il risultato di una misura può essere predetto con esattezza, purchè il sistema da osservarsi non sia sottoposto ad alcuna perturbazione tranne la misura stessa » (*Ibid.*, IV, § 1). Dirac ha espresso lo stesso concetto della F. dicendo: « Il solo oggetto della F. teorica è di calcolare risultati che possono essere paragonati con l'esperimento ed è del tutto inutile che sia data una descrizione soddisfacente dell'intero sviluppo del fenomeno » (*Principles of Quantum Mechanics*, 1930, pag. 7).

La F. si è così trasformata interamente in una teoria della previsione degli eventi osservabili e ha abbandonato le esigenze descrittive della sua seconda fase, oltre che quelle esplicative della sua fase anteriore. Dal punto di vista filosofico, questo carattere fondamentale della F. contemporanea è stato perfettamente espresso dallo stesso Heisenberg quando ha detto che la F. del nostro tempo non ci fornisce più « una immagine della natura, ma una immagine dei nostri rapporti con la natura » (*Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955, pag. 21).

**FISICALISMO** (ingl. *Physicalism*; franc. *Physicalisme*; ted. *Physikalismus*). Nome proposto da Neurath (in « Erkenntnis », 1931, pag. 393) come denominazione del Circolo di Vienna, che vedeva nel linguaggio il campo d'indagine della filosofia, per sottolineare il carattere fisico del linguaggio. Il termine fu accettato da Carnap per indicare il primato del linguaggio fisico e la sua capacità di valere come il linguaggio universale: « Il linguaggio della fisica, dice Carnap, è un linguaggio universale, che comprende i contenuti di tutti gli altri linguaggi scientifici. In altri termini, ogni proposizione di una branca del linguaggio scientifico è equipollente ad alcune proposizioni della lingua fisicalistica e può essere pertanto tradotta in essa senza mutare il suo contenuto » (*Philosophy and Logical Syntax*, 1935, pag. 89). Questa traducibilità di ogni proposizione significante in una proposizione della fisica è ciò che si è chiamato F.: il quale ha costituito l'idea direttiva della *Enciclopedia della scienza unificata* (v. EMPIRISMO LOGICO; ENCICLOPEDIA). Carnap ha tuttavia, in un secondo momento, interpretato il F. come la riducibilità di tutte le espressioni linguistiche significative al linguaggio *cosale* (v.), piuttosto che a quella particolare forma del linguaggio cosale che è il linguaggio fisico (« Testability and Meaning », in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pag. 69-70).

**FISICA SOCIALE** (ingl. *Social Physics*; francese *Physique sociale*; ted. *Sozial Physik*). Con questo nome Comte indicò lo studio dei fenomeni sociali, cioè la sociologia; della quale egli per primo affermò l'autonomia scientifica (*Cours de Phil. Positive*, lez. 46) (v. SOCIOLOGIA).

**FISICO-TEOLOGICA, PROVA.** V. DIO, PROVE DI.

**FISIOCRAZIA.** V. ECONOMIA POLITICA.

**FISIOGNOMICA** (gr. φυσιογνωμία; ingl. *Physiognomonics*; franc. *Physiognomonie*; ted. *Physiognomik*). È l'arte di giudicare dall'apparenza visibile di un uomo e specialmente dai tratti del viso, il suo carattere, cioè il suo modo di sentire e di pensare. Aristotele (seguito da molti scrittori antichi e medievali) aveva già ammessa la possibilità di giudicare la natura di una cosa sulla base della sua forma corporea (*An. Pr.*, II, 27, 70 b 7). Cicerone parlava di un fisionomista Zopiro che si vantava di conoscere la natura e il carattere di un uomo con l'esame del suo corpo, cioè dei suoi occhi del suo volto e della sua fronte (*De Fato*, V, 10). Ma fu soprattutto nel Rinascimento che quest'arte fu coltivata in particolare, a cominciare da Giambattista della Porta che nel 1580 pubblicava un libro *Sulla F. umana*. A quest'arte fu data grande diffusione nel '700 da Lavater (*Frammenti F.*, 1775-78). Kant stesso riconosce il valore della F. (*Antr.*, II, cap. III). Hegel la distingue con lode dalle cattive arti e dai vani studi perchè essa afferma l'unità dell'interno e dell'esterno (*Phänomen. des Geistes*, I, parte I, cap. V; trad. ital., pag. 281). Ed anche in tempi moderni la F. trova sostenitori non solo tra psicologi e caratteriologi ma anche tra filosofi. Spengler ha detto: « La morfologia di ciò che è meccanico ed esteso, una scienza che scopre e ordina rapporti causali, si chiama sistematica. La morfologia di ciò che è organico, della storia e della vita, di tutto ciò che reca in sè direzione e destino, si chiama F. » (*Untergang des Abendlandes*, I, pag. 134). R. Kassner ha addirittura affermata l'identità della psicologia con la F., sul fondamento che la vecchia distinzione tra essere e apparire non ha valore: « La psicologia deve quindi essere F., e qualsiasi altra è tediosa e banale, giacchè, tutto consistendo nella visione, nulla ha più bisogno di venir sondato oppure scoperto togliendo uno strato dopo l'altro di parvenze » (*Das physiognomische Weltbild*, Intr.; trad. ital., in *Gli elementi dell'umana grandezza*, 1942, pag. 61 e seguenti).

**FISIOGNOSI** (ingl. *Physiognosy*). Termine adoperato da Peirce per indicare il complesso delle scienze fisiche (*Coll. Pap.*, 1.242).

**FISIOLOGIA** (ingl. *Physiology*; franc. *Physiologie*; ted. *Physiologie*). Nel senso in cui Aristotele e altri scrittori antichi usano la parola, studio della natura: lo stesso che fisica. In questo senso ha anche usato talvolta la parola Kant (*Crit. R. Pura*, Dottr. trasc. del met., cap. III).

**FISIOLOGIA PSICOLOGICA** o **PSICO-FISIOLOGIA.** V. PSICOLOGIA, *B*).

**FISSISMO.** Termine che non trova riscontro nelle altre lingue, col quale si indica la dottrina dell'immutabilità delle specie viventi, in contrapposto con evoluzionismo (v. EVOLUZIONE).

**FOLLIA.** V. PAZZIA.

**FONDAMENTO** (gr. αἰτία, λόγος; lat. *Ratio*; ingl. *Foundation*; franc. *Fondement*; ted. *Grund*). La causa nel senso di ragion d'essere. Questo è uno dei significati principali del termine « causa » e precisamente quello per il quale essa contiene la spiegazione e giustificazione razionale della cosa di cui è causa. Dice Aristotele: « Noi crediamo di conoscere un oggetto singolo assolutamente — cioè non accidentalmente o in modo sofistico — quando crediamo di conoscere la causa per la quale la cosa è, e di conoscere che essa è causa della cosa e che questa non può essere altrimenti » (*Anal. post.*, I, 2, 71 b 8). In questo senso la causa è ragione, *logos* (*De part. an.*, I, 1, 639 b 15): giacchè fa comprendere non soltanto l'accadere di fatto della cosa ma il suo « non poter essere altrimenti » cioè la sua necessità razionale. Nella dottrina aristotelica pertanto, come in tutte quelle che dipendono da essa, la causa-ragione è un concetto ontologico che esprime la necessità propria dell'essere in quanto sostanza. In questo stesso senso adopera Hegel il concetto: « Il F., egli dice, è l'essenza che è in sè e questa è essenzialmente F.; e F. è soltanto in quanto fondamento di qualcosa, di un altro » (*Enc.*, § 121). Difatti in questo senso il F. è « l'essenza posta come totalità » (*Ibid.*, § 121) cioè la ragione della necessità di una cosa, come riteneva Aristotele.

Per opera di Leibniz, tuttavia, la nozione aveva acquistato un significato diverso e specifico per il quale si distingue nettamente da quella di causa essenziale o sostanza necessaria. Passa cioè a designare una connessione priva di necessità e tuttavia tale da fare intendere o giustificare la cosa; e il principio di questa connessione viene chiamato *principio di ragion sufficiente* (*Principium rationis sufficientis*, *Satz vom zureichenden Grunde*). Leibniz giunge alla formulazione di questo principio attraverso la contrapposizione tra la connessione libera ma determinante e la connessione necessitante. Egli dice: « La connessione o concatenazione è di due specie: l'una è assolutamente necessaria, tale cioè che il suo contrario implica contraddizione, e tale connessione si verifica nelle verità eterne come sono quelle della geometria; la seconda non è necessaria che *ex hypothesi* e per così dire per acci-

dente ed è contingente in se stessa, giacchè il suo contrario non implica contraddizione ». Questa seconda connessione si verifica nel rapporto tra una sostanza individuale e le sue azioni: per es., il fondamento del fatto che Cesare passò il Rubicone si trova indubbiamente nella stessa natura di Cesare, ma ciò non dice che quel fatto sia necessario in se stesso o che il suo contrario implichi contraddizione. Allo stesso modo Dio sceglie sempre il meglio, ma lo sceglie liberamente e il contrario di ciò che sceglie non implica contraddizione. « Ogni verità fondata su questi tipi di decreti è contingente, per quanto sia certa, perchè questi decreti non mutano affatto la possibilità delle cose; e per quanto Dio, come ho già detto, scelga sempre indubbiamente il meglio, ciò non impedisce che ciò che è meno perfetto non sia e non rimanga possibile in se stesso, benchè non accadrà, dato che non è la sua impossibilità che lo fa respingere ma la sua imperfezione. Ora, nulla è necessario il cui opposto sia possibile » (*Discours de Métaphysique*, 1686, § 13). Come appar chiaro da questi testi di Leibniz, il F. o ragion sufficiente ha una capacità esplicativa diversa dalla causa o ragion d'essere di Aristotele. Quest'ultima infatti spiega la *necessità* delle cose, il perchè la cosa non possa essere altrimenti da com'è. Il fondamento o ragion sufficiente spiega la *possibilità* della cosa, cioè spiega perchè la cosa può esser o comportarsi in un certo modo. Proprio per questo Leibniz destinò il principio di ragion sufficiente a fondamento delle verità contingenti, continuando ad ammettere, come aveva fatto Aristotele, il principio di contraddizione come base delle verità necessarie (*De scientia universali*, in *Opera*, ed. Erdmann, pag. 83). Tuttavia, soltanto Cristiano Wolff riconobbe al principio del F. (o principio di ragion sufficiente) il rango di principio della intera filosofia e del metodo di essa. Proprio sulla base di esso Wolff infatti definiva la filosofia come « scienza delle cose possibili in quanto possono esistere » (*Log.*, Disc. prael., § 29) e vide il còmpito fondamentale di essa nel dare la « ragione per cui le cose possibili possono conseguire l'essere » (*Ibid.*, § 31). Da questo punto di vista, tutta l'attività filosofica consiste nella determinazione del F. (*ratio*, *Grund*), intendendosi per F. « la ragione per cui qualcosa è o accade » (*Ibid.*, § 4). Wolff tuttavia riconduceva il principio di ragion sufficiente ad un significato necessaristico. Egli distingueva difatti il *principium essendi* che contiene la ragione della *possibilità* della cosa dal *principium fiendi* (o dell'accadere) che contiene la ragione della *realtà* (*Ont.*, § 874). E distingueva dall'altro lato il *principium cognoscendi* con il quale intendeva « la proposizione mediante la quale si intende la verità di un'altra proposizione » (*Ibid.*, § 876). Ora è chiaro che sia il *principium fiendi* (che è poi il principio di causalità) sia il *principium cognoscendi* (che è poi la dimostrazione) hanno un carattere necessitante. Lo stesso carattere il principio assume nell'opera di Baumgarten, che tende a ricondurlo a quello di contraddizione (*Met.*, § 20). Questa tendenza prevaleva all'interno della scuola wolffiana (cfr. CASSIRER, *Erkenntnissproblem*, VII, cap. 3; trad. ital., II, pag. 596 sgg.) e fu soltanto contrastata da Crusius, che insisteva sulla distinzione del principio di ragion sufficiente dal principio di causalità, proprio per escludere dal primo il carattere necessitante (*De usu et limitibus principii rationis determinantis*, 1743, § 4): una correzione che Kant accettava in uno dei suoi primi scritti (*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, 1755). Dopo di Crusius tuttavia il carattere non necessitante del principio di ragion sufficiente, cioè quel carattere che aveva convinto Leibniz ad ammetterlo come un principio a sè, andò del tutto smarrito. La stessa distinzione stabilita da Crusius tra principio di ragion sufficiente e principio di causalità servì a considerare i due princìpi come due espressioni del principio di necessità. Questa fu appunto la via tenuta da Schopenhauer nel suo scritto *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813). Schopenhauer enumerava quattro forme del principio di ragion sufficiente; cioè, accanto alle due distinte da Crusius, poneva il principio di ragion sufficiente dell'*essere*, che regola i rapporti fra gli enti matematici e il principio di ragion sufficiente dell'*agire*, che regola i rapporti fra le azioni e i loro motivi. Il carattere non necessitante del F. è tuttavia oscuramente riconosciuto nelle utilizzazioni metafisiche che sono state fatte di esso. Schelling nelle *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) intese per F. la brama o volontà di vivere da cui dipende l'esistenza sia dell'uomo che di Dio. Il F. in questo senso non è, ovviamente, una causa necessitante. In un senso analogo Heidegger ha detto: « la libertà è il F. del F. ». « La libertà, egli spiega, in quanto è il fondo di questo F. è anche l'abisso (senza fondo) dell'Esserci. Non che sia infondato il singolo libero rapportamento, ma nel senso che la libertà, nella sua essenziale natura di trascendenza, pone l'Esserci, come poter essere, in possibilità le quali si distendono innanzi alla sua scelta finita, cioè nel suo destino » (*Vom Wesen des Grundes*, 1928, III; trad. ital., pag. 77-78). In altri termini, il F. è per l'esistenza umana quel radicarsi nel mondo per cui le possibilità progettate sono limitate e comandate dal mondo stesso. Il F. esprime il condizionamento che il mondo esercita sull'uomo in virtù del radicarsi stesso dell'uomo nel mondo.

Affiora chiaramente da questi testi il tratto caratteristico della nozione in esame, che è quello di esprimere un condizionamento non necessitante. Questo è infatti il significato più comune e generale del termine sia nel linguaggio comune che in quello filosofico. Il F. è ciò che dà ragione di una preferenza, di una scelta, della realizzazione di una alternativa piuttosto che un'altra. Si parla di F. ogni qualvolta la preferenza o la scelta è giustificata o la realizzazione dell'alternativa è spiegabile. Similmente un principio « fondamentale » è un principio che stabilisce la condizione prima e più generale perchè qualcosa possa esserci; e una scienza fondamentale è quella che contiene le condizioni che rendono possibili le altre scienze (e in questo senso Wolff chiamava *Grundwissenschaft* l'ontologia). Si può dire pertanto che nell'uso moderno la parola ha un significato non diverso da *condizione* (v.).

L'illuminismo tedesco del '700, che ha elaborato il concetto di F., ha anche elaborato la nozione del metodo del F. (ted. *Grundlichkeit*) di cui lo stesso Wolff ha dato le regole nel IV capitolo del Discorso preliminare della *Philosophia rationalis* e che Kant così riassumeva nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*: « Ci toccherà un giorno, nel sistema futuro della metafisica, di seguire il metodo del celebre Wolff, il più grande dei filosofi dogmatici il quale per primo diede l'esempio (e per questo esempio divenne in Germania il creatore di quello spirito di *Grundlichkeit* che non si è ancora smarrito) di come si possa prendere il sicuro cammino della scienza stabilendo regolarmente i princìpi, determinando chiaramente i concetti, cercando il rigore delle dimostrazioni e rifiutandosi ai salti nel trarre le conseguenze ». Il metodo della fondazione consiste nell'addurre il F., cioè la ragione giustificativa, di ogni passo del filosofare; ed è il metodo dal quale ancora la filosofia può attendersi una salvaguardia dall'arbitrio.

**FORMA** (gr. μορφή, εἶδος; lat. *Forma*; inglese *Form*; franc. *Forme*; ted. *Form*). Il termine ha i seguenti significati principali:

1° L'essenza necessaria o sostanza delle cose che hanno materia. In questo senso che è quello aristotelico la F. non soltanto si oppone alla materia, ma la richiama. Aristotele adopera pertanto questo termine in riferimento alle cose naturali che sono composte di materia e F.; e osserva che la F. è « natura » più della materia giacchè di una cosa si dice che è ciò che essa è in atto (la F.), piuttosto che ciò che è in potenza (*Fis.*, II, 1, 193 b 28; *Met.*, IV, 1015 a 11). Da questo punto di vista non possono dirsi F. le sostanze immobili (Dio e le intelligenze motrici) che sono prive di materia; ma sono F. le sostanze naturali in movimento. Di qui la polemica condotta da Aristotele contro il platonismo, allo scopo di affermare l'inseparabilità della F. della materia. Gli Scolastici non si sono attenuti rigorosamente a questa terminologia aristotelica e hanno esteso il termine F. a ogni sostanza, parlando di « F. separate » per indicare le idee esistenti nella mente di Dio (ALBERTO MAGNO, *S. Th.*, I, q. 6; S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 15, a. 1) e di « F. sussistenti » per indicare gli angeli che sono privi di corpo e così di materia (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 50, a. 2). Essi inoltre parlavano di « F. sostanziali o di F. accidentali » (*Ibid.*, I, q. 76, a. 1) la quale ultima espressione è, da un punto di vista aristotelico, poco meno che contraddittoria. Gilberto Porretano (sec. XII) aveva distinto nel *De sex principiis* le F. *inerenti*, corrispondenti alle quattro prime categorie aristoteliche (sostanza, qualità, quantità, relazione) e le F. *assistenti* che corrispondono alle altre categorie aristoteliche e costituiscono caratteri non costituenti la sostanza delle cose. In ogni caso, la F. conserva i caratteri che Aristotele le aveva riconosciuti: è la causa o ragion d'essere della cosa, ciò per cui una cosa è quello che essa è; è l'atto o l'attualità della cosa stessa, perciò il principio e il fine del suo divenire.

Il concetto di F. così inteso è stato ed è adoperato anche fuori dell'aristotelismo e dei suoi derivati. Non possiede determinazioni diverse da quelle accennate, la F. di cui parla Bacone come oggetto proprio della scienza naturale: questa F. è atto e causa efficiente, proprio come la F. aristotelica (*Nov. Organ.*, II, 17) e si distingue da questa soltanto perchè non si lascia afferrare, come riteneva Aristotele, dal procedimento deduttivo o dall'intelletto intuitivo ma solo dall'induzione sperimentale. Al significato tradizionale della parola fa riferimento Cartesio quando nega che esistano « quelle F. o qualità di cui si disputa nelle scuole » (*Discours*, V). E nello stesso significato è assunta da Bergson quando afferma che « la F. è un'istantanea presa su di una transizione » cioè una specie di *immagine media* cui si avvicinano le immagini reali nel loro mutamento e che viene assunta come « l'essenza della cosa o la cosa stessa » (*Évol. Créatr.*, IV ed., 1911, pag. 327).

A questo concetto di F. si avvicina il senso in cui la parola è usata da Hegel, come « totalità delle determinazioni », che è poi l'essenza nel suo manifestarsi come fenomeno (*Enc.*, § 129). La F. in questo senso è il modo di manifestarsi dell'essenza o sostanza di una cosa in quanto quel modo di manifestarsi coincide con l'essenza stessa. Questo è il senso in cui Hegel usava la parola abitualmente, per es., quando diceva: « Il contenuto umano della

coscienza, prodotto dal pensiero, appare dapprima non in F. di pensiero, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione, F. che sono da distinguere dal pensiero come F. » (*Enc.*, § 2). Questo è precisamente il senso nel quale Croce e Gentile hanno parlato di « forme dello spirito », sia per stabilirne sia per negarne la diversità.

2° Una relazione o un complesso di relazioni (ordine) che può mantenersi costante col variare dei termini tra i quali intercorre. Per es., la relazione « Se *p*, allora *q* » può essere assunta come la F. dell'inferenza, perchè rimane costante quali che siano le proposizioni *p* e *q* tra le quali intercorre. Similmente si dice di solito che la matematica è una scienza *formale* nel senso che ciò che essa insegna non vale soltanto per certi insiemi di cose, ma per tutti gli insiemi possibili, vertendo appunto su certe relazioni generali che costituiscono l'aspetto formale delle cose. In questo senso, la parola F. è stata per la prima volta usata da Tetens che intese per essa le relazioni che il pensiero stabilisce tra le rappresentazioni sensibili che costituirebbero, dal canto loro, la « materia » del conoscere (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, 1776, I, pag. 336). Analoga distinzione Kant faceva nella dissertazione del 1770: « Alla rappresentazione appartiene, in primo luogo, qualcosa che si può chiamare *materia* e che è la sensazione e, in secondo luogo, ciò che si può chiamare F. o specie delle cose sensibili, la quale serve a coordinare, mediante una certa legge naturale dell'anima, le varie cose che colpiscono i sensi » (*De mundi sensibilis et intelligibilis forma et ratione*, § 4). Questa distinzione fra materia e F. divenne il punto di partenza dell'intera filosofia kantiana; ma Kant mantenne sempre fisso il significato di F. come relazione o complesso di relazioni cioè *ordine*. « L'elemento formale della natura, egli scrisse, per es., nei *Prolegomeni* (§ 17) è la regolarità di tutti gli oggetti dell'esperienza ». Analogamente la F. dei princìpi morali è il semplice rapporto in cui una legge si trova con gli esseri ragionevoli cioè la sua validità per tutti questi esseri, la sua universalità (*Crit. R. Pratica*, § 4). Da Kant in poi il senso della parola è rimasto pertanto fissato in quello di relazione generalizzabile, ordine, coordinazione o, più semplicemente, universalità. In tal senso, Kant distingueva materia e F. nel concetto: « La materia del concetto è l'oggetto; la F. di esso è l'universalità » (*Logik*, Elementarlehre, § 2). Questo è il senso in cui i logici si avvalgono oggi della parola per caratterizzare l'oggetto della loro scienza. Ad esso faceva riferimento Peirce (*Coll. Pap.*, 4.611); e ad esso più recentemente fanno riferimento Strawson (*Intr. to Logical Theory*, 1952, pag. 41), Prior (*Formal Logic*, 1955, § 1) e Church (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 00). Carnap ha detto: « Una teoria, una regola, una definizione o simili dev'essere chiamata formale quando non fa alcun riferimento al significato dei simboli (per es., delle parole) o al senso delle espressioni (per es., degli enunciati) ma unicamente alle specie e all'ordine dei simboli con le quali le espressioni sono costruite » (*Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 1).

Allo stesso significato di ordine o relazione si riconnette l'uso della parola F. (*Gestalt*) da parte della psicologia contemporanea quando intende sottolineare il fatto sperimentale che impressioni simultanee non sono indipendenti l'una dall'altra come fossero pezzi di un mosaico, ma costituiscono un'unità che ha un ordine definibile (v. PSICOLOGIA). Nello stesso senso, Born ha proposto che siano considerate come « F. delle cose fisiche le invarianti delle equazioni, che hanno la stessa realtà oggettiva delle cose che ci sono familiari » (*Experiments and Theory in Physics*, 1943, pag. 12-13). Nell'estetica stessa c'è almeno un significato nel quale la parola F. può essere ricondotta a quello di ordine od organizzazione delle parti; ed è il significato chiarito da Dewey: « Solo quando le parti costitutive di un tutto hanno l'unico fine di contribuire alla perfezione di un'esperienza cosciente, disegno e figura perdono il carattere sovrapposto e diventano F. » (*Art as Experience*, cap. VI; trad. ital., pag. 140). Allo stesso significato si avvicina l'uso che della parola ha fatto Focillon: « Le *relazioni* formali in un'opera e tra le varie opere costituiscono un *ordine*, una metafora dell'universo » (*Vie des Formes*, 1934; trad. ital., pag. 53). In generale si può dire che, nell'ambito di questo significato, si passa alla considerazione della F. ogni qualvolta una certa relazione viene generalizzata cioè ritenuta valida per un certo numero di termini o di casi possibili; oppure quando si prescinde dai termini tra i quali un ordine intercorre per ritenere importante o significativo solo quest'ordine.

3° Una regola di procedura. In questo senso si parla di F. nel diritto, per il quale una « questione di F. » concerne il rapporto del caso in esame con le regole della procedura e non già il problema che costituisce la sostanza o il contenuto del caso. In modo analogo si dice « rispettare le F. » per indicare il rispetto delle regole delle buone maniere o simili. Talvolta il ricorso o l'appello alla « F. » esprime l'esigenza dell'autonomia di una procedura o di una tecnica determinata. Questo è, spesso, il significato dell'insistenza sul carattere formale dell'arte. Quando, nell'arte, l'appello alla F. non esprime l'esigenza della organizzazione e dell'ordine (che è un ricorso al significato 2°) esprime l'esigenza che i procedimenti o le tecniche dell'arte siano indipendenti dai procedimenti o dalle tecniche

di altre attività come la conoscenza, la morale, ecc. (cfr. CROCE, *Breviario di Estetica*, pag. 53). In questo senso, il passaggio alla considerazione formale, in un certo campo, si ha quando si riconosce l'indipendenza delle tecniche adoperabili in questo campo da quelle proprie di altri campi.

**FORMA, PSICOLOGIA DELLA.** V. PSICOLOGIA.

**FORMALE** (ingl. *Formal*; franc. *Formel*; tedesco *Formal*). 1. Corrispondentemente al significato 1° di forma: ciò che appartiene all'essenza o sostanza della cosa, perciò: essenziale, sostanziale, attuale. In questo senso adoperano la parola gli Scolastici, nonchè Cartesio (*Méd.*, III; *II Réponses*, def. IV) e Spinoza (*Et.*, II, 8). A questo significato si riferisce anche l'uso che fa del termine Duns Scoto nelle espressioni « distinzione F. » o « ragione F. ». La distinzione F. è infatti una distinzione di essenza o natura che però non implica una separazione numerica: essa intercede, per es., tra la natura comune e l'individualità delle cose o tra le varie perfezioni di Dio (*Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, n. 17).

2. Corrispondentemente al significato 2° di forma: ciò che appartiene a una relazione generalizzabile o all'ordine o alla coordinazione delle parti. In questo senso la parola è adoperata nella logica, nella matematica moderna e in estetica.

In logica questo termine è stato ampiamente usato, con un senso intuitivamente abbastanza chiaro ma non mai del tutto determinato. Nella Logica medievale *formalis* ha il significato fondamentale di « inerente alla forma », quindi « essenziale »; ma anche, di conseguenza, « universale », « valido per ogni contenuto empirico relativo ad una certa forma »; perciò, come ultimo significato, anche « indipendente dalla natura empirica dei contenuti ». È in questo senso che il termine è passato nella Logica moderna e contemporanea, in cui, a partire da Leibniz, i termini « forma » (per es., gli *arguments en forme* nella terminologia leibniziana) e « F. » stanno ad indicare certi schemi, formule, ecc., in cui i termini descrittivi sono sostituiti da simboli (« variabili ») e pertanto le proprietà, relazioni, conseguenze, ecc., dello schema o formula vigono indipendentemente da ogni possibile designazione dei termini significativi in essa presenti.

3. Corrispondentemente al significato 3° della parola « forma »: ciò che appartiene alla procedura, sia essa quella legale o del galateo, ecc. G. P.-N. A.

**FORMALI, SCIENZE.** V. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE.

**FORMALISMO** (ingl. *Formalism*; franc. *Formalisme*; ted. *Formalismus*). Ogni dottrina che faccia appello alla forma, in uno qualsiasi dei significati del termine. Verso la fine del sec. XIV si chiamarono « formalisti » i seguaci della metafisica di Duns Scoto, i quali si opponevano ai « terministi », seguaci di Ockham (GERSON, *De conceptibus*, pag. 806). F. è stato chiamato il punto di vista kantiano nell'etica perchè fa appello alla forma generale delle massime, prescindendo dai fini cui sono dirette. F. è stato chiamato in matematica il procedimento che intende prescindere da qualsiasi significato dei simboli matematici e perciò specialmente l'indirizzo di Hilbert. F. si chiama pure l'accentuazione dell'importanza della procedura nel diritto o di certe regole di comportamento nei rapporti tra gli uomini.

**FORMALIZZATO, LINGUAGGIO.** V. SISTEMA LOGISTICO.

**FORMALIZZAZIONE** (ingl. *Formalisation*; franc. *Formalisation*; ted. *Formalisation*). Questo termine è caratteristico della logica e della filosofia della scienza contemporanea. Con « F. di una teoria » si intende il procedimento con il quale viene costruito un sistema meramente sintattico di simboli *S*, retto da alcuni assiomi (ed, eventualmente, da regole operative di formazione e derivazione delle formule) dai quali, secondo le regole sintattiche del sistema stesso, si fanno derivare formule che risultino trasformazioni tautologiche del gruppo di assiomi. Questo sistema sintattico puro *S* costituisce una F. di una data teoria *T* (per es., dell'aritmetica dei numeri interi, o della teoria degli insiemi, o del calcolo logico elementare) quando *T* risulti essere una interpretazione vera, e possibilmente *L*-vera, di *S*. In generale tutte le teorie fondamentali delle matematiche pure contemporanee hanno ricevuto F.; rimane ancora non del tutto risolto il problema della F. della logica, e in genere dei metalinguaggi impiegati per la F. delle teorie matematiche stesse. Tra l'altro, una delle maggiori difficoltà di tale formalizzazione di secondo grado è data da un noto teorema (di Gödel) per cui una teoria formalizzata non può contenere la prova della propria non-contraddittorietà (v. ASSIOMATIZZAZIONE; MATEMATICA). G. P.

**FORMAZIONE** (ted. *Bildung*). Nel significato specifico che questa parola assume in filosofia e in pedagogia, in relazione con il termine tedesco corrispondente, essa indica il processo di educazione o di civilizzazione, che si esprime nei due significati di *cultura*; intesa da un lato come educazione, dall'altro come sistema di valori simbolici (vedi CULTURA).

**FORME, PLURALITÀ DELLE.** V. AGOSTINISMO.

**FORMULA** (ingl. *Formula*; franc. *Formule*; ted. *Formel*). 1. L'elemento di un *calcolo* (v.). In questo senso la F. si distingue dalla proposizione che è l'elemento di un sistema semantico (CARNAP, *Foundations of Logic and Mathematics*, § 9).

2. Lo stesso che enunciato o proposizione.

3. Più in generale: una sequenza finita lineare di simboli primitivi. Così ha definito la formula A. Church, che ha chiamato « F. ben formata » quella che risponde a certe regole fondamentali di un linguaggio (*Intr. to Mathematical Logic*, 1956, § 7).

**FORMULA IDEALE.** Così Gioberti chiamò « la proposizione che esprime l'*Idea* in modo chiaro, semplice e preciso » cioè la seguente: « L'Ente crea l'esistente, l'esistente ritorna all'Ente » (*Intr. allo studio della filosofia*, 1840, II, pag. 147, 174; III, pag. 3). La F. I. esprime il concetto neoplatonico della derivazione del mondo da Dio e del ritorno del mondo a Dio attraverso l'uomo.

**FORO INTERIORE** (franc. *For intérieur*). L'espressione deriva dalla vecchia frase francese, tuttora in vigore, e significa il tribunale della *coscienza* (v.).

**FORONOMIA** (ingl. *Phoronomics*; franc. *Phoronomie*; ted. *Phoronomie*). Parola coniata da Lambert per indicare la dottrina che studia le leggi del movimento (*Neues Organon*, 1764) e ripresa da Kant in un senso analogo (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786).

**FORTEZZA.** V. Coraggio.

**FORTUITO.** Ciò che è dovuto alla fortuna o al *caso* (v.).

**FORTUNA** (gr. τύχη; lat. *Fortuna*; ingl. *Fortune*; franc. *Fortune*; ted. *Glück*). Secondo Aristotele si distingue dal *caso* (v.) perchè si verifica nel dominio delle azioni umane e perciò non possono andare incontro a F. o a sfortuna gli esseri che non possono agire liberamente. « Gli esseri inanimati, le bestie, i bambini, non fanno niente per F. perchè non hanno scelta; e la buona o la mala F. si attribuisce ad essi soltanto per similitudine, al modo in cui Protarco disse che le pietre di un altare sono fortunate perchè sono onorate mentre le loro compagne sono calpestate dai piedi » (*Fis.*, II, 6, 197 b 1). Questo significato si è mantenuto anche nell'uso moderno della parola. Il suo concetto filosofico è pertanto lo stesso di quello di *caso* (v.).

**FORZA** (lat. *Vis*; ingl. *Force*; franc. *Force*; ted. *Kraft*). Propriamente l'azione causale, non in quanto esplicativa o giustificativa (come ragion d'essere) ma in quanto produce *immancabilmente* il suo effetto. Quindi, più in generale, ogni tecnica atta a garantire immancabilmente un effetto o che pretenda di garantirlo. In tal senso si dice « il diritto come F. » o « lo Stato come F. » per sottolineare l'immancabilità della realizzazione del diritto o della volontà dello Stato. In tal senso Kant diceva che ci sono quattro specie di combinazioni della F. con la libertà e la legge: *a*) legge e libertà senza F.: anarchia; *b*) legge e F. senza libertà: dispotismo; *c*) F. senza libertà e senza legge: barbarie; *d*) F. con libertà e legge: repubblica (*Antr.*, II, Delineazione del carattere del genere umano, 2). In senso analogo Hegel parlava di « F. dell'esistenza » nel dominio delle relazioni giuridiche fra gli Stati, alludendo alla frase di Napoleone: « La repubblica francese non ha bisogno di riconoscimento » (*Fil. del Dir.*, 331, Zusatz).

La nozione di F. dev'essere considerata sotto due aspetti fondamentali e cioè: 1° nell'uso che la scienza ha fatto di essa; 2° nella interpretazione che la filosofia ne ha dato.

1° Considereremo qui la nozione di F. esclusivamente quale si è venuta configurando agli inizi della scienza moderna escludendo cioè dal suo ambito le nozioni di potenza, di causa efficiente o formale, di qualità occulta, ecc., cioè tutte le nozioni di carattere metafisico o teologico cui si può retrospettivamente (e grossolanamente) riferire il termine forza. Tutti questi termini hanno infatti una portata storica e problematica completamente diversa dal termine in questione e tale che non può addurre alcuna luce sul suo significato o sui problemi ad esso attinenti. Intenderemo perciò con il termine F. l'azione causale infallibile in quanto: *a*) venga ritenuta diversa o indipendente da qualsiasi agente o forma metafisica; *b*) venga ritenuta diversa o indipendente da qualsiasi forma o agente psichico; *c*) venga ritenuta suscettibile di trattamento matematico. La nozione di F. dev'essere anche tenuta distinta da quella di energia, nonostante che gli stessi scienziati abbiano talora confusi i due termini parlando (come fecero, per es., Mayer e Helmholtz) di conservazione della F., laddove si trattava della conservazione dell'energia.

In questo senso la nascita della nozione di F. si può scorgere nelle osservazioni di Keplero che considerò la virtù (*virtus*) cui sono dovuti i movimenti gravitazionali come soggetta a tutte le « necessità matematiche » (*Astronomia nova*, III, pag. 241) e negò che essa potesse essere identificata con l'anima (*Mysterium Cosmographicum*, 1621, in *Opera*, editore Frisch, I, pag. 176). Ma la nozione fu esattamente definita solo quando fu esattamente definito, come principio fondamentale della fisica, il principio d'inerzia: cioè con Cartesio. Galilei si serve frequentemente della nozione (per es., nei *Disc. sulle nuove scienze*, in *Op.*, VIII, pag. 155, 344, 345, 442, 447, ecc.) ma non la definisce perchè non definisce neppure la nozione d'inerzia di cui egualmente si serve. Direttamente in rapporto con quest'ultima, la F. è definita da Cartesio. Egli dice: « La F. con cui un corpo agisce contro un altro corpo o resiste alla sua azione, consiste in questo solo che ogni cosa persiste sin che può nel medesimo stato in cui si trova, conformemente alla prima legge che è stata esposta [cioè alla legge d'inerzia]. Sicchè un corpo

che è congiunto ad un altro corpo possiede una F. per impedire che ne sia separato; e quando ne è separato c'è qualche F. per impedire che gli sia congiunto; e così, quando esso è in quiete, ha una F. per rimanere in quiete e per resistere a ciò che potrebbe farlo cambiare; e così, se si muove, ha una F. per continuare a muoversi con la stessa velocità e verso la medesima banda » (*Princ. Phil.*, II, 43). Ma colui che generalizzò la nozione di di F. e le dette un'espressione matematica precisa fu Newton. Il secondo principio della dinamica newtoniana cioè la proporzionalità tra la F. e l'accelerazione impressa ($F = m\,a$) fa della F. una relazione fra due grandezze, che non ha alcun riferimento alle essenze o qualità nascoste delle quali lo stesso Newton dichiarava l'inutilità per la fisica. « Io intendo, egli diceva, dare soltanto una nozione matematica delle forze, senza considerare le loro cause o le loro sedi fisiche (*Philosophiae naturalis Principia mathematica*, 1760, pag. 5). La generalizzazione newtoniana consentiva di parlare di F. di gravità, come di F. elettrica o forza magnetica; sicchè nella seconda metà del XVIII secolo il concetto di F. divenne uno dei più popolari e diffusi. Ma contemporaneamente esso suscitava le diffidenze degli scienziati, che spesso si rifiutavano di vedere in esso qualcosa in più della semplice relazione causale. D'Alembert osservava che se la relazione tra causa ed effetto è considerata, non di natura logica, ma fondata solo sull'esperienza, la F. a distanza (cioè la gravità) non rappresenta un enigma maggiore della trasmissione del movimento attraverso l'urto: essa infatti non fa che esprimere, precisamente come quest'ultima, una relazione testimoniata dall'esperienza (*Êlements de phil.*, 1759, § 17). Per gli stessi motivi, Maupertuis voleva che il concetto di F. come « causa della accelerazione » fosse eliminato dalla meccanica e sostituito dalle semplici determinazioni della misura dell'accelerazione (*Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu*, 1756, II, § 23, 26). Kant non fa che esprimere lo stesso concetto quando dice che « la F. non è altro che il rapporto della sostanza *A* a qualch'altra cosa *B* » e che tale rapporto può essere solo dato dall'esperienza (*De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, § 28); o che la F. non è che « la causalità della sostanza » cioè « il rapporto del soggetto della causalità con l'effetto » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princlpi, cap. II, sez. III, Seconda analogia dell'esperienza). Già da questo punto di vista l'interpretazione della F. come un agente causale misterioso e inaccessibile, quale si ritrova, per es., in Spencer (*First Principles*, § 26) cade interamente fuori della scienza.

Ma anche nel suo specifico significato galileiano o newtoniano la nozione di F. non esercitò a lungo nella scienza un compito predominante. Già Leibniz aveva scoperto e chiarito il concetto di *F. viva*, che è il prodotto della massa per il quadrato della velocità: concetto che è il punto di partenza della moderna nozione di energia (*Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, VI, pag. 218 sgg.). La sua dottrina della superiorità della F. sulla materia, che fa da termine medio per la risoluzione della materia stessa nell'energia spirituale (v. oltre), è per l'appunto fondata su questo concetto di energia. Ma nel secolo successivo, la scoperta della conservazione dell'energia (1842) dovuta a Roberto Mayer e l'opera di Helmholtz e di Hertz condussero alla formulazione di quello che si chiamò l'*energetismo* della meccanica (cfr. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, pag. 148). L'energetismo nega che la F. sia « causa » del movimento e che perciò sia presente *prima* del movimento; e considera l'idea della energia anteriore a quella di forza. Quest'ultima è introdotta da una semplice definizione e le sue proprietà vengono dedotte dalla definizione e dalle leggi fondamentali. Nell'energetismo pertanto l'idea di F. non implica più alcuna difficoltà; è un semplice concetto convenzionale. Sulla stessa linea sono i *Princlpi di meccanica* (1894) di Hertz, che considerano come fondamentali soltanto le idee di tempo, spazio e massa, considerando derivata non solo l'idea di F. ma anche quella di energia. Il concetto di energia tuttavia conservava la sua importanza nella fisica, soprattutto in riferimento al concetto di *campo* (v.); mentre il concetto di F. rimaneva quello che l'energetismo aveva mostrato che fosse: un nome per definire certe relazioni fra alcune grandezze fisiche. Ha detto Russell a questo proposito: « Si suppone che la F. sia causa dell'accelerazione... Ma l'accelerazione è una semplice finzione matematica, un numero, non un fatto fisico... Quindi una F., se è causa, è causa di un effetto che non ha luogo » (*Principles of Mathematics*, 1903, pag. 474).

2° Le interpretazioni filosofiche del concetto di F. seguono molto alla lontana e poco fedelmente lo sviluppo scientifico dello stesso concetto. Esse obbediscono tutte ad uno schema uniforme; consistono nel ricondurre la nozione di F. ad una esperienza umana. Questa riduzione può tuttavia avere un duplice significato. Può: *a*) essere intesa a giustificare la nozione stessa e a farne un concetto metafisico; *b*) essere intesa a criticare la nozione e a mostrarne, col carattere antropomorfico, la mancanza di fondamento. Leibniz è il capostipite dei tentativi nel primo senso, Locke lo è dei tentativi nel secondo senso.

*a*) Nel *Système nouveau de la nature* (1695) Leibniz racconta che, dopo essersi affrancato dal giogo di Aristotele, aveva creduto nel vuoto e

negli atomi ma che dopo molte meditazioni si era accorto che le unità ultime non possono essere materiali e perciò non possono essere atomi di materia ma di spirito. « Bisognava dunque, egli aggiunge, riabilitare le *forme sostanziali* così screditate oggigiorno ma in un modo che le rendesse intelligibili e che separasse l'uso che se ne deve fare dall'abuso che se n'è fatto. Trovai dunque che la loro natura consiste nella F. e che da questo segue qualcosa d'analogo alla coscienza e all'appetito; e che così bisognava concepirle ad imitazione della nozione che abbiamo delle anime » (*Système, ecc.*, § 3). Questo mostra il fondamento del primato che Leibniz ha poi sempre concesso alla nozione di F. nelle sue interpretazioni fisiche e metafisiche: la F. è qualcosa d'analogo alla coscienza (*sentiment*) e all'appetito cioè ad esperienze interne dell'uomo. Vero è che Leibniz intendeva per F. la *vis activa* che, come si è detto, è piuttosto energia. Ma la cosa non fa differenza dal punto di vista della sua metafisica, che è una metafisica della F. spirituale (cfr. *Nouv. Ess.*, II, 21, § 1). Questa dottrina diventa l'archetipo di tutto l'indirizzo filosofico che ha avuto come suo secondo fondatore, ai princìpi del sec. XIX, Maine De Biran. Maine de Biran infatti assume la percezione interna e immediata, cioè la coscienza che l'io ha di sè, come F. volente ed attiva, come la rivelazione dello stesso carattere originario della realtà, che perciò appunto sarebbe essa stessa F. « La percezione interna o immediata, egli dice, è la coscienza di una F. che è il mio stesso io e che serve di tipo esemplare a tutte le nozioni generali e universali di causa e di F. (*Nouveaux essais d'anthropologie*, 1823-24, in *Œuvres*, ed. Naville, III, pag. 5). Quasi contemporaneamente Schopenhauer effettuava lo stesso passaggio dalla psicologia alla metafisica, riconoscendo come unica F. costituente l'essenza del mondo quella che l'uomo percepisce immediatamente in se stesso, cioè la volontà (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819). Ciò va inteso nel senso che all'uomo appare come volontà quella stessa potenza attiva che nelle altre parti della natura si manifesta come F.: « Se quindi dirò: la F. che fa cadere a terra la pietra, nella sua essenza, in sè, e fuori di ogni rappresentazione, è volontà; non si attribuirà a questa affermazione l'insano significato che la pietra si muova secondo un motivo conosciuto per il fatto che nell'uomo la volontà si manifesta in questo modo » (*Die Welt*, I, § 19). Questa identificazione della F. di cui l'uomo è conscio nell'esperienza interiore con la F. che agisce nel mondo è e rimane alla base delle filosofie spiritualistiche. La dottrina di Bergson secondo la quale uno *slancio vitale*, che alla coscienza umana si rivela come *durata* reale, dà origine alla vita penetrando la materia e organizzandola (*Évol. créatr.*, cap. I) obbedisce alla stessa impostazione fondamentale. Ma a questa impostazione obbediscono d'altronde anche le dottrine materialistiche: ammettere, come faceva, per es., Haeckel (*Die Welträtsel*, 1899), un'unica F. che spieghi tutto il divenire dell'universo e che sia analoga a quella che si rivela alla coscienza dell'uomo significa obbedire alla stessa interpretazione della nozione di forza.

*b*) Dall'altro lato la riduzione di questa nozione a una esperienza interna ha talora significato una critica della nozione stessa perchè è stata assunta come un segno del suo carattere arbitrario. Locke a questo proposito aveva messo in luce la derivazione dell'idea del potere (*Power*) dalla riflessione dello spirito sulle sue stesse operazioni (*Saggio*, II, 21, 4). Berkeley, allo scopo di difendere la sua concezione dell'universo come linguaggio o manifestazione di Dio, fu a sua volta portato a togliere ai concetti della scienza il loro carattere realistico: « La F., la gravità, l'attrazione e simili termini, egli diceva, sono comodi allo scopo di ragionare e di effettuare calcoli sul movimento e sui corpi che si muovono ma non allo scopo di comprendere la natura del movimento stesso » (*De Motu*, § 17; *Siris*, § 234). Hume a sua volta mostrò che nè dall'esperienza interna nè da alcuna altra fonte lo spirito può attingere una chiara e reale idea di forza. « Noi ignoriamo è vero, disse Hume, la maniera con la quale i corpi operano l'uno sull'altro, e la loro F. o energia ci è del tutto incomprensibile; ma siamo egualmente ignoranti della maniera o F. con la quale una mente, anche la suprema, opera sia su se stessa che sui corpi. Da che cosa, domando, riusciamo a farcene una idea?... Che cosa è più difficile concepire, che il moto nasca da un urto o che nasca da un atto di volontà? Tutto quello che sappiamo è la nostra ignoranza profonda in entrambi i casi » (*Inq. Conc. Underst.*, VII, 1). Questa critica di Hume è rimasta classica e, per un certo aspetto, definitiva. Mach considerava come un « feticismo » l'uso del concetto di F. come d'altronde di quello di causa che egli voleva sostituito dal concetto di funzione (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ediz., 1922, pag. 74; *Populärwissenschaftlichen Vorlesungen*, 1896, pagina 259; trad. ingl., 1943, pag. 254). Dall'altro lato il fatto che questo concetto abbia perduto nella scienza ogni còmpito lo sottrae anche all'interesse della critica metodologica. Esso si presenta oggi pertanto come un concetto scientifico antiquato, che serve di pretesto (ma ormai sempre più raramente) a speculazioni metafisiche (cfr. MAX JAMMER, *Concepts of Force*, 1957: opera ricca di informazione per quanto incerta e confusa nel delimitare la nozione che ne è l'oggetto).

**FRECCIA** (gr. ὀϊστός; ingl. *Arrow*; franc. *Flèche*; ted. *Pfeil*). Il terzo dei quattro argomenti addotti da Zenone di Elea contro il movimento. L'argomento si fonda su due presupposti: 1° il tempo è formato di istanti; 2° ad ogni istante la F. non può occupare che uno spazio pari alla sua lunghezza. Per questa seconda tesi la F. è immobile nell'istante, e poichè ogni tempo è formato da istanti, per tutto il tempo in cui si muove la F. è immobile (ARISTOTELE, *Fis.*, VI, 9, 239 b 29). Aristotele ha anche correttamente indicato il presupposto dell'argomento; cioè la tesi che il tempo sia composto di istanti. V. DICOTOMIA, ACHILLE, STADIO.

**FRENOLOGIA** (ingl. *Phrenology*; franc. *Phrénologie*; ted. *Phrenologie*). La dottrina che studia le corrispondenze tra le disposizioni spirituali e la forma del cranio, specialmente le sue protuberanze. A tale dottrina fu dato aspetto sistematico da F. J. Gall in un libro intitolato *Anatomia e Fisiologia del sistema nervoso* (*Anatomie et physiologie du système nerveux*, 1810). Dette molta importanza a questa pretesa scienza, mentre ne dava molto meno a scienze più serie, Hegel che la discute lungamente nella *Fenomenologia dello spirito* (I, parte I, cap. V). La *Fenomenologia* (1807) è veramente anteriore alla pubblicazione dell'opera di Gall; ma il contenuto di questa opera era noto attraverso le esposizioni che Gall ne faceva nel corso dei suoi viaggi in Europa.

**FREUDISMO.** V. PSICANALISI.

**FRISESOM (ORUM).** Parola mnemonica usata dagli Scolastici per indicare il nono modo della prima figura del sillogismo e precisamente quello che consiste di una premessa particolare affermativa, di una premessa universale negativa, e di una conclusione particolare negativa, come nell'esempio: « Qualche animale è sostanza, Nessuna pietra è animale, Dunque qualche sostanza non è pietra » (PIETRO ISPANO, *Summul. logic.*, 4.09).

**FRISESOSOM.** Parola mnemonica usata dalla Logica di Portoreale per indicare il nono modo del sillogismo di prima figura (cioè il *Frisesomorum*) con la modificazione di assumere per premessa maggiore la proposizione in cui entra il predicato della conclusione. L'esempio è il seguente: « Nessun infelice è contento, vi sono persone contente che sono povere, Dunque vi sono poveri che non sono infelici » (ARNAULD, *Logique*, III, 8).

**FRUIZIONE** (lat. *Fruitio*; ingl. *Fruition*; francese *Fruition*; ted. *Genuss*). Così venne chiamato, nella Scolastica medievale, il godimento che l'uomo o in genere le creature razionali hanno di Dio in quanto costituisce il loro ultimo fine (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 1, q. 11, a. 3). La distinzione tra la F. di Dio e l'*uso* delle cose era stata considerata fondamentale da Pietro Lombardo e posta a base delle partizioni del suo *Libro delle Sentenze* (secolo XII). La distinzione tra uso e F. è anche in Hobbes: « Del bene che desideriamo di per se stesso non *usiamo*, dato che l'uso è delle cose che fanno da mezzi o da strumenti, ma la *fruitio* è come il fine della cosa proposta » (*De Hom.*, XI, § 5). La parola è usata talvolta in senso analogo nella filosofia contemporanea: per es., da Dewey (*Experience and Nature*, 1926, cap. 3). In senso diverso è usata la parola da S. Alexander (*Space, Time and Deity*, 1920) cioè come la percezione immediata che la coscienza ha di se stessa (la percezione immanente nel senso di Husserl) (v. COSCIENZA). Whitehead ha parlato di autofruizione (*Autofruition*) come caratteristica della vita in quanto si appropria dei processi fisici della natura (*Nature and Life*, 1934, II).

**FUGA** (ted. *Flucht*). F. davanti a se stesso ha chiamato Heidegger l'abbandonarsi dell'uomo alla banalità dell'esistenza quotidiana. Il ritorno da questa F. è l'*angoscia* (v.) per cui l'uomo affronta la sua più propria possibilità, quella della morte (*Sein und Zeit*, §§ 40, 41). Per il concetto di « F. dal mondo » cfr. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942, IV, § 4.

**FULGURAZIONE** (ingl. *Fulguration*; francese *Fulguration*). Termine con cui Leibniz ha indicato la derivazione delle monadi da Dio, in quanto nascono « per così dire mediante F. continue della divinità di momento in momento » (*Monad.*, § 47). Il termine vuole sottolineare la continuità della creazione divina.

**FUNGENTE** (ted. *Fungierend*). Termine adoperato da Husserl negli ultimi scritti per indicare l'io o « soggetto trascendentale » o « polo egologico » in quanto « funge per la costituzione del mondo » cioè opera come principio costitutivo del « mondo della vita » già prima che la riflessione fenomenologica lo riconosca come tale (*Krisis*, § 54). Negli scritti inediti parla pure, in senso analogo, di « intenzionalità fungente » (cfr. E. FINK, in « Revue Internationale de Philosophie », 1939, pag. 266; G. BRAND, *Welt Ich und Zeit*, 1955, § 6).

**FUNTORE** (ingl. *Functor*; franc. *Functor*; tedesco *Funktor*). Con questo termine i logici indicano il segno di una funzione non proposizionale, cioè numerica (REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, 1947, pag. 312; CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 2).

**FUNZIONALE** (ingl. *Functional*; franc. *Fonctionnel*; ted. *Funktional*). I significati di questo aggettivo corrispondono ai significati fondamentali del sostantivo corrispondente. Al significato 1° corrispondono quelli delle espressioni « psicologia F. » o « analisi sociologica F. ». Al significato 2° corrispondono invece i significati delle espressioni

« correlazione F. » o « calcolo F. ». La psicologia F., i cui capisaldi sono stati difesi specialmente da Peirce, James, Mead e Dewey, considera i processi mentali come operazioni attraverso le quali l'organismo biologico realizza l'adattamento al suo ambiente e il dominio su di esso (cfr. MORRIS, *Six Theories of Mind*, Chicago, 1932, cap. VI). L'analisi F. in sociologia tende a mostrare « la parte che le istituzioni hanno nella totalità di un sistema culturale », come afferma Malinowski; o, in altri termini, il contributo che un'istituzione dà al mantenimento dell'insieme sociale di cui fa parte (MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 1957, pag. 20 sgg.). Dall'altro lato una « correlazione F. » è un rapporto di dipendenza reciproca, conformemente al significato 2° di funzione. Ed il « calcolo F. » è quella parte della logica che analizza la struttura interna delle proposizioni, indicate con il simbolo $f(x)$.

**FUNZIONALISMO.** V. PSICOLOGIA, *F*).

**FUNZIONE** (ingl. *Function*; franc. *Fonction*; ted. *Funktion*). Il termine ha due significati fondamentali:

1° Operazione. In questo significato il termine corrisponde alla parola greca *ergon* nell'uso che fa di essa Platone quando dice che la F. degli occhi è di vedere, la F. degli orecchi è di sentire e che le virtù sono ciascuna F. di una determinata parte dell'anima, e F. dell'anima nel suo complesso è quella di comandare e dirigere (*Rep.*, I, 352 sgg.). La F. in questo senso è l'operazione *propria* della cosa, nel senso che è ciò che la cosa fa meglio delle altre cose (*Ibid.*, 353 a). Aristotele si avvale nello stesso senso del termine quando nell'*Etica Nicomachea* cerca di vedere quale è la F. o l'operazione propria dell'uomo come essere razionale (*Et. Nic.*, I, 7). Egli inoltre insiste sul carattere finalistico e realizzatore della F.: « la F. è il fine, egli ha detto, e l'atto è la F. » (*Met.*, IX, 1, 1050 a 21). La parola ha in questo significato un uso frequente sia nel linguaggio scientifico che in quello comune. In filosofia, Kant chiamò F. i concetti in quanto « si fondano sulla spontaneità del pensiero, così come le intuizioni sensibili si fondano sulla recettività delle impressioni ». In altri termini i concetti sono F. perchè sono attività, operazioni e non modificazioni passive come le impressioni sensibili. La F. concettuale è definita pertanto da Kant come « l'unità dell'atto di ordinare diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune » (*Crit. R. Pura*, Anal. trasc., cap. I, sez. I). In un senso analogo, Husserl intende per F. l'attività della coscienza in quanto diretta a un fine sicchè la considerazione funzionale sostituisce alla descrizione e classificazione delle singole esperienze vissute, la considerazione « dal punto di vista teleologico della loro F. che è quella di rendere possibile una unità sintetica » (*Ideen*, I, § 86). La distinzione introdotta da C. Stumpf tra apparizioni e F. psichiche ha lo stesso fondamento: le F. sono operazioni, mentre le apparizioni sono modificazioni passive (*Erscheinungen und psychische Funktionen*, 1907). Scheler introduceva la stessa distinzione tra stati e F. emotive: la F. è la reazione attiva nei confronti dello stato emotivo nel senso, per es., in cui la simpatia è una F. che non presuppone una modificazione emotiva passiva nella persona che la prova (*Sympathie*, I, cap. 3; trad. franc., pag. 69). Il concetto di operazione diretta ad un fine o capace di realizzare un fine è anche quello implicito nell'uso che della nozione fanno le scienze biologiche e sociali. In biologia, la F. è l'operazione mediante la quale una parte o un processo dell'organismo contribuisce alla conservazione dell'organismo totale (cfr., per es., BERTALANFFY, *Modern Theories of Development*, New York, 1933, pag. 9 sgg., 184 sgg.). E in sociologia essa è stata definita da Durkheim (*Règles de la méthode sociologique*, 1895) come la corrispondenza tra un'istituzione e i bisogni di un organismo sociale cioè come l'attività per cui un'istituzione contribuisce al mantenimento dell'organismo. Nello stesso spirito, Radcliffe-Brown definisce la F. di un'attività sociale ricorrente (come, ad es., la punizione dei crimini o una cerimonia funeraria) come « la parte che essa gioca nella vita sociale come un tutto e perciò il contributo che apporta al mantenimento della continuità strutturale » (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952, pag. 180). Il significato di operazione o di azione diretta a un fine e capace di realizzarlo, è predominante in tutte queste nozioni.

2° Relazione. Dal significato precedente si è staccato quello matematico alla fine del sec. XVII, ad opera del gruppo di matematici di cui faceva parte Leibniz e probabilmente di Leibniz stesso (*Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, I, pag. 268): ma il primo tentativo di una definizione del concetto fu fatto da Giovanni Bernouilli nel 1718 (cfr. *Opera*, 1742, II, pag. 241). I matematici definiscono ora variamente il concetto di F.; ma in generale si può dire che esso è una regola la quale connette le variazioni di un certo termine o di un gruppo di termini con le variazioni di un altro termine o gruppo di termini. Nella F. si distingue la *variabile dipendente* che è la F. stessa; e le *variabili indipendenti* o *argomenti* (v.), le cui variazioni si assumono come date o determinabili ad arbitrio. Dice Peirce: « Che una quantità sia la F. data di certe quantità che valgono come argomenti significa dire semplicemente che i valori di essi stanno in una data relazione ai valori degli argomenti; o che una proposizione data è vera dell'intero insieme dei valori nel

loro ordine. Dire semplicemente che una quantità è *una* F. di certe altre, significa non dir niente; giacchè di ogni insieme di valori si può dir lo stesso. Questo tuttavia non rende inutile la parola F. come il dire di un insieme di cose che hanno tra loro qualche relazione non rende inutile la parola relazione ». Da questo punto di vista la F. è l'operazione di applicare effettivamente la regola che collega le variazioni di due insiemi di quantità, in modo da trovare i valori di alcune di queste quantità quando gli altri sono dati (*Coll. Pap.*, 4. 253). La logica contemporanea ha fatto proprio il concetto matematico di funzione. Essa adopera il simbolo matematico della F. $f(x)$ per indicare proposizioni della forma « la balena è un mammifero »; in quel simbolo $x$ sta per l'argomento cioè per il soggetto di cui si parla (la balena o qualsiasi altro mammifero); ed $f$ corrisponde alla proprietà che gli si attribuisce (mammifero). Il segno $f$ si chiama anche *F. proposizionale* o *predicato*. L'oggetto a cui esso corrisponde, cioè la proprietà denotata si chiama anche *F. situazionale*. L'esser mammifero è, per es., la proprietà o F. situazionale denotata dal predicato o F. proposizionale « mammifero ».

L'uso del concetto di F. nelle scienze tende a soppiantare quello del concetto di causa e si può ritenere equipollente all'uso del concetto di condizione. Esso esprime l'interdipendenza dei fenomeni tra loro e consente la determinazione quantitativa di questa interdipendenza senza presupporre o assumere nulla circa la produzione di un fenomeno da parte di un altro. Già nel 1886 Mach avrebbe voluto che il concetto di F. soppiantasse quello tradizionale di causalità per intendere la dipendenza reciproca dei fenomeni (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ediz., 1922, pag. 74). E Cassirer in uno studio del 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, mostrava la riducibilità di buona parte delle nozioni scientifiche al concetto di funzione. Più recentemente, Dewey ha insistito sulla differenza di significato che questo concetto ha nella fisica e nella matematica. Quando si dice « il volume di un gas è una F. della temperatura e della pressione » si scopre e si verifica questa formula con operazioni d'osservazione sperimentale: la formula perciò è contingente, com'è contingente il rapporto che essa determina. Invece nel caso della proposizione $y = x^2$, ogni operazione che assegna un valore a $x$ o a $y$ istituisce necessariamente una modificazione corrispondente del valore dell'altro membro dell'equazione, e l'operazione di assegnare un valore è interamente determinata dal sistema di cui l'equazione è parte (*Logic*, cap. XX, § 5; trad. ital., pag. 539). Ma ovviamente questa differenza non modifica il concetto stesso di F. che rimane costante nelle sue caratteristiche, in tutto l'uso estesissimo che le scienze contemporanee fanno di esso.

**FUNZIONE PROPOSIZIONALE** (inglese *Propositional Function*; franc. *Fonction propositionnelle*; ted. *Funktion*). Questa nozione, introdotta dapprima da Frege (1879) e poi ampiamente sviluppata da Russell e Whitehead nei *Principia Mathematica*, è oggi l'oggetto di uno dei capitoli fondamentali della Logica. La F. proposizionale è una F. di più variabili indipendenti (e a seconda del numero di queste è detta *monadica*, *diadica*, ..., *n-adica*) sostituendo le quali coi simboli denotati si ottengono proposizioni, che ne sono dette i *valori*: per es., «Socrate è mortale» è un valore della F. proposizionale monadica « $x$ è mortale ». Se la F. proposizionale è monadica è detta anche un *predicato* (Russell) o una *proprietà*; altrimenti è detta una *relazione* (diadica, triadica, ..., *n*-adica). La F. proposizionale (e qui sta il suo massimo interesse per la Logica) è assoggettabile anche ad altre operazioni, le quali anche la trasformano in simboli designanti: così una F. « $\Phi x$ » è trasformata dall'operatore « tutti » [nella notazione russelliana « $(x)$. »] nella proposizione universale « tutti gli $x$ sono $\Phi$ » [nella notazione russelliana « $(x)$ $\Phi x$ »]; dall'operatore esistenziale [nella notazione russelliana « $(\exists x)$ »] nella proposizione particolare « almeno un $x$ è $\Phi$ » [nella notazione russelliana « $(\exists x)$. $\Phi x$ »]; dall'operatore « $\hat{x}$ » (nella notazione russelliana) o $\lambda$ (nella notazione più recente) è trasformata nella descrizione astratta della classe degli $x$ che sono $\Phi$ [nella notazione russelliana « $\hat{x}\, \Phi x$ » o « $\lambda\, \Phi x$ »]. G. P.

**FUOCO** (gr. πύρ; lat. *Ignis*; ingl. *Fire*; francese *Feu*; ted. *Feuer*). La sostanza di cui è composto il mondo secondo Eraclito: egli considerava il F. dotato di intelligenza e lo considerava causa prima del governo dell'universo (Fr. 65, Diels). Parmenide nei discorsi « secondo l'opinione » assumeva la dualità F.-tenebra (equivalente a quella *caldo-freddo* [v.]) come principio di spiegazione dell'apparenza sensibile (Fr. 8, Diels). Gli Stoici identificarono il F. che abita l'estrema parte dell'universo con l'etere, dal quale sono costituite sia la prima sfera immobile dei cieli sia le sfere mobili (Diog. L., VII, 137).

**FURORE EROICO.** V. Entusiasmo.

**FUSIONE** (ingl. *Fusion*; franc. *Fusion*; tedesco *Fusion*). Termine adoperato in psicologia per indicare una forma di associazione. Scheler vede nella F. affettiva un'indicazione dell'unità metafisica del mondo della vita; unità tuttavia che non elimina ma esige la diversità delle persone (*Sympathie*, I, cap. 4, §§ 3-5; trad. franc., pag. 108 sgg.).

**FUTURIZIONE** (ingl. *Futurition*; franc. *Futurition*). Così Leibniz chiama la determinazione

degli eventi futuri, in quanto rende possibile a Dio la loro previsione infallibile (*Théod.*, I, § 37) (vedi PREDETERMINAZIONE). Ortega y Gasset adopera il termine per indicare l'orientamento della vita umana verso il futuro.

**FUTUROLOGIA** (ingl. *Futurology*; franc. *Futurologie*; ted. *Futurumlogie*). Termine adoperato da O. K. Flechtheim, a partire dal 1943, per designare la scienza delle prospettive probabili del futuro destino dell'uomo, della società, della cultura. Tale scienza non intende fondarsi soltanto sui dati delle scienze esatte ma introdurre « ipotesi ad ampio raggio e teorie concernenti le prospettive dell'universo, l'evoluzione futura della terra e del clima, della flora e della fauna » (*History and Futurology*, 1966).

# G

**GEGENSTANDSTHEORIE.** La teoria degli oggetti, specialmente nella forma che ha assunta ad opera di A. Meinong (v. OGGETTO).

**GENERALE** (ingl. *General*; franc. *Général*; ted. *Gemeingültig*). Questa parola è stata introdotta nell'uso moderno dall'empirismo inglese che ha indicato con essa il risultato di un'operazione di astrazione, perciò alcunchè di diverso dall'*universale*, inteso come natura originaria o forma sostanziale. « Le parole, dice Locke, diventano G. per il fatto che ne facciamo i segni di idee G.; e le idee diventano G. mediante la separazione da esse delle circostanze di tempo e di luogo e da qualunque altra idea che possa determinarle nel senso di questa o quella esistenza particolare. Con questo mezzo dell'astrazione, esse vengono rese capaci di rappresentare più individui, ognuno dei quali, avendo in sè una conformità con quell'idea astratta, è (come noi diciamo) di quella specie » (*Saggio*, III, 3, § 6). L'idea è G., perciò, in quanto risultato dell'astrazione; la generalità è opera dell'intelletto, per quanto ad essa corrisponda la somiglianza delle cose naturali. Poichè non esistono nature o forme universali, l'universale si riduce al G. e Locke usa talora i due termini come sinonimi (*Ibid.*, III, 3, § 11). Il termine in questo senso veniva accettato da Berkeley (*Principles of Knowledge*, Intr., § 12); e da Hume (*Treatise*, I, 1, 7). Leibniz stesso accettava la parola e il concetto relativo pur affermando che da esso non derivasse la negazione delle essenze universali. « La generalità, egli diceva, consiste nella rassomiglianza delle cose singolari tra loro, e questa rassomiglianza è una realtà » (*Nouv. Ess.*, III, 3, 11). Stuart Mill accettava questa terminologia, distinguendo nomi individuali o singolari e nomi G.: i quali ultimi, egli notava, rendono possibile asserire proposizioni G. cioè « affermare o negare qualche predicato di un numero indefinito di cose ad un tempo » (*Logic*, I, 2, § 3). Questo significato non è prevalso nella logica contemporanea. Questa considera come singolare un termine la cui connotazione impedisce l'applicazione di esso a più di una cosa reale; e considera come generale un termine che non è singolare in questo senso. « La questione se un termine concreto è singolare o generale, dice Lewis, è una questione della sua connotazione, non della sua denotazione, anche se un termine singolare non può denotare più d'un'unica cosa. 'L'oggetto rosso sul mio tavolo' è un termine singolare e 'Oggetto rosso sul mio tavolo' è un termine G., indipendentemente dagli oggetti rossi che si trovano sul mio tavolo » (*Analysis of Knowledge and Valuation*, pag. 45). In questo senso il G. non ha niente a che fare con l'universale: questo si ottiene con l'uso dell'operatore *tutti* e si riferisce alla denotazione, non alla connotazione di un termine. Di conseguenza, una proposizione G. è quella che si chiama una funzione proposizionale (v. FUNZIONE) nella quale il soggetto è lasciato indeterminato. Anche Dewey ha insistito sulla differenza fra G. e universale, negando che la proposizione « se umano allora mortale » sia equivalente alla proposizione « ogni uomo è mortale ». « Sono cose radicalmente diverse, ha detto Dewey, formulare proposizioni circa tratti o caratteristiche che descrivono una specie facendo astrazione da ogni singolo esemplare della specie e formulare invece proposizioni circa astrazioni in quanto astratte » (*Logic*, XIX, § 2; trad. ital., pag. 497-98).

**GENERALIZZAZIONE** (ingl. *Generalization*; franc. *Généralisation*; ted. *Verallgemeinerung*). L'operazione di astrazione che dà luogo a un

termine o a una proposizione generale. Qualche volta si chiama G. anche l'*induzione* (v.) o la costruzione di un'*ipotesi* (v.) che più propriamente dovrebbero dirsi operazioni di universalizzazione. Di G. si parla soprattutto nel dominio delle matematiche. « Estendere un dominio con l'introduzione di nuovi simboli in modo tale che le leggi che valgono nel dominio originario continuino a valere nel dominio più esteso, è uno degli aspetti del caratteristico procedimento matematico di generalizzazione. La G. dai numeri naturali ai razionali soddisfa sia la necessità teorica di rimuovere le restrizioni per la sottrazione e la divisione, sia la necessità pratica che i numeri esprimono i risultati di certe misure. Tale estensione del concetto di numero divenne possibile con la creazione di nuovi numeri sotto forma di simboli astratti, come 0, −2, 3/4» (COURANT-ROBBINS, *What is Mathematics?* II, § 2; trad. ital., pag. 109).

**GENERAZIONE** (gr. γένεσις; lat. *Generatio*; ingl. *Generation*; franc. *Génération*; ted. *Erzeugung*). Secondo Aristotele, « il mutamento che va dal non essere all'essere del soggetto secondo la contraddizione »: cioè il passaggio dalla negazione della cosa alla cosa stessa. La G. può essere assoluta e in tal caso è il passaggio dal non essere all'essere della sostanza; o qualificata e in tal caso è il passaggio dal non essere all'essere di una qualità della sostanza (*Fis.*, V, 1, 225 a 12 sgg.). L'opposto della G. è la *corruzione* (v.). G. e corruzione costituiscono la prima delle quattro specie del mutamento e precisamente il mutamento sostanziale (*Ibid.*, 225 a 1) (v. DIVENIRE).

**GENERE** (gr. γένος; lat. *Genus*; ingl. *Genus*; franc. *Genre*; ted. *Gattung*). Aristotele distinse tre significati del termine: 1° generazione, e in particolare « la generazione continua di esseri che hanno la stessa specie », nel qual senso si dice « il G. umano »; 2° stirpe o razza come « primo motore » o « ciò che ha portato in essere le cose di una stessa specie », nel qual senso si parla del G. degli Elleni in quanto discendono da Elleno o del G. degli Ioni in quanto discendono da Ionio; 3° il soggetto cui si attribuiscono le opposizioni o le differenze specifiche, nel qual senso il G. è il primo costituente della definizione (*Met.*, V, 28, 1024 a 30 sgg.). Questi tre significati erano già stati occasionalmente adoperati da Platone (per il primo di essi, v. per es., *Conv.*, 190 c; per il secondo *Conv.*, 191 c; *Alc. I.*, 120 e). In particolare Platone così aveva chiarito il terzo, che è quello più strettamente filosofico: « Ogni figura è simile ad un'altra figura, perchè nel genere tutte le figure fanno tutt'uno. Tuttavia le parti del genere o sono contrarie tra loro o sono diversissime l'una dall'altra » (*Fil.*, 12 e). Questo significato è anche per Aristotele il più importante, ed in virtù di esso il G. può dirsi (insieme con la specie) *sostanza seconda.* Dice Aristotele: « Soltanto le specie e i G., oltre alle sostanze prime, si dicono opportunamente sostanze seconde: essi solo infatti manifestano la sostanza prima delle cose di cui si predicano. Si potrà infatti spiegare propriamente che cosa è un uomo soltanto adducendo la specie o il G.; e dicendo che è un uomo, lo si spiegherà meglio che dicendolo semplicemente animale. Nel caso invece che si adduca qualche altro predicato dicendo, ad es., che è bianco o che corre, si dirà qualcosa che è estraneo all'oggetto in questione » (*Cat.*, 5, 2 b 28 sgg.). In altri termini, i G. e le specie sono « sostanze seconde » perchè entrano a comporre la definizione della « sostanza prima », cioè dell'essenza necessaria (v. SOSTANZA). « Poichè la sostanza è l'essenza necessaria e l'espressione di questa è la definizione... e poichè d'altronde la definizione è un discorso e un discorso ha parti, fu necessario distinguere quali sono le parti della sostanza e quali no e se queste sono anche parti della definizione; e così vedemmo che nè l'universale nè il G. è sostanza » (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 16 sgg.). Il G. non è sostanza, ma componente necessario dell'essenza necessaria, che è la sostanza.

Da questa impostazione aristotelica scaturì la disputa medievale degli *universali* (v.). Gli universali sono infatti il G. e la specie. L'altra alternativa fondamentale per la soluzione della disputa fu storicamente offerta dagli Stoici che definirono il G., nominalisticamente, come « la congiunzione di nozioni diverse e permanenti, come, ad es., animale, che comprende come sue specie tutti gli animali » (DIOG. L., VII, 60). Nella filosofia moderna e contemporanea la parola G., come quella di specie, è ancora occasionalmente usata, ma senza le implicazioni ontologiche che essa aveva per Platone ed Aristotele. Nella logica inoltre essa è stata interamente soppiantata dal concetto di *classe* (v.).

**GENETICA** (ingl. *Genetics*; franc. *Génétique*; ted. *Genetik*). Una delle scienze biologiche più recenti e meglio organizzate, che ha contribuito potentemente al progresso degli studi biologici. Il suo oggetto specifico è la trasmissione delle caratteristiche ereditarie degli organismi da una generazione all'altra e pertanto anche la mutazione che gli organismi subiscono nelle loro caratteristiche ereditarie. Il fondatore della G. moderna è stato l'abate austriaco Gregorio Mendel che pubblicò nel 1866 i risultati di alcune sue esperienze sulla ibridazione di varie specie di piselli e formulò quelle che ancor oggi si chiamano « leggi di Mendel ». Queste leggi esprimono un fatto sperimentale, che era in contrasto con la credenza universalmente ammessa sino a quel momento. Si credeva, per es., che un genitore con la pelle bianca e un genitore con la

pelle nera producessero figli con la pelle bruna e che questi individui, uniti con altri dalla pelle bruna, producessero rampolli bruni, come se i due caratteri o tipi di «sangue» si fossero mescolati per sempre, come si mescolano il latte e il caffè che non possono poi più essere separati. Le leggi di Mendel asseriscono invece che i rampolli provenienti dall'unione di individui aventi caratteri diversi presentano bensì una mescolanza di tali caratteri, ma non li trasmettono ai loro successori, nei quali i caratteri stessi si separano in proporzioni statistiche di volta in volta ben definite. La G. moderna indica con il nome di *gene* il corpuscolo germinale portatore di una determinata caratteristica fisica. Il gene è un'unità, cioè non è mescolabile. Le caratteristiche ereditate di un organismo sono il risultato dell'azione reciproca dei suoi geni. Abitualmente uno o due paia di geni sono i principali responsabili delle variazioni che si osservano in particolari caratteri dell'organismo. I geni sono inoltre disposti in un ordine definito in quelle parti della cellula chiamate cromosomi.

Non tutte le caratteristiche di un organismo adatto sono determinate da geni; dall'altro lato l'azione reciproca fra i geni fa sì che alcuni caratteri tendano a scomparire (e si dicono *recessivi*) e altri a rafforzarsi (e si dicono *dominanti*). Pertanto un unico gene può esercitare effetti disparati sull'organismo; e lo stesso effetto può essere prodotto da combinazioni disparate di geni. Queste due constatazioni tolgono ogni carattere di necessità alla trasmissione delle caratteristiche organiche. I genetisti usano la parola *espressività* per indicare la misura in cui l'effetto di un gene determinato si manifesta nell'individuo che possiede il gene stesso. E chiamano *penetrazione* di un gene la percentuale degli individui che, essendo in possesso del gene, manifestano gli effetti di esso. L'uso di questi termini dimostra che tra il possesso del gene e l'effetto di esso (cioè una determinata caratteristica fisica) non c'è relazione di necessità, ma solo una relazione statistica, della quale possono essere, caso per caso, determinate le condizioni. Il gene stesso non agisce come causa infallibile cioè come forza producente con necessità effetti determinati. Le condizioni che delimitano i suoi effetti sono: 1° l'azione reciproca dei geni tra loro; 2° l'ambiente.

Questi concetti della G. hanno avuto conferme e sviluppi decisivi ad opera della biochimica. Oggi si sa che il principale componente dei cromosomi è l'*acido desossiribonucleico* (DNA), del quale, nel 1953, Watson e Crick determinarono la *struttura* molecolare, considerandola come una coppia di spirali tale che, quando si separano, ognuna di esse può raccogliere intorno a sè i residui molecolari necessari a ricostruire la spirale doppia originale. Ora il DNA è composto di quattro basi nucleotidiche che si sogliono indicare con le lettere *C T G* e *A* che si possono considerare come l'alfabeto genetico. E come le lettere del nostro alfabeto si possono combinare in innumerevoli forme delle quali però solo poche costituiscono parole e frasi significanti (cioè tali da comunicare informazioni) così gli elementi dell'alfabeto genetico si possono combinare in numerose forme alcune delle quali trasmettono il messaggio genetico cioè determinano, con una certa probabilità, la trasmissione di un carattere ereditario. Il materiale genetico è perciò simile a un messaggio scritto che, ricevuto dall'organismo, ne dirige e controlla lo sviluppo. Si è visto pure che ogni *parola* del codice genetico è costituita da una serie di tre delle sue basi (*tripletta*); il gene è quindi concepito come una sequela determinata di triplette nel DNA e la mutazione consiste nella sostituzione di una delle lettere della tripletta con l'altra. Queste sostituzioni avvengono a caso e costituiscono la sola origine possibile delle modificazioni del testo genetico e quindi delle strutture ereditarie dell'organismo. Quando tali modificazioni sono nocive all'adattamento dell'organismo all'ambiente, producono su scala macroscopica la senescenza o la morte dell'organismo stesso.

Contro l'impianto stesso della G. moderna un gruppo di scienziati russi ha sostenuto per un certo tempo la dottrina di Michurin alla quale l'appoggio di Lysenko ha procurato negli anni dello stalinismo, l'approvazione ufficiale della scienza sovietica. Il miciurinismo è una forma di lamarchismo cioè parte della credenza nel potere creativo dell'ambiente biologico. «L'eredità, dice Lysenko, è l'effetto della concentrazione delle condizioni esterne, assimilate dall'organismo in una serie di generazioni precedenti». Questo non è altro che il postulato della rigorosa causalità dell'ambiente. Il miciurinismo nega pertanto tutti gli strumenti concettuali del probabilismo mendelistico: la non-ereditarietà dei caratteri acquisiti e l'esistenza stessa del gene. Contro la tesi fondamentale di esso, J. Huxley aveva osservato: «I lamarchiani e i miciurinisti hanno ragione quando sostengono che esiste una relazione tra l'ambiente e i caratteri adattativi dell'organismo. Errano però quando suppongono che questa relazione sia semplice e diretta. Essa è complessa e indiretta: le mutazioni avvengono completamente a caso e la selezione ne conserva le poche che favoriscono gli individui in quel particolare ambiente. È questo un dato di fatto scientifico, che nessuna considerazione *a priori* può alterare» (*Soviet Genetics and World Science*, trad. ital., pag. 151). I concetti di *mutamento a caso* e di *selezione* rimangono a fondamento della G. moderna. Ha

scritto Monod: « Le alterazioni genetiche sono accidentali, hanno luogo a caso. E poichè costituiscono *la sola* origine possibile delle modificazioni del testo genetico, a sua volta *solo* depositario delle strutture ereditarie dell'organismo ne segue necessariamente che il caso *solo* è l'origine di ogni novità e di ogni creazione nella biosfera » (*Le hasard et la nécessité*, 1970, pag. 127).

**GENETICO** (ingl. *Genetic*; franc. *Génétique*; ted. *Genetisch*). Che appartiene alla generazione o si effettua attraverso la generazione. In questo ultimo senso, Hobbes parlò di una definizione genetica o *per generationem*. « La ragione per la quale, egli disse, le cose che hanno causa e generazione devono essere definite attraverso la causa e la generazione, è questa: il fine della dimostrazione è la scienza delle cause e della generazione delle cose, e questa scienza se non si avrà nella definizione non si potrà avere neppure nella conclusione del sillogismo che da essa prende l'avvio » (*De Corp.*, VI, § 13). La nozione passò poi nella logica di Wolff, che intese per definizione genetica « quella che espone la genesi di una cosa cioè il modo in cui essa può realizzarsi » (*Log.*, § 195). Il concetto di questa definizione è legato al principio esposto da Hobbes nel *De Homine* (X, § 5) che si può avere scienza dimostrativa solo delle cose che si possono produrre (come gli enti matematici e gli enti morali o giuridici) perchè di queste si conosce sicuramente la causa. A partire dalla seconda metà del sec. XIX l'aggettivo in questione, specialmente se riferito a scienze o a parti di scienze, ha un significato connesso con quello di *evoluzione* (v.); ed una teoria genetica è in generale la considerazione dello sviluppo evolutivo della cosa cui la teoria si riferisce (ad es., « psicologia genetica » = studio dell'evoluzione psichica).

**GENIO** (ingl. *Genius*; franc. *Génie*; ted. *Genie*). A partire dalla seconda metà del sec. XVII, s'intese con questo termine (che originariamente indicava secondo Varrone « la divinità che è preposta a ognuna delle cose generate e che ha la capacità di generarle », S. AGOSTINO, *De Civ. Dei*, VII, 13), il talento inventivo o creativo, nelle sue manifestazioni più alte. Già Pascal usa la parola in questo senso: « I grandi geni, egli dice, hanno il loro impero, il loro splendore, la loro grandezza, le loro vittorie, e non hanno bisogno delle grandezze carnali che non hanno rapporto con ciò che essi cercano » (*Pensées*, 793). E La Bruyère diceva: « È meno difficile ai grandi geni imbattersi in cose grandi e sublimi, che evitare ogni sorta di errori » (*Caractères*, 1687, cap. I). Dall'estetica del '700, la nozione di G. viene ristretta al campo dell'arte. Kant (che probabilmente si ispira ad un'opera inglese di GERARD, *Essay on Genius*, 1774) difende questo punto di vista. « Il talento di scoprire, egli dice, si chiama genio. Ma questo nome si dà soltanto a un artista cioè a colui che sa *fare* qualcosa non a colui che conosce e sa molto; e non lo si dà ad un artista che imita soltanto, ma ad uno che è adatto a produrre in modo *originale* l'opera sua; e infine glielo si dà solo quando il suo prodotto è *magistrale* cioè quando merita, come esempio, di essere imitato » (*Antr.*, § 57). Questo è il significato della definizione che del G. Kant dà nella *Critica del Giudizio* come del « talento (dono naturale) che dà la regola all'arte ». Come talento, il G. sfugge a ogni regola; ma come creatore di esemplari si distingue da ogni stravaganza. Esso è natura perchè non opera razionalmente; ed è natura che dà regola all'arte. Kant osserva che proprio per queste ultime caratteristiche « la parola G. è stata derivata da *genius* che significa lo spirito proprio di un uomo, quello che gli è stato dato con la nascita, lo protegge, lo dirige e dal cui suggerimento provengono quelle idee originali » (*Critica del Giud.*, § 46). Questo punto di vista veniva accettato da Schopenhauer che, considerando l'arte come la visione delle idee platoniche che sono la prima « oggettivazione » della volontà di vivere, vede nell'arte stessa la « pura contemplazione » e perciò l'essenza del G. nella preponderante attitudine a tale contemplazione. « Poichè questa, egli dice, richiede un pieno oblio della propria persona e dei suoi rapporti, ne deriva che la genialità non è che la più completa oggettività ossia la direzione oggettiva dello spirito, che si oppone alla direzione soggettiva la quale tende alla propria persona, ossia alla volontà ». Di conseguenza, mentre per l'uomo comune il patrimonio conoscitivo è « la lanterna che illumina la strada » per il G. esso è « il sole che rivela il mondo » (*Die Welt*, I, § 36). Queste notazioni di Schopenhauer costituiscono un contributo a quello che si potrebbe chiamare il culto romantico del genio. Ovviamente questo culto non si limita al G. artistico. Fichte mostrava già la connessione del G. con la filosofia. L'inventività del filosofo richiede « un oscuro sentimento del vero » e questo sentimento è per l'appunto il genio. Fichte osserva che anche se un giorno la filosofia dovesse progredire sino al punto di contenere una « teoria dell'invenzione, a tale teoria non si potrebbe giungere se non attraverso il G. » (*Werke*, ed. Medicus, I, pag. 203). Fichte riconosce al G. le stesse caratteristiche che Kant gli aveva attribuito: l'inventività e il carattere naturale. Il G. « è un favore speciale della natura, il quale non si può ulteriormente spiegare » (*Ibid.*, ed. Medicus, III, pag. 92; cfr. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, I, pag. 333 sgg.). L'oscuro sentimento del vero, che Fichte attribuisce al G.,

fa di costui quello che Federico Schlegel chiamava « il mediatore tra l'Infinito e il finito » cioè colui che « percepisce in sè il divino e annullandosi si dedica ad annunciare a tutti gli uomini questo divino, a parteciparlo e a rappresentarlo nei costumi e nelle azioni, nelle parole e nelle opere » (*Ideen*, 1800, § 44). Schelling riaffermava bensì, con Kant, che il G. è sempre e soltanto G. estetico; ma nello stesso tempo faceva dell'intuizione estetica l'organo proprio della filosofia e in generale della scienza. Il G. è pertanto l'assoluto stesso che si rivela nell'uomo e non appartiene solo ad una parte dell'uomo (*Werke*, I, III, pag. 618 sgg.). Hegel a sua volta dava atto che la parola G. era usata a designare non solo gli artisti ma anche i grandi capitani e gli eroi della scienza (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 378); ma per suo conto riservava la parola specialmente agli artisti, definendo il G. come « la capacità generale di produrre autentiche opere d'arte accompagnata dall'energia necessaria per la loro realizzazione » (*Ibid.*, pag. 381). Ed in realtà quelli che Fichte chiamava « dotti » o « veggenti » (cfr. *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794), Hegel « individui della storia cosmica » e altri *eroi* (v.) non sono che diverse espressioni dello stesso concetto che, nel dominio dell'arte, il Romanticismo ha indicato con il termine G.: cioè incarnazioni dell'Infinito nel mondo; mediatori (come diceva Schlegel) tra il finito e l'Infinito, strumenti della realizzazione o della rivelazione dell'Assoluto. Lo stesso Kierkegaard che per tanti aspetti può essere considerato un antagonista del Romanticismo, ha condiviso questo concetto del genio. « Il G., egli ha detto, è un *An-sich* onnipotente che come tale vorrebbe scuotere tutto il mondo. Per salvare l'ordine nasce perciò insieme con lui un'altra figura: il destino. Ma questo è un nulla; perchè è lui stesso a scoprirlo e più profondo è il G. e più profondamente lo scopre: perchè quella figura non è altro che l'anticipazione della provvidenza » (*Der Begriff der Angst*, III, § 2; trad. Fabro, pag. 123).

Il concetto del G. è rimasto, nella cultura contemporanea, con queste caratteristiche romantiche. Alle quali non lo sottrae neppure il ravvicinamento tentato da alcuni antropologi, e specialmente da Cesare Lombroso, tra G. e pazzia. Questo ravvicinamento era fondato sulla considerazione dei cosiddetti « fenomeni regressivi dell'evoluzione » per i quali a uno sviluppo molto avanzato in una certa direzione si accompagna il più delle volte un arresto nelle altre direzioni. Lombroso credeva perciò di riscontrare forme più o meno attenuate di pazzia o di pervertimento negli individui geniali (*G. e degenerazione*, 1897); ma con ciò non revocava in dubbio la realtà del concetto stesso, che era senz'altro presupposta. Dall'altro lato, quando Bergson alla fine delle *Due fonti della morale e della religione* (1932) auspica l'avvento di un « G. mistico » che possa « trascinarsi dietro di sè un'umanità dal corpo immensamente cresciuto » vede in questo G. l'incarnazione o la realizzazione di quello *slancio vitale* che è il principio stesso del mondo (*Deux sources*, IV; trad. ital., pag. 343 sgg.). Come ogni G. romantico, anche il G. preconizzato da Bergson è una incarnazione dell'Assoluto ed è destinato a realizzare l'Assoluto nel mondo. Eppure, già Kant aveva avvertito il pericolo inerente all'uso di questo concetto che sembra dispensare taluni uomini dall'apprendimento, dalla ricerca e dai comuni doveri; e si era posto il problema se contribuiscono al progresso effettivo dell'uomo più i grandi geni che « le teste meccaniche » che si appoggiano al bastone dell'esperienza (*Antr.*, § 58).

**GENTI, DIRITTO DELLE** (lat. *Ius gentium*; ingl. *Law of Nations*; franc. *Droit des gens*; tedesco *Völkerrecht*). 1. Identificato da Gaio (II secolo) col diritto naturale, il diritto delle G. veniva da Ulpiano (III secolo) distinto da esso come « quello di cui si avvalgono tutte le G. umane e che è proprio soltanto degli uomini »; mentre il diritto naturale è quello che la natura ha insegnato a tutti gli animali perciò non è proprio soltanto del genere umano (*Digesto*, I, 1, 1-4). Questa distinzione è rimasta sostanzialmente immutata sino al giusnaturalismo moderno.

2. Da Grozio in poi per diritto delle G. si intende la norma non scritta che regola i rapporti fra gli Stati o i rapporti tra cittadini di Stati diversi, cioè il diritto naturale internazionale (v. DIRITTO).

**GEOMETRIA** (gr. γεωμετρία; lat. *Geometria*; ingl. *Geometry*; franc. *Géométrie*; ted. *Geometrie*). In generale, la scienza che studia le possibilità metriche degli insiemi. Ora la struttura metrica degli insiemi può essere considerata: 1° come unica e necessaria, quale fu ritenuta fino alla scoperta delle geometrie non euclidee: in questo caso la G. sarà la descrizione delle determinazioni necessarie di tale struttura (lo spazio euclideo) e assumerà la forma di un sistema deduttivo unico e perfetto; 2° come molteplice o indefinitamente variabile: e in tal caso saranno possibili G. diverse, aventi per oggetto strutture metriche spaziali diverse o dotate di diverso grado di generalità. La prima forma della G. è quella che si è iniziata con Pitagora e con Platone e che ha fatto della G. il modello delle scienze deduttive. La seconda è quella che si è iniziata con la scoperta delle G. non euclidee e ha trovato la sua più chiara espressione nel « programma di Erlangen ».

1° Secondo una testimonianza di Proclo (*In Eucl.*, 65, 11, Friedlein) fu Pitagora che « diede

forma di educazione liberale allo studio della G. ricercandone i princìpi primi e investigandone i teoremi concettualmente e teoreticamente ». Ma noi sappiamo che soprattutto a Platone si deve la svolta concettuale e teoretica della geometria. Platone esplicitamente contrappone all'uso pratico della G. cioè all'uso che la subordina ai bisogni quotidiani e perciò alle esigenze di costruttori, strateghi, ecc., il suo fine *teoretico* per il quale essa tende a conoscere « ciò che sempre è e non ciò che nasce e perisce » (*Rep.*, VII, 527 b). Come tutte le altre scienze propedeutiche, appartenenti alla sfera della conoscenza razionale o *dianoia*, la G. si avvale di « ipotesi » di cui non sa rendere ragione; tutto ciò che essa fa è di intrecciare coerentemente « conclusioni e proposizioni intermedie » (*Ibid.*, VII, 533 c). Aristotele a sua volta insistette sul procedimento astrattivo di cui si avvale la geometria. « Il matematico, egli disse, costruisce la sua teoria eliminando tutti i caratteri sensibili, come il peso e la leggerezza, la durezza e il suo contrario, il caldo e il freddo e gli altri contrari sensibili, e lascia solo la quantità e la continuità, talvolta in una sola dimensione talvolta in due, talvolta in tre, e gli attributi di queste entità in quanto quantitativi e continui; e non li considera sotto alcun altro rispetto » (*Met.*, XI, 1061 a 29). Ma Aristotele ha anche fornito alla G. il suo ordinamento logico; e difatti tale ordinamento, quale fu realizzato negli *Elementi* di Euclide nel III secolo a. C., si modella sull'ordine che Aristotele nell'*Organo* aveva considerato proprio di ogni scienza. Esso parte, cioè, da primi princìpi (definizioni, assiomi e postulati) e procede deducendo rigorosamente da questi princìpi, senza fare appello all'esperienza o a un'intuizione qualsiasi. Ma questa stessa impostazione logica della G. antica chiarisce la natura del suo *oggetto*. Come diceva Aristotele, questo oggetto è la quantità continua; e come aveva detto Platone è « qualcosa che è sempre »: cioè, nella terminologia di Aristotele, è una sostanza o essenza sostanziale che, proprio perchè tale, può essere definita e di cui l'intelletto può intuire le proprietà fondamentali esprimendole negli *assiomi*. Bisogna ricordare che il procedimento deduttivo o sillogistico deve partire, secondo Aristotele, da premesse evidenti cioè intuite dall'intelletto; e che questa intuizione ci può essere soltanto rispetto a proprietà o a determinazioni *necessarie* della sostanza. Il carattere sostanziale dell'oggetto della G., nel senso preciso e tecnico che la parola « sostanziale » ha in Aristotele (v. SOSTANZA), è il presupposto fondamentale di questa fase concettuale della geometria. Ciò vuol dire che il continuo spaziale, che la G. prende ad oggetto, è presupposto, nel suo modo di esistenza specifico e nelle sue determinazioni necessarie, dalle operazioni geometriche che lo prendono ad oggetto. Questo continuo è indipendente da tali operazioni perchè è una sostanza, cioè perchè è necessariamente ciò che è e non può essere diverso. La necessità intrinseca delle definizioni e degli assiomi e l'indispensabilità dei postulati (che neppure essi possono essere mutati) esprimono, nell'ambito di questa fase concettuale, la necessità propria dell'oggetto della G. cioè dello spazio. Questo ha una sua essenza necessaria di cui i princìpi esprimono le determinazioni immutabili e di cui la deduzione sillogistica mette in luce le determinazioni implicite (ma ugualmente necessarie). L'interpretazione dello spazio data da Kant come « forma dell'intuizione » o « intuizione pura » non costituisce (e nelle intenzioni di Kant non volle costituire) un'innovazione del concetto di geometria. Che lo spazio fosse un'intuizione pura doveva precisamente servire, secondo Kant, a garantire alla G. il suo ruolo di scienza che determina le proprietà dello spazio *a priori* cioè indipendentemente dall'esperienza e a tali proprietà il loro carattere apodittico cioè la loro necessità (*Critica Ragion Pura*, § 3).

2° La seconda fase concettuale della G. è cominciata solo quando è stato pienamente realizzato il significato della scoperta delle G. non-euclidee. Il postulato V di Euclide aveva sin dall'antichità suscitato discussioni. Nel sec. XVIII, specialmente per opera di Saccheri e di Lambert e nei primi decenni del sec. XIX per opera di Legendre, queste discussioni si accentuarono ma non portarono a conclusioni, perchè si ritenne scandaloso ammettere la possibilità di una G. diversa da quella di Euclide. Soltanto da Gauss, Lobacevskij e Bolyai questa possibilità fu riconosciuta e tradotta in atto. E nel 1855 una memoria di RIEMANN, *Sulle ipotesi che stanno a fondamento della G.*, faceva vedere come, variando opportunamente il postulato V, si potesse ottenere non solo la G. di Euclide e la G. di Lobacevskij e Bolyai ma una terza G. (che fu poi detta di Riemann). Il postulato V di Euclide esige che vi sia una sola parallela ad una retta data; la G. di Lobacevskij e Bolyai esige che vi siano infinite parallele a una retta data. Riemann suppose che non vi sia alcuna parallela ad una retta data: il che dà luogo a una G. che è simmetrica e opposta a quella di Lobacevskij e Bolyai. La G. euclidea vale per lo spazio a curvatura costante nulla. La G. di Lobacevskij vale per lo spazio a curvatura costante negativa. La G. di Riemann vale per lo spazio a curvatura costante positiva. In quest'ultima G., una retta non può essere prolungata all'infinito ma è finita e chiusa; ed è la G. in vigore sulla superficie di una sfera (posto che si considerino solo due dimensioni) e pertanto il modo

più naturale per un navigatore di descrivere il mondo. In tal modo la G. euclidea diveniva un caso particolare di una G. assai più estesa e generale; ma il vero significato di questa scoperta fu chiarito soltanto alcuni anni dopo, mediante l'utilizzazione di un concetto di cui si era avvalso sin dagli inizi la cosiddetta *G. proiettiva*: il concetto di *trasformazione*. La G. proiettiva, i cui primi accenni si trovano nei lavori di Gaspare Monge (1746-1818), introduceva una nuova operazione — la *proiezione* — che consente di trasformare una figura in un'altra, le cui proprietà possono essere dedotte da quelle della prima. Il carattere peculiare di tali proprietà, come fu mostrato da Poncelet (*Trattato delle proprietà proiettive delle figure*, 1822), consisteva nella loro *invarianza* cioè nel rimanere le stesse attraverso le trasformazioni che le figure venivano a subire con la proiezione. Nel 1847 la G. di *posizione* di Staudt realizzando un'esposizione rigorosa della G. proiettiva mostrava come essa potesse assorbire in sè l'intera scienza geometrica. Su questa stessa linea, il passo decisivo fu fatto da Felice Klein col suo *programma di Erlangen* cioè con la prolusione che egli tenne presso questa Università nel 1872. Secondo Klein, la G. non è altro che lo studio delle proprietà invarianti rispetto a un gruppo di trasformazioni: intendendosi per gruppo di trasformazioni un insieme di trasformazioni nel quale accanto a ogni trasformazione è contenuta anche la trasformazione *inversa* (cioè quella che distrugge l'effetto della prima). Da questo punto di vista le proprietà da considerarsi come «geometriche», dipendono dal gruppo di operazioni che si considera come fondamentale. Variando quest'ultimo, varia pure il significato del termine geometria. Cayley ha dimostrato che il gruppo fondamentale della proiettiva è più ampio di quello delle G. metriche. Un ulteriore ampliamento si realizza passando dalla G. proiettiva alla topologia (o *analysis situs* [v.]) che studia le proprietà invarianti rispetto al gruppo generalissimo delle trasformazioni continue.

È facile pertanto rendersi conto della differenza di impostazione concettuale della G. contemporanea rispetto alla G. classica. A differenza di quest'ultima, la G. contemporanea non presuppone l'oggetto del suo studio (cioè lo spazio) e cioè non presuppone che tale oggetto abbia proprietà *necessarie*, esprimibili in definizioni univoche, in assiomi evidenti e in postulati inevitabili. Si assumono come oggetto della G. invece le proprietà che risultano invarianti attraverso gruppi di trasformazioni; ma nello stesso tempo si cerca di realizzare tipi di trasformazioni sempre diverse e di considerare pertanto invarianze sempre più generali. La struttura logica di questa G. non ha, ovviamente, più nulla a che fare con la logica aristotelica e con la struttura della G. euclidea. Poincaré ha descritto questa struttura come quella di *sistemi ipotetico-deduttivi* (v. CONVENZIONALISMO). Mentre la forma logica di tali sistemi è estremamente rigorosa ed evita di fare appello a elementi o ad operazioni intuitive, essa ha perduto il carattere della necessità razionale che era propria della G. classica: il suo oggetto non è una sostanza razionale ma le invarianze che possono essere ottenute attraverso operazioni opportunamente ma liberamente scelte.

**GERARCHIA** (gr. ἱεραρχία; lat. *Hyerarchia*; ingl. *Hierarchy*; franc. *Hiérarchie*; ted. *Hierarchie*). Propriamente, l'ordine delle cose sacre, cioè degli enti o dei valori supremi. Il concetto (se non il termine) è neoplatonico (v. per es., PLOTINO, *Enn.*, III, 2, 17) ma è stato introdotto nella filosofia occidentale dai due scritti del falso Dionigi l'Areopagita, comparsi al principio del VI secolo e intitolati *Sulla G. celeste* e *Sulla G. ecclesiastica*. Il primo di questi scritti contiene l'ordinamento delle intelligenze angeliche (v. ANGELOLOGIA); il secondo fa corrispondere alla G. angelica quella ecclesiastica che si divide anch'essa in tre ordini. Il primo è costituito dai misteri: Battesimo, Eucaristia, Ordine sacro. Il secondo è costituito dagli organi che amministrano i misteri: il vescovo, il prete, il diacono. Il terzo è costituito da coloro che attraverso questi organi sono condotti alla Grazia: Catecumeni, Energumeni, Penitenti. Più genericamente si indica oggi con questo termine un qualsiasi ordinamento di valori o di autorità: per es., «la G. dei valori», «la G. burocratica», «la G. del partito», ecc.

**GESTALTPSYCHOLOGIE.** V. PSICOLOGIA.

**GETTONE** (ingl. *Token*). Così Peirce ha chiamato il *sinsegno* cioè «un singolo evento il quale accade una volta sola e la cui identità è limitata a quell'unico accadimento o al singolo oggetto o cosa che è in un singolo spazio in un unico istante del tempo». Per es., quando si dice che la parola «il» ricorre venti volte nella data pagina di un dato libro si intende per «il» il G.; ma quando si parla dell'articolo «il» nella lingua italiana si parla di un tipo (*Coll. Pap.*, 4.537). Il termine è entrato nell'uso comune della filosofia di lingua inglese. Nell'ambito di quest'uso *token-sentence* o *token-reflexive* è un enunciato del tipo «l'enunciato sulla lavagna è scritto male» oppure un enunciato addotto puramente come esempio qual è quello di cui Aristotele discute (*De Int.*, 9, 19 a sgg.): «Ci sarà domani una battaglia navale.

**GIANSENISMO** (ingl. *Jansenism*; franc. *Jansénisme*; ted. *Jansenismus*). La dottrina del vescovo Cornelio Giansenio (1585-1638) esposta nell'opera *Augustinus*. Tale dottrina è un tentativo di riforma

cattolica mediante un ritorno alle tesi di S. Agostino rispetto alla grazia. Secondo Giansenio, la dottrina agostiniana implica che il peccato originale ha tolto all'uomo la libertà di volere e lo ha reso incapace del bene e inclinato necessariamente al male. Dio soltanto concede agli eletti, per i meriti di Cristo, la grazia della salvezza. Queste tesi erano contrapposte da Giansenio alla rilassatezza della morale ecclesiastica, specialmente gesuitica, secondo la quale la salvezza è sempre a portata dell'uomo, che vivendo nel seno della Chiesa, possiede una *grazia sufficiente* che lo salva, se è suffragata dalla buona volontà. Questa era la tesi del gesuita spagnolo Molina (1535-1600) che i Gesuiti avevano posto a fondamento della loro pratica di proselitismo, diretta a conservare nel seno della Chiesa il massimo numero possibile di persone. Il 31 maggio 1653 una bolla del papa Innocenzo X condannava cinque proposizioni nelle quali la Facoltà teologica di Parigi aveva condensato la dottrina dell'*Augustinus* di Giansenio. In favore di Giansenio si erano schierati Antonio Arnaud e i cosiddetti «solitari di Portoreale». Questi ritennero che le cinque proposizioni condannate non esprimessero il pensiero di Giansenio e che pertanto la condanna non riguardasse il giansenismo. In favore di questo Pascal pubblicava nel 1656 le *Lettere provinciali*. Il G. continuò a circolare per qualche tempo in ambienti intellettuali e religiosi italiani e francesi (cfr. F. RUFFINI, *Studi sul G.*, Firenze, 1947).

**GIMNOSOFISTI** (gr. γυμνοσοφισταί; lat. *Gymnosophistae*; ingl. *Gymnosophists*; franc. *Gymnosophistes*; ted. *Gymnosophisten*). I «sapienti nudi» dell'India; così furono chiamati i fachiri dagli scrittori greci (ARISTOTELE, *Fragm.*, 35; STRABONE, 16, 2, 39; PLUTARCO, *Alex.*, 64; ecc.). Il fondatore dello scetticismo, Pirrone, avrebbe visitato i G. in India e imitato il loro costume (DIOG. L., IX, 61).

**GIOBERTISMO.** V. ONTOLOGISMO.

**GIOCO** (gr. παιδιά; lat. *Jocus*; ingl. *Play*, *Game*; franc. *Jeu*; ted. *Spiel*). Un'attività od operazione che si esercita o si esegue solo in vista di se stessa e non per il fine cui tende o per il risultato che produce. Per tale carattere Aristotele avvicinò il G. alla felicità e alla virtù perchè anche queste attività si scelgono di per se stesse e non sono «necessarie» come quelle che costituiscono il lavoro (*Et. Nic.*, X, 6, 1176 b 6). Questo concetto è rimasto sostanzialmente immutato. Kant stesso non fa che riprodurlo dicendo che il G. è «un'occupazione per se stessa piacevole e non abbisogna di altro scopo» e contrapponendolo al lavoro che è «una occupazione di per se stessa spiacevole (penosa) e che attrae soltanto per il risultato che promette (per es., per la ricompensa)» (*Crit. del Giud.*, § 43). Ma Kant fu anche il primo che fece un uso filosofico del concetto di G. così inteso, collegandolo strettamente con l'attività estetica. Egli scrisse: «Ogni G. variato e libero delle sensazioni (che non abbiano a fondamento uno scopo) produce piacere perchè favorisce il sentimento della salute, vi sia o no nel nostro giudizio razionale un piacere per l'oggetto e il godimento stesso» (*Ibid.*, § 54). Si possono dividere i G. in *G. di fortuna*, che esige un interesse, *G. musicale* che suppone solo la variazione delle sensazioni e *G. di pensier* che è il G. propriamente estetico (*Ibid.*, § 54). Kant ha poi anche sottolineato la funzione biologica del G., che serve a tener desta e a rafforzare l'energia vitale nella gara con le altre energie del mondo. «Due giocatori, egli dice, credono di giocare tra loro; in realtà invece la natura gioca con entrambi; e la ragione se ne può convincere quando si rifletta come difficilmente i mezzi scelti si adattino allo scopo» (*Antr.*, § 86). Queste notazioni sono state spesso diffuse e amplificate dal pensiero moderno. Dice Schiller: «L'animale lavora se il movente della sua attività è la mancanza di qualche cosa; e gioca se il movente è la pienezza della sua forza, se lo stimola all'attività un'esuberanza di vita» (*Über die aesthetische Erziehung des Menschen*, 27). Il gioco non è neppure estraneo alla natura inanimata: la sovrabbondanza di radici, rami, foglie, fiori e frutta di un albero rispetto a quanto è necessario alla conservazione dell'albero stesso e della sua specie, è il G. della natura vegetale. «Dalla pressione del bisogno o dalla serietà fisica, la natura passa, attraverso la pressione dell'esuberanza, ossia il G. fisico, al G. estetico; e prima di elevarsi, sopra i vincoli di ogni scopo, alla sublime libertà del bello, si avvicina almeno di lontano a questa indipendenza, nel libero movimento che è scopo e mezzo a se stesso» (*Ibid.*, 27). Il concetto già espresso da Kant che il G. abbia la funzione biologica di addestrare alle attività vitali cioè a quelle attività che garantiscono la conservazione dell'organismo, diventa un luogo comune nella filosofia e nella pedagogia del sec. XIX. Alla formazione di questo luogo comune ha potentemente contribuito quella specie di metafisica del G., di ispirazione romantica e precisamente schellinghiana, che Froebel pose a base della sua teoria dell'educazione. Secondo Froebel, il G. sta al bambino come il lavoro sta all'uomo e la creazione sta a Dio: è la manifestazione necessaria dell'attività del bambino come il lavoro è di quella dell'uomo e la creazione di quella di Dio (*Die Menschenerziehung*, 1826, § 23). Pertanto il G. infantile non è un trastullo: le disposizioni future dell'uomo sia nei confronti delle cose sia nei confronti degli altri uomini si formano, nella prima infanzia, attraverso il gioco. E Froebel volle che tutta l'educazione della prima infanzia

si svolgesse attraverso il G., di cui dette una minuziosa regolamentazione. Anche fuori dei presupposti metafisici della dottrina di Froebel, la pedagogia moderna e contemporanea ha riconosciuto al G. un carattere privilegiato di condizione o strumento della prima educazione umana; mentre la psicologia e l'antropologia gli hanno riconosciuto una funzione biologica e sociale cioè la sua utilità ai fini della conservazione dell'uomo e del suo adattamento alla società; e mentre l'estetica gli ha riconosciuta la sua analogia con l'attività artistica. Le analisi che Carlo Groos dedicava al G. si fondavano appunto su questi concetti (*Die Spiele der Menschen*, 1889; *Die Spiele der Tiere*, 1896). Groos si avvalse pure del concetto di G. per definire l'attività estetica (*Einleitung in die Aesthetik*, 1892); ma la definizione del G. rimaneva sempre quella aristotelica: il G. è l'attività che ha di mira solo il piacere dell'attività stessa (*Spiele der Menschen*, pag. 7). Da questo punto di vista il G. è stato spesso considerato una specie di tendenza innata o di istinto vitale; che è un altro modo per esprimere la funzione che compie di addestrare l'uomo, o in generale l'organismo vivente, alle attività che assicurano la sua conservazione nel mondo. Al riconoscimento della funzione biologica, educativa ed estetica del G. si è aggiunto negli ultimi tempi anche il riconoscimento della sua funzione sociale. Sia il G. come attività diretta sia il G. come spettacolo, costituiscono oggi due dei modi principali per l'impiego del tempo libero di grandi masse di lavoratori; ed esercitano pertanto una funzione di correzione e di equilibrio delle attività sociali, che attende di essere ancora studiata in particolare.

Come si è già detto, l'importanza sempre maggiore attribuita al G. e la molteplicità delle funzioni che gli si attribuiscono in vari campi non hanno tuttavia modificato il concetto di esso che è rimasto sostanzialmente quello aristotelico: cioè il concetto di un'attività che è fine a se stessa e che viene perseguita ed esercitata per il piacere che le è intrinseco, non per l'effetto o il risultato che ne deriva. Tuttavia anche questo concetto dev'essere oggi in qualche modo rettificato. In primo luogo, deve essere rettificata la contrapposizione, che esso implica, fra il G. e il lavoro. Questa contrapposizione non si verifica sempre ed in tutti i casi e non è mai così radicale. Molti lavori possono essere (o essere resi) *interessanti*: e se lo sono o lo divengono, divengono con ciò fine a se stessi e acquistano, completamente o in qualche misura, il carattere del gioco. È certamente difficile supporre che tutte le infinite forme che il lavoro ha assunto o assumerà possano esser rese interessanti e assimilarsi al G.; ma il fatto che almeno alcune di esse lo siano o possano diventarlo, toglie la contrapposizione di principio fra G. e lavoro e fa della stessa definizione del G. l'indicazione di una certa possibilità propria di alcune attività umane più che l'espressione della natura di un gruppo di tali attività. Da alcuni autori, tuttavia, il G. continua ad essere contrapposto al lavoro, e specialmente al lavoro *alienato* della società industriale, come « libera espansività » e come « improduttivo e inutile » perchè cancella i tratti repressivi e sfruttatori del lavoro e dell'agio e « semplicemente *giuoca* con la realtà ». Da questo punto di vista, il lavoro stesso dovrebbe diventar G. cioè subordinarsi al libero evolversi delle potenzialità dell'uomo e della natura (MARCUSE, *Eros and Civilization*, 1954, cap. IX).

In realtà non si può oggi accettare senz'altro la definizione tradizionale del G., che ne mette in luce il carattere di assoluta spontaneità e libertà e perciò lo contrappone al carattere costrittivo del lavoro che è comandato dal fine o dal risultato che tende a raggiungere. Questo carattere di spontaneità non può essere inteso in senso assoluto: ogni G. ha infatti restrizioni o regole che ne delimitano le possibilità. Anche in un G. semplice e individuale tali restrizioni esistono: non si può, per es., giocare con un cubo come con una palla o reciprocamente. Nei G. collettivi le regole poi definiscono e reggono il G., sicchè non si può giocare senza regole. Quando, nella cultura contemporanea, si fa uso del concetto di G. come accade talora da parte di filosofi e di economisti si accentua appunto questo carattere del G., in quanto è guidato da regole, opportunamente scelte e stabilite per rendere possibile l'esecuzione del G. e l'alternativa tra riuscita o non riuscita del G. stesso. A tale carattere del G. ha fatto appello Wittgenstein per parlare di « G. linguistici » cioè di linguaggi diversi retti ognuno da proprie regole (*Philosophical Investigations*, I, § 81). Egli considera pertanto anche il linguaggio matematico come un G. e intende per giocare « agire in accordo con certe regole » (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, IV, 1). E nell'*economia* (v.) la cosiddetta « teoria dei G. » considera il G. stesso come una attività limitata da regole che consentono al giocatore di scegliere, fra le strategie egualmente possibili, quella che gli assicura il massimo vantaggio (NEUMANN-MORGENSTERN, *Theory of Games and Economic Behavior*, 1944). In questi usi il significato della parola comprende: 1° la limitazione delle scelte che le regole del G. impongono all'attività del giocatore; 2° il carattere non rigorosamente determinante di queste regole che consentono la scelta tra varie condotte di G. ed eventualmente la determinazione, caso per caso, della condotta migliore (cioè di quella che assicura il successo o

la migliore riuscita del G.). Queste caratteristiche non eliminano ovviamente quelle tradizionali, già espresse da Aristotele; ma si aggiungono ad esse, le correggono e talvolta acquistano la prevalenza su di esse come appunto accade nel caso della teoria del linguaggio come G. e della teoria dei G. nell'economia politica. A un analogo concetto del G. si è fatto ricorso anche per una teoria del comportamento individuale che consenta di spiegare le alterazioni psichiche come conflitti di G.: confusione tra vecchie e nuove regole del G. sociale, rifiuto di giocare un G. condotto da altri, negazione del valore del G. (T. S. SZASZ, *The Myth of Mental Illness*, 1961).

**GIOIA** (gr. χαρά; lat. *Gaudium*; ingl. *Joy*; francese *Joie*; ted. *Freude*). Una delle emozioni fondamentali dell'uomo, come sono state tradizionalmente enumerate, e precisamente quella che consiste in una tonalità piacevole diffusa, dovuta alla previsione di un bene sopravveniente. Gli Stoici contrapponevano la G. alla letizia come uno stato d'animo non patologico. Dice Cicerone esponendo la loro dottrina: « Quando abbiamo l'impressione di essere in possesso di un bene, si verificano due casi: quando l'anima prova questa impressione in modo conforme a ragione, conservando lo stato di calma e di equilibrio, tale condizione si chiama G.; quando invece l'anima esulta senza fondati motivi e senza misura, tale condizione si può chiamare letizia esultante o eccessiva » (*Tusc.*, IV, 6, 13). Ma forse proprio per questa sua connotazione di « eccesso », il termine « letizia » è stato spesso preferito nel linguaggio religioso. Dante chiama costantemente letizia la G. dei beati (*Par.*, V, 107, 136; VI, 119; VIII, 85; ecc.); ed associa la letizia alla contemplazione intellettuale: « Luce intellettual piena d'amore, Amor di vero ben pien di letizia, Letizia che trascende ogni dolzore » (*Par.*, 30, 40).

La definizione di G. è rimasta sostanzialmente la stessa presso i filosofi moderni. Cartesio la considera come « un'emozione piacevole dell'anima che consiste nel godimento del bene che le impressioni del cervello le rappresentano come suo » (*Passions de l'âme*, II, 91). E Locke ripete questa definizione (*Saggio*, II, 20, 6), mentre Spinoza la volge a un senso metafisico, definendo la G. come una specie di letizia e precisamente quella per la quale si gode di un bene inaspettato (*Et.*, III, Affectuum def., 16), mentre la letizia è il passaggio dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione (*Ibid.*, 2). La connessione della G. con la previsione di un bene a venire è stata sottolineata da Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, pag. 8). Da questo punto di vista, l'opposto della G. è la tristezza, che è dovuta a una previsione sfavorevole per l'avvenire (v. EMOZIONE).

**GIUDAICA, FILOSOFIA** (ingl. *Jewish Philosophy*; franc. *Philosophy Judaïque*; ted. *Jüdischen Philosophie*). La filosofia G. è una filosofia di tipo scolastico (v. FILOSOFIA; SCOLASTICA) che consiste essenzialmente nel tentativo di interpretare la tradizione religiosa G. in termini di filosofia greca e precisamente di neoplatonismo o di aristotelismo. La filosofia G. nacque pertanto quando il giudaismo entrò in contatto con l'ellenismo e precisamente nel II secolo avanti Cristo. Una delle sue prime manifestazioni è la setta degli Esseni di cui ci parlano Filone, Giuseppe e Plinio e alla quale sembrano appartenere i documenti recentemente (1947) trovati nelle vicinanze del Mar Morto e che si sogliono appunto chiamare « rotoli del Mar Morto » (cfr. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1956). Questa sètta mostra una profonda affinità col neopitagorismo in modo da far supporre che si sia svolta sotto l'influenza dei misteri orfico-pitagorici. Essa era costituita da varie comunità sottoposte a una disciplina severa, comprendente un certo numero di regole ascetiche. Dal punto di vista dottrinale, gli Esseni interpretavano allegoricamente il Vecchio Testamento secondo una tradizione che facevano risalire a Mosè; credevano nella preesistenza dell'anima e nella vita dopo la morte, ammettevano divinità intermedie o demoni e la possibilità di profetizzare il futuro. Filone di Alessandria (vissuto nella prima metà del I secolo d. C.) è la maggiore personalità filosofica di questo periodo della filosofia G.: il suo intento è una interpretazione allegorica delle dottrine del Vecchio Testamento mediante concetti della filosofia greca. Il risultato di questa interpretazione è una forma di neoplatonismo molto simile a quella che si svolgerà in Alessandria stessa ad opera del *neoplatonismo* (v.).

La seconda fase occidentale della filosofia G. è quella che si svolse nel Medioevo, principalmente in Spagna, durante la dominazione araba. A questa fase appartengono Isacco (vissuto in Egitto tra il IX e il X secolo); Saadja (sec. X); Ibn-Gebirol che gli Scolastici latini conobbero col nome di Avicebron, autore di un'opera famosa intitolata *Sorgente della vita* (sec. XI) e Mosé Ben Maimoun, detto Maimonide (sec. XII) autore della *Guida dei perplessi*. I temi fondamentali di questa seconda fase della Scolastica G. sono i seguenti: 1° l'utilizzazione del neoplatonismo arabo, specialmente della filosofia di Avicenna, per la dimostrazione dell'esistenza di Dio; 2° la negazione del necessitarismo caratteristico della filosofia araba e pertanto la critica delle due dottrine che scaturivano da questo necessitarismo cioè: *a*) dell'eternità del mondo, con la conseguente difesa della creazione come inizio delle cose nel tempo ad opera di Dio; *b*) del rigo-

roso determinismo astrologico con la riaffermazione della libertà umana. Queste tesi avvicinano molto la Scolastica G. alla Scolastica cristiana che difende filosoficamente credenze religiose analoghe. La Scolastica cristiana utilizzò pertanto molto la filosofia G. e specialmente quella di Maimonide (cfr. J. GUTTMANN, *Die Phil. des Judentums*, München, 1933).

**GIUDIZI, CLASSIFICAZIONE DEI** (inglese *Classification of Judgments*; franc. *Classification des Jugements*; ted. *Einteilung der Urteile*).

1. Con questa espressione si intende comunemente la classificazione delle proposizioni cioè la loro divisione in affermative e negative, universali e particolari, categoriche e ipotetiche, ecc. Per tale significato v. PROPOSIZIONI, CLASSIFICAZIONE DELLE.

2. Più propriamente s'intende con questa espressione la divisione delle attività valutative. In questo senso Kant ha distinto il giudizio *determinante* (cioè propriamente intellettuale) dal giudizio *riflettente* che è teleologico o estetico. Definito in generale il giudizio come « la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale », egli ritiene che nel giudizio determinante è dato il generale (la regola, il principio, la legge) e si tratta di sussumere ad esso il particolare (il molteplice sensibile); mentre nel giudizio riflettente è dato il particolare (le cose naturali) e si tratta di trovare il generale cui esso è sussunto cioè il fine cui le cose sono riconducibili o mediante un concetto (giudizio teleologico) o immediatamente, senza concetto (giudizio estetico) (*Crit. del Giud.*, Intr., § IV). Queste distinzioni appartengono effettivamente al piano della divisione dei giudizi cioè delle attività valutative; mentre le altre distinzioni che Kant fa, come quelle tra i giudizi analitici e sintetici o quelle incluse nella tavola dei giudizi che egli dà nel § 9 della *Critica della Ragion Pura*, appartengono al piano delle proposizioni. La riluttanza del pensiero contemporaneo a stabilire rigide distinzioni fra le attività umane impedisce anche che si stabiliscano nette distinzioni fra le diverse attività giudicative. Si parla certamente di un giudizio estetico che è diverso da un giudizio intellettuale o da un giudizio morale o reciprocamente; ma si parla analogamente di un giudizio economico, giuridico, ecc., senza che si implichi la diversità o la rispettiva autonomia di diverse facoltà del giudizio. In generale si può dire che una attività giudicativa assume il nome dal campo specifico cui fa riferimento; sicchè si può parlare di giudizi attinenti anche a campi specialissimi, che ovviamente rifiutano di essere considerati come « forme » o « categorie » spirituali.

**GIUDIZIO** (gr. τὸ κριτικόν, κρίσις; lat. *Judicium*; ingl. *Judgment*; franc. *Jugement*; ted. *Urteilskraft*, *Urteil*). Questo termine derivato dal linguaggio giuridico, ha quattro significati principali: 1° la facoltà di distinguere e valutare o il prodotto o l'atto di questa facoltà o l'espressione di essa; 2° una parte della logica; 3° l'atto con cui si assente a una proposizione o se ne dissente o la si asserisce o si nega; 4° un'operazione intellettuale di sintesi che si esprime nella proposizione.

1° Nel senso più generale, per G. s'intende la facoltà di valutazione e di scelta propria di tutti gli esseri animati. Aristotele diceva che il G. è una delle due facoltà dell'anima degli animali (l'altra è la facoltà motrice) ed è opera del pensiero e della sensazione (*De an.*, III, 9, 432 a 15). In particolare, attribuiva all'intelletto la capacità di giudicare con il sensorio le qualità sensibili e con un mezzo diverso la sostanza delle cose. (*Ib.*, III, 4, 429, b 10). Il significato generale è rimasto costante nella tradizione filosofica e nel linguaggio comune. La facoltà di giudicare consiste nel valutare, scegliere, decidere. « Aver G. » significa sapersi regolare bene nelle scelte o effettuarle secondo le regole meglio stabilite. In questo senso, il G. viene qualificato dai campi specifici in cui agisce e si parla di « G. morale », « estetico », « storico », « politico », e via dicendo. Il termine indica altresì, in tutte le lingue, il risultato o il prodotto dell'attività giudicatrice e l'espressione linguistica di essa: sicché si chiama giudizio sia la decisione o la scelta che elimina una incertezza o dirime una controversia o elimina un conflitto sia la formulazione in parole di ciascuno di questi atti. In questo senso, la facoltà di G. non si riduce all'intelletto, per quanto comprenda anche l'intelletto. San Tommaso osservava che « il nome 'G.' che secondo la prima imposizione significa la retta determinazione dei giusti è stato ampliato a significare la retta determinazione in tutte le cose, sia in quelle speculative sia in quelle pratiche » (*S. Th.*, II, 11, q. 60 a. 2 ad 1°). Kant, che definiva l'intelletto come « la facoltà di giudicare » (*Crit. R. Pura*, Anal. Trasc., I, cap. I, sez. I; *Prol.*, § 22), dava nell'*Antropologia* un concetto più generale di G., intendendolo come « la capacità intellettuale di distinguere se è o non è il caso di una regola » e affermava che il G. non può essere istruito ma solo esercitato e il suo sviluppo si chiama « maturità » (*Antr.*, 1, § 42). Locke aveva bensì ristretto il G. alla facoltà di servirsi delle conoscenze probabili dove manca la conoscenza certa (*Saggio*, IV, 14, 3): ma Leibniz gli osservava che « altri chiamano giudicare l'azione che si fa tutte le volte che ci si pronunzia con qualche conoscenza di causa » (*Nouv. Ess.*, IV, 14).

Il G. è, in questo senso, un'attività valutativa che, per quanto possa esprimersi in una proposizione, si può esprimere (e si esprime più frequentemente) in formule verbali diverse come regole,

norme, esortazioni, imperativi, pareri, consigli, conclusioni e, in generale, in formule che esprimono una scelta o un criterio di scelte. Dice Peirce: «Un abito cerebrale della specie più alta che determinerà ciò che noi facciamo sia nella fantasia sia nell'azione è detto *credenza*. Rappresentare a noi stessi che abbiamo un abito specifico di questa specie è detto G.» (*Coll. Pap.* 3, 160).

Sulla stessa linea, Dewey ha considerato il G. come la conclusione di un'indagine e la sistemazione effettiva della situazione che l'ha provocata, secondo il modello della procedura giudiziaria (*Logic*, 1939, cap. VII).

2° Cicerone chiamò «G.» la *dialettica* (v.) degli Stoici che «fu inventata quasi come arbitra e giudice del vero e del falso» (*Acad.*, II, 28, 91). Egli dice: «Ogni trattazione completa dell'argomentazione ha due parti, una che si occupa dell'invenzione, l'altra del G.». Aristotele fu il fondatore di entrambe, gli Stoici seguirono diligentemente solo le vie del G. (*judicandi vias*) nella scienza che chiamarono dialettica ma trascurarono l'arte dell'invenzione che è la *topica* (v.) (*Top.*, 2, 6). Boezio accettò la partizione di Cicerone (*P. L.*, 64°, col. 73 e 1046). Questa dottrina passò in alcuni filoni della logica del 500. Pierre de la Ramée considerava la partizione della logica nelle due parti dell'invenzione e del G. come fondata sulla distinzione naturale dei poteri della ragione per la quale prima si pensa qualcosa, poi la si giudica. Egli riteneva perciò questa partizione presente nell'opera stessa di Aristotele e identificava il G. con il metodo (*Scholae dialecticae*, I, cap. 8; ed. 1594, p. 54-55, *Dialectique*, 1555, p. 4). Jungius faceva riferimento a questa distinzione (*Logica Hamburgensis*, 1638, Prol. 24).

3° Nella logica terministica medievale per «G.» o «atto giudicativo» fu inteso talvolta ciò che gli Stoici chiamavano *assenso* (v.). Ockham ad es. distingueva due atti dell'intelletto, quello apprensivo (*apprehensivus*) e quello giudicativo (*judicativus*). Per questo ultimo «l'intelletto non soltanto apprende l'oggetto ma anche assente ad esso o dissente da esso ed è un atto che c'è solo rispetto a nozioni complesse giacché non assentiamo con l'intelletto se non a ciò che crediamo vero né dissentiamo se non da ciò che crediamo falso» (*In Sent.*, Prol., q. I o, *Quodl.*, III, q. 8). In tal senso l'atto giudicativo è l'accettazione o il rifiuto di una proposizione (o di una dimostrazione) o in altri termini è la *credenza* (v.). Tracce o ripetizioni di questa dottrina si possono trovare in autori più recenti. Nella *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) Franz Brentano divideva le attività psichiche in due classi: quella della rappresentazione che è la manifestazione di un oggetto e quella del G. che è l'accettazione di ciò che è vero e il rifiuto di ciò che è falso. Frege credeva opportuno introdurre l'uso del segno ⊢ per distinguere il G. come riconoscimento o non riconoscimento di una verità da un mero complesso di idee (*Begriffsschrift*, 1879, § 2, trad. ingl. Geach, p. 1-2). Meinong riteneva che un G. si distingue da una pura rappresentazione perché contiene il momento della convinzione e perché questa convinzione consiste nell'adottare o l'atteggiamento dell'accettazione o quello del rifiuto (*Ueber Annahmen*, 1902, p. 2). E su questa via si può intendere la dottrina di Russell che considera la proposizione come un atteggiamento psicologico (v. PROPOSIZIONE).

4° A partire dall'età cartesiana, per G. s'intese di preferenza un atto o un'operazione mentale di sintesi che trova espressione nella proposizione. Cartesio aveva affermato che, oltre i pensieri che sono quasi «immagini delle cose», ci sono nell'anima altri pensieri che hanno forma diversa. «Quando voglio, temo, affermo o nego, egli diceva, concepisco bensì qualcosa come il soggetto dell'azione del mio spirito ma aggiungo anche qualche altra cosa, con questa azione, all'idea che ho di quella cosa; di questo genere di pensieri, gli uni sono chiamati volontà o affezioni, gli altri *giudizi*» (*Méd.*, III). La logica di Portoreale definiva il G. come l'operazione che consiste «nell'unire e disunire le idee a seconda che convengono o meno tra loro» (ARNAULD, *Logique*, Discours, I): definizione che Locke assunse come definizione della conoscenza in generale (*Saggio*, IV, I, 2). Per Kant il G. è «la rappresentazione dell'unità della coscienza di rappresentazioni distinte; o la rappresentazione delle relazioni tra queste rappresentazioni in quanto costituiscono un unico concetto» (*Logik*, § 17). Kant ritiene tuttavia che l'unità tra le rappresentazioni, stabilita dal G., è un'unità *oggettiva*, cioè fondata non sulla associazione psicologica delle rappresentazioni, ma sulla *appercezione* che è la funzione logica unificatrice della coscienza in generale cioè della coscienza comune a tutti gli esseri pensanti. Questo è il senso della definizione che si trova variamente espressa nella *Critica della Ragion Pura*; per es. quando si dice: «Il G. non è altro che il modo di ricondurre conoscenze date all'unità oggettiva dell'appercezione» (*Crit. R. Pura*, § 19). In tal modo un'operazione soggettiva (in quanto appartenente al soggetto) ma oggettiva in quanto universale o comune è posta da Kant a fondamento del G. e della sua validità.

La dottrina di Kant ha determinato la prevalenza della concezione del G. come atto intellettuale di sintesi in tutta la logica filosofica dell'800. Questa dottrina viene ripetuta in quasi tutti i trattati di logica, e la monumentale *Geschichte der Logik im Abendlande* (4 volumi, 1855-70) di K. Prantl adopera costantemente in questo senso la parola G., talora

con strani effetti anacronistici. Le speculazioni logiche dell'idealismo di Hegel e degli hegeliani prendono lo spunto dal concetto kantiano e vedono nel G. l'attività che media il soggetto (particolare) con il predicato (universale), cioè che distingue e insieme unifica l'universale e il particolare (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, III, i, 2; *Enc.*, § 166; GENTILE, *Sistema di logica*, I, 1922², p. 192 sg.). Bradley e Bosanquet hanno considerato come soggetto autentico del G., al quale sono riferite le qualificazioni o le idee che costituiscono il G. stesso, la realtà totale cioè l'Assoluto o Coscienza (BRADLEY, *Appearance and Reality*, 1902², p. 370; BOSANQUET, *Logic*, I, 1888, p. 294). D'altra parte, gli stessi logici matematici hanno spesso usato la parola « G. » ma in un senso diverso, per il quale ha finito per prevalere quella di *proposizione* (v.).

Tuttavia nello stesso ambito della logica filosofica si determinò la reazione contro la nozione di G. come operazione mentale. Husserl cominciò con lo stabilire la distinzione tra l'atto del G. e l'essenza « intenzionale » o « conoscitiva » di esso, che sarebbe il suo contenuto oggettivo (*Logische Untersuchungen*, 1900, II, V, § 21), e più tardi dal G. come *noesis* (v.) che è il « giudicare », distingueva il G. come *noema* (v.) che è il « giudicato » cioè il « giudizio formulato » che rende possibile la considerazione logico-formale del G. stesso. Entrambi questi aspetti sono dati tuttavia nell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) del giudicare (*Ideen*, I, § 94).

**GIUSNATURALISMO.** La teoria del diritto naturale quale si è configurata nei sec. XVII e XVIII a partire da Ugo Grozio (1583-1645) e della quale sono con lui rappresentanti principali Tommaso Hobbes (1588-1679) e Samuele Pufendorf (1632-94). Tale dottrina, che trova i suoi difensori in una numerosa schiera di scrittori politici, è servita di fondamento per rivendicare le due conquiste fondamentali del mondo moderno nel campo politico: il principio della tolleranza religiosa e quello della limitazione dei poteri dello Stato. Da questi princìpi è nato infatti lo Stato liberale moderno (v. LIBERALISMO). Dalla teoria tradizionale del diritto naturale, il G. si distingue perchè non considera tale diritto come la partecipazione umana a un ordine universale perfetto che o è Dio stesso (come gli antichi, sull'esempio degli Stoici, ritenevano) o è da Dio (come avevano ritenuto gli scrittori medievali); ma come la regolamentazione necessaria nei rapporti umani, che l'uomo scopre affidandosi alla ragione e che è pertanto indipendente dallo stesso volere di Dio. Il G. rappresenta così la rivendicazione, nel campo morale e politico, di quella autonomia della ragione che il cartesianesimo affermava nel campo filosofico e scientifico (v. DIRITTO).

**GIUSTIFICAZIONE** (ingl. *Justification*; francese *Justification*; ted. *Rechtfertigung*). Questo termine, di origine teologica, è stato introdotto nella filosofia come sinonimo della deduzione kantiana (v. DEDUZIONE TRASCENDENTALE). La G. concerne la questione del *diritto* di usare certi concetti. Tale questione è a fondamento della stessa impostazione critica della filosofia kantiana. « Tutti i metafisici, diceva Kant, sono solennemente e legittimamente sospesi dalle loro funzioni fino a tanto che abbiano sufficientemente risposto alla domanda: come sono possibili le conoscenze sintetiche *a priori*; giacchè solo questa risposta può dare ad essi l'*autorizzazione* di parlare in nome della ragion pura » (*Prol.*, § 5). Autorizzazione, legittimazione, sono i termini che Kant adopera per esprimere l'esigenza della giustificazione. Che un concetto sia adoperato, non è, secondo Kant, una G. del diritto di adoperarlo. Rispetto ai concetti bisogna distinguere, come fanno i giuristi, una questione di fatto e una questione di diritto (*quid iuris*). Quest'ultima è per l'appunto l'oggetto della G. o deduzione. Kant distingue a questo proposito una G. empirica, una G. trascendentale e una G. metafisica. La deduzione empirica consiste nel mostrare in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa. La deduzione trascendentale consiste nel mostrare in che modo i concetti *a priori* si possano riferire ad oggetti. La deduzione metafisica consiste infine nel mostrare « l'origine *a priori* delle categorie in generale mediante il loro perfetto accordo con le funzioni logiche del pensiero » (*Crit. R. Pura*, § 13, 26). Per Kant la vera G. di un concetto è la deduzione trascendentale, in quanto consiste nel mostrare la *possibilità* del riferimento del concetto ad un oggetto empirico. Hegel pertanto mutò il concetto della G. quando la identificò con l'esigenza di mostrare la *necessità* del concetto. « La ragione soggettiva, egli disse, esige la sua ulteriore soddisfazione rispetto alla forma: e questa forma è in generale la *necessità* » (*Enc.*, § 9). Ed aggiunge: « Questo pensiero del modo di conoscenza che è conoscenza filosofica, ha bisogno esso stesso, considerato così sotto l'aspetto della sua necessità come della sua capacità di conoscere gli oggetti assoluti, di essere giustificato. Ma la G. è essa stessa un conoscere filosofico che perciò ha luogo solo dentro la filosofia » (*Ibid.*, § 10). Pertanto, il concetto di G. dà luogo a due alternative a seconda della modalità che si esige dalla G. stessa: 1° la dimostrazione della *necessità* di un concetto cioè la dimostrazione che esso non può non essere e non può essere che nel modo che è; 2° il chiarimento della *possibilità* di un concetto rispetto ad un campo determinato cioè la determinazione della possibilità di uso del

concetto stesso. La filosofia contemporanea inclina ad ammettere e ad usare questo secondo significato del termine, il quale è l'unico che regga da un punto di vista non idealistico; e ritiene che un concetto sia giustificato nei due casi seguenti: *a*) quando il suo uso in un contesto formale (matematico o logico) non porti contraddizione; *b*) quando il concetto possa essere riferito ad un oggetto controllabile (come accade nei contesti reali, cioè nei campi delle conoscenze empiriche).

**GIUSTIZIA** (gr. δικαιοσύνη; lat. *Justitia*; inglese *Justice*; franc. *Justice*; ted. *Gerechtigkeit*). In generale, l'ordine dei rapporti umani o la condotta di chi si adegua a quest'ordine. Si possono distinguere due principali significati: 1° quello per cui la G. è la conformità della condotta a una norma; 2° quello per cui la G. costituisce l'*efficienza* di una norma (o di un sistema di norme) intendendosi per efficienza di una norma una certa misura della sua capacità di rendere possibili i rapporti fra gli uomini. Nel primo significato il concetto viene adoperato per giudicare il comportamento umano o la persona umana (e quest'ultima in base al suo comportamento). Nel secondo significato viene adoperato per giudicare le norme che regolano il comportamento stesso. La problematica storica dei due concetti, anche se spesso connessa insieme e confusa, è completamente diversa.

1° Nel primo significato la G. è la conformità di un comportamento (o di una persona nel suo comportamento) ad una norma; e nell'ambito di questo significato la polemica filosofica, giuridica e politica verte soltanto sulla natura della norma che si prende in esame. Questa può essere infatti la norma di natura o la norma divina o la norma positiva. Dice Aristotele: « Poichè il trasgressore della legge è ingiusto mentre chi si conforma alla legge è giusto, è evidente che tutto ciò che è conforme alla legge è in qualche modo giusto: infatti le cose stabilite dal potere legislativo sono conformi alla legge e diciamo che ciascuna di esse è giusta » (*Et. Nic.*, V, 1, 1129 b 11). In questo senso la G. è, secondo Aristotele, la virtù intera e perfetta: intera perchè comprende tutte le altre, perfetta perchè chi la possiede può servirsi di essa non solo nei confronti di se stesso ma anche nei confronti degli altri (*Ibid.*, 1129 b 30). Ma anche le due forme della G. particolare che Aristotele enumera cioè la G. distributiva (v. DISTRIBUTIVO) e la G. correttiva o commutativa (v. COMMUTATIVO) consistono nel conformarsi a norme e precisamente a quelle che prescrivono l'eguaglianza tra i meriti e i vantaggi o i vantaggi e gli svantaggi di ciascuno. La definizione della G. data da Ulpiano e adottata dai giureconsulti romani (*Dig.*, I, 1, 10) come « volontà costante e perpetua di dare a ciascuno il suo » è un altro modo di esprimere la nozione di G. come conformità alla legge giacchè presuppone che il *suo* di ciascuno sia già determinato da una legge. Kelsen ha accusato di tautologia questa definizione appunto perchè essa non contiene alcuna indicazione su ciò che sia il suo di ciascuno (*General Theory of Law and State*, 1945, I, I, A, c, 2; trad. ital., pag. 10); ed essa in realtà prescrive solo il conformarsi a una legge o regola che stabilisca per l'appunto ciò che a ciascuno spetta. La nozione di conformità alla legge come definizione della G. rimane costante anche in coloro che polemizzano contro il concetto tradizionale di giustizia. Così Hobbes afferma che la G. consiste semplicemente nel mantenimento dei patti e che pertanto dove non c'è lo Stato cioè un potere coercitivo che assicuri il mantenimento dei patti, non c'è nè G. nè ingiustizia (*Leviath.*, I, 15). Ma anche in questo caso la G. non è altro che la conformità a una regola, pur trattandosi di una regola semplicemente pattuita. La stessa interpretazione che Kant dà della definizione romana riduce la G. al rispetto di una norma già stabilita. « Se quella formula si traducesse, dice Kant, con ' dare a ciascuno il suo ' direbbe un'assurdità giacchè non si può dare a qualcuno ciò che ha già. Per avere un senso deve essere espressa così: entra in una società tale che a ognuno possa essere assicurato il suo contro ogni altro » (*Lex Justitiae*) (*Met. der Sitten*, I, Divisione della Dottr. del Dir., A). D'altra parte anche coloro che vedono nel concetto di G. nient'altro che un tentativo di giustificazione di un determinato sistema di valori e pertanto intendono espungerlo dalla teoria scientifica del diritto, utilizzano o adattano la stessa nozione di giustizia. Dice Kelsen: « G. significa il mantenimento di un ordinamento positivo mediante la sua coscienziosa applicazione. Essa è G. *secondo il diritto*. La proposizione che il comportamento di un individuo è giusto o ingiusto nel senso di essere giuridico o antigiuridico significa che il suo comportamento corrisponde o meno alla norma giuridica che è presupposta valida dal soggetto giudicante, perchè tale norma appartiene ad un ordinamento giuridico positivo » (*General Theory*, cit., I, I, A, c, 5; trad. ital., pag. 14). Su questo concetto di G. le differenze, anche più sostanziali, tra le dottrine del diritto non hanno nessuna conseguenza. Sia che la norma si intenda come norma di diritto naturale sia che si intenda come norma morale o come norma di diritto positivo, la G. viene in ogni caso considerata come conformità di un comportamento alla norma.

2° Il secondo concetto di G. è quello per cui la G. viene riferita non al comportamento o alla persona, ma alla norma; ed esprime l'efficienza della norma cioè la sua capacità di rendere, in generale, possibili i rapporti umani. In questo caso,

ovviamente, l'oggetto del giudizio è la norma stessa: e le differenti teorie della G. sono, da questo punto di vista, i differenti concetti del *fine* rispetto al quale si intende misurare l'efficienza della norma come regola per il comportamento intersoggettivo. Platone per primo insistette sulla G. come strumento. « Credi tu, Socrate domanda a Trasimaco, che una città, un esercito, una banda di briganti o di ladri o un'altra qualsiasi accozzaglia di gente che si metta in comune a fare qualcosa di ingiusto, potrebbe venire a capo di nulla se i suoi componenti commettessero ingiustizia gli uni a danno degli altri? — No, certo, rispose Trasimaco. — E se non commettessero ingiustizia, non sarebbe meglio? — Sicuramente. — La ragione di ciò, o Trasimaco, è che l'ingiustizia fa nascere fra gli uomini odi e lotte mentre la G. produce accordo e amicizia » (*Rep.*, 351 c-d). In questo passo la G. è svincolata da ogni fine che abbia valore privilegiato: essa non è che la condizione per rendere in generale possibile il vivere e l'operare insieme degli uomini: condizione che vale per qualsiasi comunità umana, anche per una banda di briganti. Allo stesso modo nel mito che Platone fa esporre a Protagora nel dialogo omonimo, si dice che, finchè gli uomini non ebbero l'arte politica, che consiste nel *rispetto* reciproco e nella *G.*, non potettero riunirsi in città ed erano distrutti dalle fiere. « L'arte meccanica, se li aiutava a procacciarsi il nutrimento, non bastava loro a combattere le fiere perchè essi non avevano l'arte politica di cui è parte l'arte della guerra » (*Prot.*, 322 b-c). Più spesso, tuttavia, filosofi e giuristi hanno misurato la G. delle leggi, non rispetto alla loro generale efficienza nei confronti della possibilità dei rapporti umani, ma rispetto alla loro efficienza a garantire questo o quel fine riconosciuto come ultimo, cioè come valore assoluto. Non è mancato pertanto chi ha ritenuto impossibile definire in questo senso la G. e si è limitato a prospettare l'esigenza generica che una norma per essere giusta si adegui a un qualsiasi sistema di valori (Ch. Perelman, *De la justice*, 1945; trad. ital., 1959). Tuttavia i fini cui è stato fatto più frequentemente ricorso sono: *a*) la felicità; *b*) l'utilità; *c*) la libertà; *d*) la pace.

*a*) Alla felicità hanno più frequentemente fatto ricorso i filosofi. Dice Aristotele: « Le leggi si pronunciano su ogni cosa mirando o all'utilità comune a tutti o a quella di chi primeggia per virtù o in altro modo: sicchè con una sola espressione definiamo giuste le cose che procurano o mantengono la felicità o parte di essa alla comunità politica » (*Et. Nic.*, V, 1, 1129 b 4). L'identificazione del bene comune con la beatitudine eterna è un caso particolare di questa dottrina (S. Tommaso, *De Regimine Principum*, III, 3).

*b*) Già nell'antichità (per es., dai Sofisti e da Carneade) la G. è stata identificata con l'utilità. Nel mondo moderno, Hume ha fatto valere efficacemente questo punto di vista. « L'utilità ed il fine della G., egli ha detto, è di procurare la felicità e la sicurezza conservando l'ordine nella società » (*Inq. Conc. Morals*, III, 1). La riduzione, della G. all'utilità, piuttosto che alla felicità, ha questo di proprio: che toglie alla G. il suo carattere di fine ultimo o valore assoluto e conduce a considerarla come la soluzione (e a volte la soluzione meno peggiore) di certe situazioni umane. Così infatti pensa Hume correggendo su questo punto il giusnaturalismo razionalistico di Grozio, che conservava alla G. il suo valore assoluto e alle norme che la garantiscono l'assoluta razionalità giacchè riteneva che « i mutui rapporti di società », che tali norme rendono possibili fossero fini a se stessi in quanto oggetto ultimo di desiderio (*De Jure Belli ac Pacis*, Intr., § 16).

*c*) L'identificazione della G. con la *libertà* è stata fatta da Kant. « Una società in cui la libertà sotto leggi esterne vada congiunta nel più alto grado possibile con un potere irresistibile, cioè una costituzione civile perfettamente *giusta* è il còmpito supremo della natura nei riguardi della specie umana » (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, Tesi V). Da questo punto di vista l'*illuminismo* è la condizione che deriverà, per la specie umana, dalla progressiva eliminazione degli ostacoli opposti alla libertà (*Ibid.*, Tesi VIII).

*d*) Infine, oltre che la felicità, l'utilità e la libertà, i filosofi hanno spesso adoperato come misura o criterio della G. di un ordinamento normativo la *pace*. Questa misura è stata introdotta da Hobbes: per lui un ordinamento giusto è un ordinamento che garantisce la pace, sottraendo gli uomini allo stato di guerra di tutti contro tutti, in cui vivono nello « stato di natura ». E difatti per Hobbes la prima legge di natura cioè la prima delle norme che consentono all'uomo di uscire dallo stato di guerra è la norma che prescrive di ricercare la pace. « Per l'eguaglianza delle forze e di tutte le altre facoltà umane, gli uomini viventi nello stato naturale, cioè nello stato di guerra, non possono attendersi il perdurare della propria conservazione. Perciò, che si debba tendere alla pace sinchè brilla qualche speranza di poterla ottenere; e che, quando non la si possa ottenere si debba cercare soccorsi per la guerra, è il primo dettame della retta ragione, cioè la prima legge di natura » (*De Cive*, I, § 15). Ai nostri giorni Kelsen ha contrapposto alla G. come « ideale irrazionale » la pace come misura empirica dell'efficienza delle leggi. « Una teoria, egli ha scritto, può fare una affermazione sulla base dell'esperienza: solo un

ordinamento giuridico che non soddisfi agli interessi di uno a spese di un altro, ma che raggiunga un compromesso fra gli interessi opposti, che ne riduca al minimo le possibili frizioni, può contare su un'esistenza relativamente duratura. Solo un ordinamento del genere sarà in grado di assicurare una pace sociale a coloro che vi sono soggetti, su una base relativamente permanente. E sebbene l'ideale di G. nel suo significato originario sia una cosa del tutto diversa dall'ideale di pace, esiste una netta tendenza a identificare i due ideali o almeno a sostituire l'ideale di pace a quello di G. » (*General Theory*, cit., I, I, A, c, 4; trad. ital., pag. 14).

Questa tendenza partecipata da molti che ritengono irrealizzabile l'ideale di G. inteso come felicità o libertà, tende a giudicare l'efficienza delle norme sulla base di una loro funzionalità negativa, cioè sulla loro capacità di evitare i conflitti. Senza dubbio essa è più conforme allo spirito positivo di una teoria del diritto che voglia assumere per proprio oggetto nient'altro che la tecnica della coesistenza umana. Ma in realtà già il giusnaturalismo moderno aveva, da Grozio in poi, raggiunto almeno su questo punto una generalizzazione maggiore, esigendo dalle norme del diritto naturale che esse servissero sia per la pace che per la guerra e potessero, almeno in parte, valere per qualsiasi condizione o situazione umana. Anche la pace pertanto può apparire, dal punto di vista di una teoria generale del diritto, un fine troppo ristretto per giudicare dell'efficienza (cioè della G.) delle norme di diritto. La guerra, come i conflitti individuali e sociali, le competizioni, ecc., costituiscono situazioni umane ricorrenti, anche se non desiderabili: pertanto un giudizio obiettivo e spregiudicato sulle norme di diritto deve misurare la loro efficienza anche rispetto a tali situazioni e alle possibilità di superarle. In realtà si possono addurre solamente due criteri come fondamenti di un giudizio oggettivo su un ordinamento normativo: giacchè solo tali criteri valgono non già come fini, assoluti o relativi, ma come *condizioni di validità* di un ordinamento *qualsiasi*. Il primo, già ben noto nella tradizione filosofica, è quello dell'eguaglianza come *reciprocità*; per la quale ognuno deve poter attendersi dagli altri quanto gli altri si attendono da lui. Quando la tradizione filosofica ha definito (come ha fatto spesso a cominciare dai Pitagorici) la G. come *eguaglianza*, ha inteso, il più delle volte, insistere per l'appunto sul carattere per cui la G. è reciprocità nel senso chiarito (cfr., per es., HOBBES, *Leviath.*, I, 14; *De Cive*, III, § 6). Il secondo criterio si può ricavare dal carattere fondamentale che assicura la validità del sapere scientifico nel mondo moderno: l'autocorreggibilità. Come la conoscenza scientifica è tale unicamente perchè è organizzata in vista del suo proprio controllo e perciò stesso della propria correggibilità, così un ordinamento normativo è tale (cioè riesce efficiente come ordinamento) soltanto se è organizzato in vista della propria eventuale correzione. I due criteri accennati possono anche, con opportune varianti, essere ridotti l'uno all'altro. Essi possono dare alla parola G. un significato egualmente lontano dall'ideale trascendente e dall'aspirazione sentimentale come dalla giustificazione interessata degli ordinamenti in vigore. Non bisogna dimenticare neppure che la più efficace e radicale difesa di un certo ordinamento *ne varietur* è stata fatta non già dimostrando, o tentando di dimostrare la G. di tale ordinamento, ma semplicemente ignorando ed eliminando la nozione stessa di giustizia. Tale nozione difatti è completamente ignorata nella filosofia del diritto di Hegel: la quale considera lo Stato come Dio che si è realizzato nel mondo e nega fin la possibilità di discutere sotto qualsiasi aspetto l'ordinamento giuridico. « Il diritto, diceva Hegel, è qualcosa di *sacro* in genere perchè è la esistenza del Concetto assoluto » (*Fil. del dir.*, § 30). L'uso del concetto di G. nel significato 2° è l'esercizio del giudizio, che dev'essere nelle possibilità di tutti gli uomini liberi, sugli ordinamenti normativi che li reggono. Che tale giudizio non possa oggi esercitarsi sulla base di nozioni tautologiche o di ideali chimerici è un fatto riconoscibile. Ma è pure un fatto che esso possa e debba essere reso oggetto di una disciplina specifica che lo renda positivo e per quanto è possibile, rigoroso, senza sottrarlo alle sue condizioni empiriche. E in questa forma il concetto di G. può ancora riprendere la funzione che ha sempre avuto: quella di uno strumento di rivendicazione e di liberazione.

Per la distinzione delle varie specie di G., v. le voci: ATTRIBUTIVA, GIUSTIZIA; COMMUTATIVO; DISTRIBUTIVO.

**GLORIA** (lat. *Gloria*; ingl. *Glory*; franc. *Gloire*; ted. *Glorie*). Nella terminologia biblica e in quella della Scolastica medievale, la G. è da un lato l'onore che l'uomo rende a Dio, dall'altro la ricompensa che Dio dà all'uomo ammettendolo al godimento di sè. In quest'ultimo significato, S. Tommaso dice che la G. è « la perfetta fruizione di Dio » (*S. Th.*, III, q. 53, a. 3). E proprio in questo senso Spinoza identificò con la G. di cui parla la Bibbia l'*amore* intellettuale di Dio: « Questo amore o beatitudine nei libri sacri è detto *G.* e non senza ragione. Poichè tale amore, sia che si riferisca a Dio o alla mente, si può giustamente chiamare appagamento dell'animo, che non si distingue in realtà dalla G. » (*Et.*, V, 36, Schol.). Cartesio aveva dato al termine un significato puramente mondano, considerando la G. come « una specie di G. fon-

data sull'amore che si ha per se stesso, che deriva dall'opinione o dalla speranza di essere lodato dagli altri » (*Passions de l'âme*, art. 204).

**GNOMICO** (ingl. *Gnomical*; franc. *Gnomique*; ted. *Gnomisch*). Chi si esprime mediante brevi sentenze morali come fecero i Sette Savi (v. SAVI) che per l'appunto furono chiamati Gnomici.

**GNOSEOLOGIA.** V. CONOSCENZA, TEORIA DELLA.

**GNOSTICISMO** (gr. γνῶσις; ingl. *Gnosticism*; franc. *Gnosticisme*; ted. *Gnosticismus*). Si chiama con questo nome l'indirizzo di alcuni gruppi filosofico-religiosi che si diffusero nei primi secoli dopo Cristo in Oriente e Occidente e produssero una ricca e varia letteratura. Questa letteratura, ad eccezione di pochi scritti conservati in traduzioni copte, è andata perduta e ci è nota solo attraverso i passi che ne hanno riportati i Padri Apologisti che se ne assunsero la confutazione. Lo G. è il primo tentativo di una filosofia cristiana: tentativo condotto senza rigore sistematico, con la mescolanza di elementi cristiani, mitici, neoplatonici ed orientali. In generale gli Gnostici fecero della conoscenza la condizione della salvezza: donde il nome che fu per la prima volta assunto dagli Ofiti o Soci Serpentini, che poi si divisero in numerose sètte. Queste utilizzavano testi religiosi attribuiti a personalità bibliche: tale era l'*Evangelo di Giuda*, di cui fa cenno Ireneo (*Adv. haer.*, I, 31, 1). Altri scritti del genere sono stati ritrovati in traduzioni copte e di essi il più importante è la *Pistis Sophia* (edita nel 1851) che espone in forma di dialogo tra il Salvatore risorto e i suoi discepoli, specialmente Maria Maddalena, la caduta e la redenzione di Pistis Sophia, un essere appartenente al mondo degli *Eoni* (v.), nonchè la via per la purificazione dell'uomo mediante la penitenza. I principali Gnostici di cui abbiamo notizia sono Basilide, Carpocrate, Valentino e Bardesane, le cui dottrine ci sono note attraverso le confutazioni che di esse fecero Clemente Alessandrino, Ireneo e Ippolito. Una delle teorie più tipiche dello G. è il *dualismo* dei princìpi supremi (ammesso, per es., da Basilide) attinto a concezioni orientali. Il tentativo di unione tra i due princìpi del bene e del male dà come risultato il *mondo*, in cui le tenebre e la luce si uniscono ma con prevalenza delle tenebre.

**GNOSTOLOGIA** (lat. *Gnostologia*). Termine coniato da Calov nei suoi *Scripta Philosophica* (1650) per indicare una delle due discipline ausiliarie della metafisica (l'altra è la *Noologia* [v.]) e precisamente quella che ha per oggetto « il conoscibile in quanto tale ». Si chiamarono Gnostologi alcuni aristotelici protestanti che insegnarono nelle università tedesche nella prima metà del sec. XVII. Su di essi cfr. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Lipsia, 1921; CAMPO, *Cristiano Wolff*, Milano, 1939, I, pag. 144 seguenti.

**GODIMENTO.** V. FRUIZIONE.

**GOVERNO, FORME DI** (gr. σχήματα πολιτείας; lat. *Reipublicae formae*; ingl. *Forms of Government*; franc. *Formes de gouvernement*; tedesco *Staatsverfassung*). Una delle più antiche dottrine politiche, e forse la più antica, è la distinzione delle tre forme di G. (di uno solo, di pochi, di tutti) che già Erodoto enunciava, facendo discutere intorno ad esse sette personaggi persiani ma in realtà esponendo nozioni popolari di saggezza politica greca. Come potrebbe, si domanda Erodoto, essere un G. bene ordinato il dominio d'uno solo, se egli può fare quello che vuole, senza rendere conto ad alcuno? Il monarca tende a diventare tiranno. Dall'altro lato, il G. del popolo è certamente il migliore, come quello in cui tutti sono uguali ma anche esso tende a degenerare e a diventare sfrenata demagogia. Sicchè la forma migliore di G. è una buona monarchia (III, 80-82). Nella *Repubblica* Platone poneva al di sopra di questa classificazione lo Stato idealmente perfetto, l'*aristocrazia* o G. dei filosofi. La prima degenerazione dell'aristocrazia è la *timocrazia* cioè il G. fondato sull'onore che nasce quando i governanti si appropriano di terre e di case. La seconda è l'*oligarchia*, governo fondato sul censo in cui comandano i ricchi. La terza forma è la *democrazia*, nella quale ad ogni cittadino è lecito di fare tutto ciò che vuole. Infine l'estrema forma della degenerazione politica è la *tirannide* che spesso nasce dall'eccessiva libertà della democrazia (*Rep.*, VIII-IX). Più sistematicamente, nel *Politico*, Platone distinse tre forme di reggimento politico: G. di uno solo, G. di pochi e G. di molti: le quali a seconda che siano rette da leggi o prive di leggi danno luogo rispettivamente al G. regio o alla tirannide, all'aristocrazia o all'oligarchia e alle due forme della democrazia, quella retta da leggi e quella demagogica (*Pol.*, 291 d-e). Questa classificazione fu ripetuta da Aristotele (*Pol.*, III, 7, 1279 a 27). Lo stesso Aristotele accenna tuttavia a un'altra ripartizione per la quale le forme fondamentali sarebbero due, cioè « la democrazia quando i liberi governano e l'oligarchia quando governano i ricchi e in genere quando i liberi sono molti e i ricchi pochi » (*Ibid.*, IV, 4, 1290 b, 1): classificazione che sarebbe simmetrica ad altre classificazioni diadiche di cui Aristotele non ci dice la paternità. Tuttavia, la classificazione triadica divenne tradizionale ed è quella cui gli scrittori politici del Medioevo, del Rinascimento e dell'Età moderna fanno costantemente riferimento. A Bodin si deve l'osservazione che le diverse forme di ordinamento statale sono diverse

forme di *G.*, non diverse forme di *Stato* (donde l'espressione « forme di G. » è rimasta in francese, come in italiano e in inglese). La sovranità, che è il carattere fondamentale dello Stato, è una e indivisibile: lo Stato consiste nel possesso della sovranità. Il G. consiste invece nell'apparato attraverso il quale tale potere è esercitato. In una monarchia, la sovranità risiede nel re ma egli può delegare largamente il suo potere e governare perciò democraticamente, mentre una democrazia può governare dispoticamente (*Six livres de la République*, 1576). Hobbes parte dallo stesso principio: la differenza delle forme di G. dipende dalla diversità delle persone a cui viene affidato il potere sovrano. Si ha democrazia, aristocrazia o monarchia a seconda che il potere sovrano venga affidato al popolo, ai nobili o al re. Quanto alle cosiddette degenerazioni delle forme di G. esse sono soltanto « tre denominazioni diverse date alle prime da chi aveva in odio o il governo o i governanti » (*De Cive*, 7, § 1-2). Montesquieu modificava la partizione tradizionale affermando che il G. può essere repubblicano (un insieme di democrazia e aristocrazia) monarchico e dispotico. Ognuna di queste tre forme ha un suo « principio » che la sorregge e che pertanto condiziona la sua conservazione e il suo funzionamento. Il G. popolare si fonda sulla virtù civica e sullo spirito pubblico del popolo, la monarchia sul senso d'onore della classe militare e il dispotismo sul timore (*Esprit des lois*, 1748, III). In base alla stessa dottrina di Montesquieu l'antica tripartizione delle forme di G. comincia a perdere la sua importanza. Montesquieu infatti vide chiaramente che la libertà di cui i cittadini godono in uno Stato non dipende dalla forma di G. dello Stato stesso, ma dalla limitazione dei poteri che l'ordinamento dello Stato garantisce. « La democrazia e l'aristocrazia, egli scrisse, non sono Stati liberi per loro natura. La libertà politica si trova nei G. moderati. Ma essa non è sempre negli Stati moderati: non vi rimane che quando non vi è abuso di potere... Perchè non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere. Una costituzione può essere tale che nessuno sia costretto a compiere le azioni alle quali la legge non lo costringe e a non compiere quelle che la legge gli permette » (*Ibid.*, XI, 6). Queste parole rimangono vere oggi, come lo erano al tempo di Montesquieu. L'esperienza storica del mondo moderno e contemporaneo ha mostrato come la libertà e il benessere dei cittadini non dipenda dalla forma di G. ma dalla parte che i G. fanno ai cittadini nella formazione della volontà statale e dalla prontezza con cui sono in grado di modificare e rettificare i loro indirizzi politici e le loro tecniche amministrative. Per questi motivi, nella moderna teoria politica generale, la distinzione o classificazione delle forme di G. non ha rilievo sostanziale; questa distinzione, si può dire, è rimasta quella di Erodoto, ma ha cessato di esprimere un problema effettivo della teoria e della pratica della politica.

**GRADO** (lat. *Gradus*; ingl. *Degree*, *Grade*; francese *Degré*, *Grade*; ted. *Grad*). L'importanza di questa nozione è dovuta al suo rapporto con quella di infinitesimo e perciò comincia soltanto con Leibniz che fa un uso metafisico, oltre che matematico e fisico, di essa. Gli Scolastici tuttavia si avvalevano di essa, parlando dei « G. di perfezione » dell'universo e pertanto della « prova dei G. » dell'esistenza di Dio (v. DIO, PROVE DI). Bacone a sua volta parlava di una « tavola dei G. » (v. TAVOLA); Locke accennava ai G. delle idee semplici (*Saggio*, IV, 2, 11); e in senso più preciso e moderno Galilei osservava: « Ne seguita che diminuendosi sempre con tal ragione l'antecedente velocità, *G.* alcuno non sia di velocità così piccolo, o vogliamo dir di tardità così grande, nel quale non si sia trovato costituito l'istesso mobile dopo la partita dall'infinita tardità, cioè dalla quiete, ecc. » (*Disc. delle nuove scienze*, III; *Op.*, VIII, pag. 199). Ma soltanto la *lex continui* stabilita da Leibniz fa della nozione di G. un concetto fondamentale della matematica, della fisica e della metafisica. Per la legge della continuità si passa, infatti, *per G.* dal grande al piccolo, dalla quiete al movimento o viceversa; come si passa per G. dalle percezioni evidenti a quelle che sono troppo piccole per essere osservate (*Nouv. Ess.*, 1703, pref.). Da Leibniz in poi il G. diventa una nozione fondamentale della metafisica. Definito da Wolff come « quantità delle qualità » (*Ont.*, § 747) e negli stessi termini da Baumgarten (*Met.*, § 246), la nozione veniva costituita da Kant a « principio della ragion pura » ed espressa nel modo seguente: « In tutti i fenomeni il reale, che è oggetto della sensazione, ha una grandezza intensiva, cioè un G. ». Su questo principio, che è alla base delle « anticipazioni » della percezione, Kant ritiene fondato il concetto di continuità sia nella matematica che nella fisica (*Crit. R. Pura*, Analit. dei princìpi, sez. 3, 2°). In realtà la nozione di continuo e quella di G. non sono due nozioni diverse. Come osservava Leibniz, la *lex continui* porta a considerare, per es., la quiete come un *G.* del movimento e in generale ogni qualità come un G. della qualità opposta. Hegel ha espresso questo teorema parlando della trasformazione della quantità in qualità o viceversa: « A prima vista, egli dice, la quantità appare come tale di contro alla qualità; ma la quantità è essa stessa una qualità, una determinazione che in generale si riferisce a sè, distinta dalla sua altra determinazione, dalla qualità

come tale. Senonchè essa non è soltanto una qualità, ma la verità della qualità stessa è la quantità; quella si è dimostrata come trapassante in questa... Affinchè la totalità sia posta si richiede il doppio passaggio, non solo il passaggio dall'una determinazione nella sua altra ma anche il passaggio di quest'altra, il suo ritorno, nella prima » (*Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. II, cap. III, C; trad. ital., I, pag. 391). Engels enumerava questa tesi hegeliana come la prima legge fondamentale della dialettica (v. DIALETTICO, MATERIALISMO) e la interpretava in senso materialistico: « Legge della conversione della quantità in qualità e viceversa. Possiamo esprimerla, per quel che concerne il nostro scopo, nel fatto che nella natura variazioni qualitative possono aver luogo solo aggiungendo o togliendo materia o movimento (la cosiddetta energia) e ciò in modo rigorosamente valido per qualsiasi caso » (*Dialektik der Natur*, *Dialettica*; trad. ital., pag. 57).

Nella filosofia contemporanea la nozione di G. è stata assorbita da quella di continuo.

**GRAMMATICA** (gr. γραμματική τέχνη; latino *Gramatica*; ingl. *Grammar*; franc. *Grammaire*; tedesco *Grammatik*). Secondo una tradizione registrata da Diogene Laerzio (III, 25) Platone è stato il primo a « teorizzare la possibilità della G. ». È difatti frequente, negli scritti di Platone, il riferimento alla G.: la cui natura viene più precisamente definita nel *Cratilo*. Il fondamento di questa definizione è l'analogia tra la G. e l'arte figurativa. Come un artista cerca col disegno e con i colori di riprodurre i tratti degli oggetti, così il grammatico cerca di fare la stessa cosa mediante le sillabe e le lettere. Il suo scopo è di « imitare la sostanza delle cose ». Se egli arriverà a rendere tutto ciò che appartiene a questa sostanza, la sua immagine sarà bella, se invece lascerà fuori qualcosa o vi aggiungerà qualcosa di non pertinente la sua immagine non sarà bella. Sotto questo aspetto, il grammatico è un « artefice di nomi, perciò un legislatore, che può essere buono o cattivo » (*Crat.*, 431 b sgg.). Questo è il primo concetto della G. che sia stato formulato; ed è un concetto *normativo* di questa scienza perchè, per esso, il grammatico non descrive ma *prescrive*: è un « legislatore ». Un concetto analogo sembra quello di Aristotele che definisce la G. come « la scienza del leggere e dello scrivere » (*Top.*, VI, 5, 142 b 31). Questo concetto è rimasto sostanzialmente immutato sino all'età moderna. Nell'ultima Scolastica cominciò a parlarsi di una « G. speculativa » (ne compose una Tommaseo di Erfurt e fu attribuita a Duns Scoto) e Campanella includeva una tale G. nella sua *Philosophia Rationalis* (1638) che comprende, con essa, la Poetica, la Retorica e la Dialettica. Nel secolo successivo Wolff includeva tra le altre scienze la G. speculativa o filosofia della G. « nella quale si danno le ragioni delle regole generali che appartengono alla G. in genere, prescindendo dai particolarismi delle lingue speciali » (*Log.*, Disc. prael., 1735, § 72).

Un nuovo concetto della G. fu introdotto soltanto da Humboldt nel suo famoso scritto *Sulla diversità della costituzione del linguaggio umano* (1836), a partire dal quale la G. cominciò ad essere concepita come una disciplina non normativa o legislativa ma *descrittiva*: il cui scopo cioè è quello di ricercare nella lingua quelle uniformità che costituiscono *regole* o *leggi*. Su questo concetto si imperniano tutti gli studi moderni di G., che utilizzano in misura sempre crescente le considerazioni statistiche (cfr., per es., G. HERDAN, *Language as Choice and Chance*, Gröningen, 1956). Nel campo filosofico, Heidegger ha affacciato l'esigenza di liberare la G. dalla logica che si modella sulle *cose*, cioè sull'« utilizzabile intramondano ». « La liberazione della G. dalla logica, egli ha detto, richiede, in via preliminare, una positiva comprensione della fondamentale struttura *a priori* del discorso in generale, in quanto esistenziale, e non può venir realizzata addizionalmente con un miglioramento e un completamento di quanto è stato tramandato. A tal fine bisogna instaurare un'indagine intorno alle forme fondamentali di una possibile articolabilità in significati del comprensibile in generale, e non solo indirizzarsi sull'ente intramondano determinato dalla considerazione teoretica ed espresso nella proposizione » (*Sein und Zeit*, § 34). Da questo punto di vista non basta realizzare una « G. generale » fondata sulla generalizzazione delle regole di tutte le lingue; giacchè anche questa G. generale può essere troppo ristretta rispetto alle forme logiche su cui si modella. « La dottrina del significato, aggiunge Heidegger, è radicata nell'ontologia dell'Esserci: la sua sorte è legata al destino di questa » (*Ibid.*, § 34). In altri termini Heidegger vorrebbe una G. che tenesse conto, non solo e non tanto della struttura delle *cose*, sulla quale si modella quella della proposizione, ma anche e soprattutto della struttura dell'esistenza umana, in quanto è specifica e diversa da quella delle cose. Questo sembra anche essere il presupposto della G. *generativa* o *formalizzata* di cui parla Chomsky: il quale infatti si rifà frequentemente a Cartesio e in generale ai filosofi del 600 che hanno sottolineato il carattere specificamente umano e creativo del linguaggio. Questa G. generativa dovrebbe rispondere al problema di « costituire una teoria dell'acquisizione linguistica, e di dar conto delle specifiche abilità innate che rendono tale acquisizione possibile » (*Aspects of the Theory of Syntax*, 1965, I, § 4). Una tale G. da un lato sarebbe « un modello esplicativo, cioè una teoria dell'intuizione linguistica

del parlante nativo »; dall'altro mostrerebbe che « le strutture profonde sono molto simili da una lingua all'altra e le regole che le manipolano e le interpretano sembrano anch'esse derivate da una classe molto ristretta di operazioni formali concepibili » (*Saggi linguistici*, trad. it., III, 1969, pag. 19 e 272). Questa G. sarebbe così la *matrice* di ogni G. possibile e darebbe anche il criterio per la scelta di una particolare G. ai fini della costituzione di un dato linguaggio.

**GRANDEZZA** (gr. μέγεθος; lat. *Magnitudo*; ingl. *Size, Magnitude*; franc. *Grandeur*; ted. *Grösse*). Secondo Aristotele, la quantità *misurabile*, come distinta dalla, e corrispondente alla, molteplicità che è la quantità *numerabile*. Aristotele aggiunge che, mentre la molteplicità è divisibile potenzialmente in parti non continue, la G. è divisibile in parti continue. G. sono pertanto la lunghezza, la larghezza, la profondità (*Met.*, V, 13, 1020 a 7). Kant fece della G. un principio della Ragion Pura e precisamente un « assioma dell'intuizione », ma ne mantenne immutato il concetto. « La percezione di un oggetto come fenomeno, dice Kant, è possibile solo mediante quella unità sintetica del molteplice dell'intuizione sensibile data, per la quale l'unità della composizione del molteplice omogeneo viene pensata nel concetto di una G.: cioè i fenomeni sono tutti G. anzi G. estensive perchè debbono essere rappresentati come intuizioni nello spazio e nel tempo ». Che siano G. estensive, significa, secondo Kant, che « la rappresentazione delle parti renda possibile la rappresentazione del tutto e perciò la preceda »; concetto il quale a sua volta rende applicabile la matematica agli oggetti di esperienza (*Crit. R. Pura*, Anal. dei princìpi, cap. II, sez. III, 1). Tutto questo vuol dire che la G. è una quantità empirica cui può essere applicata la matematica, cioè misurabile. Nel pensiero matematico moderno il rapporto tra la nozione di G. e quella di misurabilità viene mantenuto, ma talora viene invertito. Così fa Russell, secondo il quale la G. è la « proprietà che varie cose misurabili possono avere in comune ». Egli aggiunge « La credenza che vi sia una siffatta proprietà, appartenente a ciascuno dei termini di un dato gruppo, equivale logicamente alla credenza che vi sia un rapporto simmetrico transitivo tra i componenti di ogni coppia di termini di quel gruppo » (*Human Knowledge*, IV, 6; trad. ital., pag. 411) (v. QUANTITÀ).

**GRAZIA** (ingl. *Grace*; franc. *Grâce*; ted. *Anmut*). Una specie particolare di bellezza, distinta dall'estetica del '700: la bellezza in movimento. Diceva Edmondo Burke: « La G. è un'idea non molto diversa dalla bellezza ed è costituita dagli stessi elementi. La G. è un'idea relativa all'atteggiamento e al movimento: l'uno e l'altro, affinchè siano graziosi, non devono presentare apparenza di difficoltà: basta una lieve flessione del corpo e un accordo delle parti tale che esse non siano l'una all'altra di ingombro e che non appaiano divise da angoli bruschi e divisi. In questa facilità, armonia e delicatezza di atteggiamento e di movimento consiste tutta la magia della G. e ciò che si dice il suo *je ne se quoi* » (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756, II, 22). Queste idee venivano frequentemente ripetute dai trattatisti del '700. In un *Saggio sopra la bellezza* (1765) Giuseppe Spalletti aggiungeva, al carattere della G. descritto da Burke un altro carattere: quello dell'espressività. « E consister queste qualità [cioè l'agilità e la robustezza] già grandi autori osservarono nei piegamenti e nei torcimenti e nella mescolanza di questi: i quali, se saranno accompagnati da un certo *trasparente* che indica la conformità ai moti interiori cagionati dagli affetti dell'anima, aggraziati compariranno: la quale prerogativa di quanta importanza sia chi è fortunato possessore del gusto naturale tanto facilmente lo intende quanto difficilmente spiegar si potrebbe » (*Saggio* cit., 37). Ma il maggior teorico della G. è certamente Federico Schiller che vide in questo concetto la più riuscita armonia della libertà morale e della necessità naturale. Schiller comincia col distinguere la bellezza fissa o *architettonica*, che è prodotta dalle forze plastiche della natura mediante la legge della necessità, dalla bellezza *mossa* che è prodotta da uno spirito secondo condizioni di libertà. La bellezza architettonica fa onore al creatore della natura, la bellezza in movimento fa onore a chi la possiede. La bellezza in movimento si chiama così perchè una modificazione dell'anima non può manifestarsi se non come movimento nel mondo sensibile (*Über Anmut und Würde*, 1793; *Werke*, ed. Karpeles, XI, pag. 183). Questa seconda specie di bellezza è per l'appunto la G.: la quale viene definita da Schiller come « la bellezza di una figura mossa dalla libertà » (*Ibid.*, XI, pag. 184; cfr. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Torino, 1950, I, pag. 227 seguenti). Queste notazioni sono rimaste classiche, ed anche oggi sono ripetute, pur senza lo sfondo filosofico contro il quale Schiller le proiettava, e che è venuto completamente a cadere.

**GRAZIA** (gr. χάρις; lat. *Gratia*; ingl. *Grace*; franc. *Grâce*; ted. *Gnade*). In generale, *dono gratuito* cioè senza corrispettivo; più specificamente, in senso teologico, il dono che Dio fa all'uomo della salvezza o di qualche condizione essenziale della salvezza, indipendentemente dai meriti (se sussistono) dell'uomo stesso. In questi termini la G. viene descritta nell'*Epistola ai Romani* di S. Paolo. Il problema della portata e dei limiti della G. è

stato sempre fondamentale nel cristianesimo. Ha segnato un punto culminante nell'attività filosofica e teologica di S. Agostino; e dopo le innumerevoli discussioni medievali ha segnato uno dei punti di maggiore contrasto tra la Riforma e il Cattolicesimo post-tridentino. Ridotto ai suoi termini essenziali, il problema può porsi nel modo seguente. È dottrina fondamentale del cristianesimo che la salvezza non rientra nelle possibilità proprie dell'uomo. La rivelazione e l'incarnazione del Cristo sono gli strumenti indispensabili che, sopperendo alla deficienza della natura umana, diminuita o corrotta dal peccato originale, le restituiscono la possibilità della salvezza. Ma la rivelazione e la partecipazione ai meriti di Cristo possono essere dati e sono, in linea di principio dati, a tutti gli uomini in quanto tali; perciò se si ammette (come fanno molti Padri della Chiesa orientale) che alla fine dei tempi tutti gli uomini saranno salvi (dottrina dell'*apocatastasi* [v.]), la nozione di G. non fa nascere gravi problemi. Ma il problema nasce se invece si ammette che non tutti gli uomini si salveranno e che alla fine dei tempi ci saranno ancora i giusti e i malvagi e quindi gli eletti e i dannati. In questo caso infatti nasce la domanda: chi è che determina la salvezza del singolo uomo: l'uomo stesso o Dio? Di fronte a questo problema non ci sono che due risposte possibili e due sono in verità le dottrine tipiche della G.: 1° la G. è determinante cioè è Dio stesso che conferendola agli uni e negandola agli altri determina gli abiti o le disposizioni che renderanno l'uomo giusto e lo porteranno alla salvezza; 2° la G. non è determinante nel senso che la sua concessione da parte di Dio, pur essendo condizione necessaria della salvezza, non determina la salvezza stessa che esige il concorso dell'uomo. Queste due soluzioni, o meglio tipi di soluzioni, sono rimaste sostanzialmente le stesse nella storia della controversia, nonostante la varietà delle espressioni, attenuazioni o sfumature che hanno ricevuto nel corso di questa storia.

1° La prima soluzione è quella sostenuta da S. Agostino nella sua polemica contro Pelagio, dalla Riforma protestante e dal giansenismo. Questa soluzione consiste nel ritenere che con Adamo e in Adamo ha peccato tutta l'umanità e che quindi il genere umano è una sola «massa dannata» nessun membro della quale può essere sottratto alla dovuta punizione se non dalla misericordia e dalla non dovuta G. di Dio (AGOST., *De Civ. Dei*, XIII, 14). Il fondamento di questa soluzione è che la *vera* libertà dell'uomo coincide con l'azione gratificante di Dio. La volontà, secondo S. Agostino è libera soltanto quando non è asservita dal vizio e dal peccato ed è questa libertà che può essere restituita all'uomo solo dalla G. di Dio (*Ibid.*, XIV, 11). Da questo punto di vista l'uomo non ha meriti propri da far valere di fronte a Dio: i suoi meriti sono doni divini e a Dio, non a sè, l'uomo deve attribuirli (*De Gratia et libero arbitrio*, 6). Il *De Servo arbitrio* (1525) di Lutero, ammettendo questo punto di vista agostiniano, nega che l'uomo sia libero. Secondo Lutero, non si può ammettere nello stesso tempo la libertà divina e quella umana. La prescienza e la predestinazione divina implicano che nulla accade che Dio non voglia e ciò esclude che nell'uomo o in qualsiasi altra creatura vi sia libero arbitrio. All'ovvia obiezione che in tal caso Dio è l'autore del male, Lutero risponde con la dottrina che era stata già difesa dall'ultima Scolastica (per es., da OCKHAM, *In sent.*, I, d. 17, q. 1 M): Dio non è tenuto ad alcuna norma: egli non deve volere una cosa o l'altra perchè è giusta, ma quello che egli vuole per ciò stesso è giusto (*De servo arb.*, 152). Calvino non faceva che esprimere più crudamente lo stesso concetto quando affermava: «Diciamo che il Signore ha una volta tanto deciso, nel suo consiglio eterno e immutabile, quali uomini voleva ammettere alla salvezza e quali lasciare in rovina. Quelli che egli chiama alla salvezza diciamo che li riceve per la sua misericordia gratuita, senza alcun riguardo per la loro propria dignità. Al contrario, l'ingresso nella vita è precluso a tutti quelli che egli vuole abbandonare alla condanna; e ciò accade per un suo giudizio occulto e incomprensibile, per quanto giusto ed equo» (*Institution de la religion chrétienne*, 1541, 7). L'*Augustinus* (1641) di Giansenio contiene sulla G. una tesi identica a questa (v. GIANSENISMO).

2° Il secondo punto di vista è quello che si è venuto formulando nel Medioevo e si trova esposto, per es., nell'opera di ANSELMO, *Concordia della prescienza della predestinazione e della G. di Dio con il libero arbitrio* (1109). Anselmo afferma che la predestinazione di Dio tiene conto della libertà umana giacchè Dio non predestina nessuno facendo violenza alla sua volontà ma lascia sempre la salvezza in potere del predestinato. Tuttavia, in virtù della sua prescienza, egli non predestina se non coloro di cui conosce in anticipo la buona volontà (*De Concordia prescientiae, etc.*, q. 2, 3). Una soluzione analoga è data da S. Tommaso. «La preparazione dell'uomo alla G., egli dice, ha Dio come movente, il libero arbitrio come movimento. Essa si può considerare sotto i due aspetti: sotto il primo, per cui dipende dal libero arbitrio, non implica la necessità di ottenere la G., perchè il dono della G. eccede ogni preparazione della virtù umana. Nel secondo modo, per cui essa ha come movente Dio, implica la necessità di ottenere la G. che è ordinata da Dio: per quanto non si tratti di una necessità derivante da coazione ma dalla

infallibilità in quanto l'intenzione di Dio non può mancare di avere effetto » (*S. Th.*, III, q. 112, a. 3). Nel periodo della controriforma Luigi Molina nello scritto *Liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia,* riproponeva la soluzione tomistica distinguendo la G. *sufficiente* data a tutti gli uomini, come condizione necessaria della salvezza, dalla G. *efficace* che è infallibile e segue alla buona volontà umana. In realtà questa e simili distinzioni non servono ad altro che a giustificare il carattere non rigorosamente determinante della G. nel senso che essa salvi, in qualche modo, la libertà umana e con ciò anche riservi ai reprobi (e solamente ad essi) la responsabilità della loro dannazione. L'intera disputa gira intorno al significato di *libertà* (v.); e poichè entrambi le parti considerano la libertà come autocausalità ma nessuna delle due parti considera tale causalità come primaria o assoluta, la sostanza della disputa si riduce a ben poco dal punto di vista concettuale. Per l'una o per l'altra delle due dottrine, la causa prima di tutto, quindi anche della libertà o della salvezza umana, è Dio soltanto. Ma la disputa non è veramente concettuale bensì religiosa o ecclesiastica. La difesa di un certo grado di libertà umana nei confronti della G. tende ad accentuare l'importanza dell'azione mediatrice della Chiesa, nella quale l'uomo può sempre trovare, da questo punto di vista, un'amministrazione comprensiva della G., cioè l'aiuto soprannaturale per la salvezza. Dall'altro lato, l'accentuazione del carattere determinante o necessitante della G. tende a mettere l'uomo direttamente a cospetto di Dio e della sua volontà imperscrutabile: giacchè il peccato, da questo punto di vista, non può essere rimesso da un'azione mediatrice ma è segno certo del mancato conferimento della G., quindi di dannazione futura. S'intende pure come questo secondo punto di vista ricorra, come è accaduto col giansenismo, nel seno stesso del cattolicismo quando, in nome di un certo rigorismo morale, si voglia insistere sul carattere di serietà del peccato e non si sia disposti a considerarlo come un facile ostacolo alla salvezza.

**GROTTESCO** (ingl. *Grotesque*; franc. *Grotesque*; ted. *Groteske*). Una specie del comico, distinta dai trattatisti moderni. Esso è caratterizzato da Santayana come « un interessante effetto prodotto dalla trasformazione di un tipo ideale, che esageri uno dei suoi elementi o lo combini con quelli di altri tipi ». In tal caso si considera « la loro divergenza dal tipo naturale piuttosto che dalla loro interna possibilità » (*Sense of Beauty*, 1896, § 64).

**GRUPPO** (ingl. *Group*; franc. *Groupe*; tedesco *Gruppe*). 1. Nel significato matematico la parola fu usata per la prima volta da Evaristo Galois nel 1830. Il concetto elaborato dalla matematica successiva è servito potentemente all'unificazione delle matematiche e alla loro chiarificazione concettuale. Un G. è una classe o un insieme dotato dei seguenti caratteri: *a*) i suoi elementi possono essere entità aritmetiche o geometriche o fisiche o entità indefinite; *b*) il numero di tali entità può essere finito o infinito; *c*) le regole di combinazione di tale entità possono essere quelle aritmetiche o geometriche o possono essere non definite; *d*) la regola di combinazione dev'essere associativa ma può essere sia commutativa che non commutativa; *e*) ogni elemento dell'insieme deve avere il suo *inverso*. La classe dei numeri interi positivi e negativi, incluso lo zero, costituisce un G. in questo senso. I due concetti fondamentali della teoria dei G. sono quelli di *trasformazione* (v.) che è inteso nel senso più lato, e quello di invarianza (v. INVARIANTE) per il quale si chiamano invarianti le proprietà di un oggetto che rimangono le stesse attraverso la trasformazione.

2. Nel significato sociologico, un insieme di persone caratterizzate da un atteggiamento comune o ricorrente. È questo il termine più generale per indicare un oggetto qualsiasi della ricerca sociologica: un gruppo infatti può essere definito nei modi più diversi e la diversità di quei modi garantisce le dimensioni di libertà della ricerca stessa. Cfr. R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 3ª ediz., 1957, cap. VIII-IX; ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 1959, III, 8.

**GUERRA** (gr. πόλεμος; lat. *Bellum*; ingl. *War*; franc. *Guerre*; ted. *Krieg*). Alcuni filosofi dell'antichità hanno riconosciuto alla G. un valore cosmico, una funzione dominante nell'economia dell'universo. Così fece Eraclito che chiamò la G. « madre e regina di tutte le cose » (Fr. 53, Diels); e affermò che « la G. e la giustizia è contrasto e per via del contrasto tutte le cose si generano o vengono a morte » (Fr. 80, Diels). E così pure fece Empedocle che ammise accanto all'Amicizia (o Amore) come forza che unisce gli elementi costitutivi del mondo, l'Odio o Discordia che tende a disunirli (Fr. 17, Diels). Altri filosofi, come Hobbes, hanno affermato che lo stato di G. è lo stato « naturale » dell'umanità nel senso che è quello al quale essa sarebbe ridotta senza le regole del diritto o dal quale cerca di uscire mediante queste regole (*Leviath.*, I, 13). Ma non ostante questi o simili riconoscimenti, i filosofi si sono costantemente sforzati di illuminare e incoraggiare lo sforzo degli uomini di evitare le G. o di diminuire le occasioni che danno origine ad esse. Si sono anche talvolta adoperati a formulare progetti in tal senso (v. PACE). Una eccezione è rappresentata a questo

proposito da Hegel, che considerò la G. come una specie di « giudizio di Dio », del quale la provvidenza storica si avvale per far trionfare l'incarnazione migliore dello Spirito del mondo. Hegel afferma da un lato che « come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione nella quale lo ridurrebbe una quiete durevole, così vi ridurrebbe i popoli una pace durevole o anzi perpetua » (*Fil. del Dir.*, § 324). Dall'altro lato ritiene che, nel piano provvidenziale della storia del mondo, un popolo succeda all'altro nell'incarnare, realizzare o manifestare lo Spirito del mondo, dominando, in nome e per via di questa superiorità, tutti gli altri popoli. La G. può essere un episodio di questo avvicendamento, di questo giudizio di Dio pronunciato dallo « Spirito del mondo ». « Di solito, dice Hegel, è collegata con ciò una forza esterna che con violenza spossessa il popolo dal dominio e fa sì che cessi di essere il primo. Questa forza esteriore appartiene però solo al fenomeno: nessuna forza esterna o interna può far valere la sua efficacia distruttrice nei riguardi dello Spirito del popolo, se questo non è già in sè medesimo esanime, estinto » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 47). Queste affermazioni di Hegel equivalgono alla giustificazione di qualsiasi G. vittoriosa che, appunto come tale, rientrerebbe nel piano provvidenziale della Ragione. Esse costituiscono pertanto una mostruosità filosofica che tuttavia non ha mancato di avere sostenitori e seguaci, dentro e fuori del circolo della filosofia hegeliana.

**GUIDA, PRINCIPIO.** V. PRINCIPIO.

**GUSTO** (ingl. *Taste*; franc. *Goût*; ted. *Geschmack*). Il criterio o il canone per giudicare gli oggetti del sentimento. Poichè solo nel '700 il *sentimento* (v.) veniva riconosciuto come facoltà a sè, distinta dalla facoltà teoretica e dalla pratica, la nozione di G. si è venuta determinando correlativamente nello stesso periodo come quella del criterio cui si adegua o deve adeguarsi tale facoltà nelle sue valutazioni. Alla facoltà del sentimento fu subito attribuita come attività propria quella estetica: così s'intese per gusto prevalentemente il criterio del giudizio estetico, nel qual senso la parola è rimasta nell'uso corrente. Nel suo significato più generale il G. è definito da Vauvenargues come « la disposizione a giudicare rettamente gli oggetti del sentimento » (*Intr. à la connassaince de l'esprit humain*, 1746, 12); e da Kant stesso nell'*Antropologia* (§ 69), dove dice: « Il G. (in quanto è una specie di senso formale) porta alla compartecipazione con gli altri del proprio sentimento di piacere e di dolore e implica la capacità, piacevole per il fatto stesso di quella compartecipazione, di sentir soddisfazione (*complacentia*) in comune con altri ». In senso più strettamente estetico aveva inteso il G. Hume in alcuni dei suoi *Saggi morali e politici* (1741), per quanto anch'egli connetta strettamente il G. col sentimento in generale. La bellezza è difatti un sentimento; e poichè ogni sentimento è giusto, non riferendosi a nulla al di là di sè, ogni spirito percepisce una bellezza differente. Questo tuttavia non impedisce che ci sia un criterio del G. perchè vi è una specie di *senso comune* che restringe il valore del vecchio motto « Non si può discutere sui G. ». Si può determinare un criterio del G. solo ricorrendo alle esperienze e alle osservazioni dei sentimenti comuni della natura umana senza pretendere che in ogni occasione i sentimenti degli uomini siano conformi a quel criterio. « In ciascuna creatura, dice Hume, vi è uno stato sano e uno stato difettoso; ed il primo soltanto ci dà un vero criterio del G. e del sentimento. Se nello stato sano dell'organo, vi è una completa o considerevole uniformità di sentimenti fra gli uomini, possiamo derivare da esso un'idea della perfetta bellezza; al modo in cui l'apparenza degli oggetti alla luce del giorno, all'occhio di un uomo in buona salute, è considerata come il vero e reale colore degli oggetti, anche se di giorno come di notte il colore è soltanto un fantasma dei sensi » (*Essays*, I, pag. 272). A sua volta E. Burke diceva: « Con la parola G. non intendo altro che quella facoltà o quelle facoltà della mente che sono impressionate dalle opere dell'immaginazione e dalle belle arti e che formulano un giudizio su di esse » (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756, Intr.; trad. ital., pag. 47). Per Kant il G. è una specie di senso comune (v.), è anzi il senso comune nel suo significato più esatto perchè si può definire come « la facoltà di giudicare su ciò che rende universalmente comunicabile, senza la mediazione di un concetto, il sentimento suscitato da una data rappresentazione » (*Crit. del Giud.*, § 40). Pertanto l'universalità del giudizio di G. non è quella del giudizio intellettuale perchè non si fonda sull'oggetto ma sulla possibilità della comunicazione con gli altri. In altri termini il giudizio di G. è universale solo perchè si fonda sulla comunicabilità del sentimento (*Crit. del Giud.*, § 39). Kant aveva anche distinto il G. come facoltà di giudicare dal genio come facoltà produttiva (*Ibid.*, § 48). Croce identifica queste due facoltà ritenendo identico il processo di creazione e quello di riproduzione di una opera d'arte (*Estetica*, cap. 16). Ma con questo il concetto del G. non cambia; e in realtà l'estetica moderna e contemporanea ha conservato o riprodotto con modifiche irrilevanti (dal punto di vista concettuale) la nozione di G. che i trattatisti del '700 avevano elaborato e di cui abbiamo esposto le caratteristiche fondamentali.

# H

**HAECCEITAS.** V. Ecceità.

**HEGELISMO** (ingl. *Hegelianism*; franc. *Hégélianisme*; ted. *Hegelianismus*). La dottrina di Hegel (1770-1831) nella forma che più diffusamente e profondamente ha agito nella cultura contemporanea. Tale forma può essere riassunta nei seguenti capisaldi:

1° l'identità di razionale e reale per la quale la realtà è tutto ciò che dev'essere cioè si giustifica assolutamente in tutte le sue manifestazioni che pertanto sono « necessarie » nel senso di non poter essere diverse da quelle che sono. Da questo punto di vista, contrapporre alla realtà stessa un « dover essere » cioè una norma o un ideale alla quale essa non si adeguerebbe significa semplicemente far giudice della realtà, non la ragione, ma l'intelletto *finito* (cioè l'interesse o l'arbitrio dell'individuo umano);

2° l'interpretazione della necessità razionale in termini di processo dialettico intendendosi per *dialettica* (v.) la sintesi degli opposti;

3° il riconoscimento, come termine ultimo di questo processo, di una Auto-coscienza assoluta che sarà chiamata dai seguaci di Hegel anche Spirito, Concetto puro, Coscienza assoluta, Superanima, ecc.;

4° l'interpretazione della storia come la realizzazione di un piano provvidenziale nel quale il popolo vincitore incarna, di volta in volta, lo Spirito del mondo cioè l'Autocoscienza o Dio.

5° l'interpretazione dello Stato come della incarnazione o manifestazione dello Spirito del mondo o in altri termini come la realizzazione di Dio nel mondo.

Mentre questi capisaldi nel loro insieme costituiscono lo spirito della intera filosofia hegeliana, non tutti entrarono a costituire il patrimonio delle correnti filosofiche che si ispirarono allo hegelismo. La destra hegeliana insistette soprattutto sulle tesi 2° 3° e 5°, la sinistra sulle tesi 1° e 2°. Il neohegelismo inglese e americano sulle tesi 1° e 3°, il neohegelismo italiano sulle tesi 1°, 2° e 4° (v. Assoluto; Destra hegeliana; Idealismo; Sinistra hegeliana).

**HOMO FABER.** È la definizione che dell'uomo ha dato Bergson, in quanto ha visto nella intelligenza, che è la caratteristica fondamentale dell'uomo, la facoltà di fabbricare strumenti inorganizzati (*Le Pensée et le Mouvant*, 1934, pag. 105) (v. Intelligenza).

**HOMO HOMO.** È la definizione che ha dato del sapiente l'umanista francese Carlo Bovillo (1470 o 1475-1553 circa) nel suo libro *Sul sapiente*. Il sapiente è la perfezione dell'uomo perchè è l'uomo che si è formato con la sua intelligenza ed ha acquistato coscienza di se stesso e del mondo (*De Sapiente*, 22).

**HYBRIS** (gr. ὕβρις). Con questo termine, intraducibile nelle lingue moderne, i Greci intesero una qualsiasi violazione della *norma della misura* cioè dei limiti che l'uomo deve incontrare nei suoi rapporti con gli altri uomini, con la divinità o con l'ordine delle cose. L'ingiustizia non è che una forma di H. perchè è la trasgressione dei giusti limiti nei confronti degli altri uomini. In questo senso Esiodo diceva: « La giustizia, quando ha raggiunto il suo termine, trionfa della H.: lo sciocco comprende soltanto quando ha sofferto » (*Op.*, 216-17). E Platone ritiene che ci sia H. ogni qualvolta si superi « la misura del giusto » e che pertanto la *H.* abbia molte facce e molte parti come molti nomi (*Fedro*, 238 a). Un significato più ristretto dette al termine Aristotele, che intese per esso

l'offesa gratuita fatta agli altri per il solo piacere di sentirsi superiore: che è l'insolenza (*Ret.*, II, 2, 1378 b 23).

**HYSTERON PROTERON.** Questi termini come quelli di *Hysterologia* e di *Protysteron* si cominciarono ad usare nel IV secolo a. C. ad opera dei grammatici greci e latini (ad es., CHEROBOSCO, *Trop.*, 27; SERVIO, *ad Vergilium*, A, 9, 816) per indicare la figura retorica che consiste nel dir prima ciò che dovrebbe essere detto dopo, come quando si dice « Sta bene ed è vivo ». Nello stesso senso adopera il termine Leibniz che lo ritiene equivalente a *rebours* e lo contrappone a circolo vizioso (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1). Ma in seguito l'espressione è stata spesso usata proprio come sinonimo di circolo vizioso o di petizione di principio, per indicare un'argomentazione che assuma come premessa la conclusione stessa o che comunque si avvalga, come di elemento di prova, di ciò che dovrebbe essere provato.

# I - J

**I.** 1. Questa lettera nella Logica formale « aristotelica » viene usata come simbolo della proposizione particolare affermativa (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1. 21).

2. Nella Logica modale tradizionale I designa la proposizione modale che nega il modo e afferma la proposizione. Per es., « Non è possibile che *p* » dove *p* è una proposizione affermativa qualsiasi (ARNAULD, *Log.*, II, 8). G. P. - N. A.

**JAINISMO** (ingl. *Jainism*). Una delle sètte filosofiche dell'India antica, che prese il nome dal suo fondatore Mahavira (sec. V a. C.) detto Jina cioè « il Vittorioso ». Ammette una pluralità di realtà o sostanze, divise in due gruppi antagonisti: le sostanze viventi e quelle materiali (cfr. TUCCI, *Storia della Fil. indiana*, 1957, pag. 55 sgg.).

**ID** o **ES**. V. PSICANALISI.

**IDEA** (gr. ἰδέα; lat. *Idea*; ingl. *Idea*; franc. *Idée*; ted. *Idee*). Questo termine è stato usato in due significati fondamentali diversi e cioè: 1° come la specie unica intuibile in un molteplice di oggetti; 2° come un qualsiasi oggetto del pensiero umano cioè come rappresentazione in generale. Nel primo significato, la parola è adoperata da Platone e Aristotele, dagli Scolastici, da Kant, ecc. Nel secondo significato fu adoperata da Cartesio, dagli Empiristi, da buona parte dei filosofi moderni ed è comunemente usata nelle lingue moderne.

1° Nel primo significato, l'I., come unità visibile nella molteplicità, ha, rispetto alla molteplicità stessa, un carattere privilegiato, per il quale è spesso considerata come l'essenza o la sostanza del molteplice e talora come l'ideale o il modello di esso. Questo è, chiaramente, il punto di vista platonico. Che l'I. sia l'unità visibile nella molteplicità degli oggetti e perciò anche la loro specie (*eidos*) è dottrina che Platone nel *Parmenide*, attribuisce a Socrate. « Io credo che tu creda esserci una specie unica ogni volta che molte cose ti appaiono, per es., grandi e tu puoi abbracciarle con un solo sguardo: un'unica e stessa I. ti pare allora che sia in tutte quelle cose e perciò ritieni che il grande sia uno » (*Parm.*, 132 a). Come unità, l'I. appare a Platone come l'esemplare delle cose naturali: « Queste specie, egli dice, stanno come esemplari nella natura e le altre cose somigliano ad esse e ne sono immagini; e la partecipazione di queste altre cose alla specie non consiste in altro che nell'essere immagini della specie » (*Ibid.*, 132 d). Nello stesso dialogo, Platone ci dice di quali cose egli ammettesse I., di quali non le ammettesse e di quali fosse in dubbio di ammetterle: « Pare a te che ci sia una *somiglianza* in sè, separata dalla somiglianza che noi abbiamo, e un *uno* e *molti* in sè e altre cose del genere? — A me sembra di sì, disse Socrate. — E ammetti che ci sia, riprese Parmenide, la specie del *giusto* in sè, del *bello* in sè, del *bene* in sè e di altre cose siffatte? — Sì, rispose Socrate. — E ammetti che ci sia una specie dell'*uomo* separata da noi e da tutti i nostri simili, una specie in sè dell'uomo, del *fuoco*, dell'*acqua*? — Sono stato sempre in dubbio, rispose Socrate, se convenisse o meno riconoscere queste specie come quelle altre. — E delle cose che parrebbero persino ridicole, come *capello*, *fango*, *sudiciume* e tutte le altre che sono prive di valore o vili tu pure dubiti se ci sia o no una specie di ciascuna di esse, separata dalle cose corrispondenti che possiamo maneggiare? — Certamente no, rispose Socrate: queste cose sono tali quali noi le vediamo, e sarebbe assurdo credere che ci sia una specie di esse » (*Ibid.*, 130 b-d). Da questo passo del *Parmenide* risulta che esistono tre classi di oggetti: 1° Oggetti di cui si può con sicurezza affermare che esistono

idee. Tali sono: *a)* gli *oggetti matematici*: uguaglianza, uno, molti, ecc.; *b)* i *valori*: il bello, il giusto, il bene, ecc. 2° Oggetti di cui è dubbio che esistano I.: tali sono le cose naturali come il fuoco, l'acqua o l'uomo. 3° Oggetti di cui è certo che non esistano I. e tali sono le cose vili o in generale quelle che non hanno valore. Ora si può senz'altro prendere alla lettera questa specie di confessione platonica, giacchè uno sguardo agli altri dialoghi dimostra che egli ha sempre parlato di I. nei sensi di cui alle lettere *a)* e *b)*; che ha talvolta ammesso, o meglio introdotto allo scopo di certe dimostrazioni, forme naturali come il caldo, il freddo, la malattia, la febbre (*Fed.*, 105 b sgg.) o forme artificiali come quella del letto (*Rep.*, X, 597 b): mentre non ha mai parlato, se non per escluderle, di forme corrispondenti alla terza classe di oggetti. E si può comprendere da questo che cosa Platone intendesse con l'affermare (come faceva ancora nella fase critica [*Parm.*, 135 b]) l'*esistenza* delle I. « separatamente dalle altre cose » cioè dal molteplice delle cose stesse. Ci sono I. o di concetti matematici o di valori: le I. pertanto, come aveva già riconosciuto Natorp (*Platos Ideenlehre*, 1903) non sono *supercose* cioè oggetti trascendenti, la cui esistenza si modelli su quella delle cose pur costituendo una sfera a parte; ma piuttosto norme, regole o leggi. Da questo punto di vista, il loro esser « separate » dalle altre cose significa semplicemente l'indipendenza della regola dalle cose che serve a giudicare. E che sono regole significa: 1° che sono *criteri* per giudicare le altre cose nel senso che, per es., l'uguaglianza consente di giudicare se due cose sono uguali o no e così il bello per le cose belle, ecc. (*Fed.*, 74 sgg.); 2° che sono *cause* delle cose nel senso che sono le *ragioni* per le quali le cose « si generano, si distruggono ed esistono » in quanto costituiscono « il modo migliore di esistere o di modificarsi o di agire » (*Ibid.*, 97 c). Infine, corrispondentemente alle due classi di I. ammesse da Platone, cioè le I. matematiche e le I.-valori, Platone ammetteva due ordini di conoscenza scientifica: la conoscenza *dianoetica* che è quella propria delle scienze propedeutiche, che sono per l'appunto le scienze matematiche; e la conoscenza *intellettuale* o filosofica che è propria della dialettica (*Rep.*, VII, 531 d sgg.).

La ripetuta critica che Aristotele fa di questa dottrina (*Met.*, I, 9, 990 b sgg.; XIII e XIV *passim*), è diretta al punto centrale di essa: le I. non sono princìpi di spiegazione nè cause. Causa e principio di spiegazione è soltanto la *sostanza* o *essenza necessaria*; e questo vale per il bene e per quelle che Platone chiamava I., come per tutte le altre cose. Dice Aristotele: « La scienza di una cosa consiste nel conoscere l'essenza necessaria della cosa stessa. Questo è vero del bene come di tutte le altre cose: sicchè se il bene non avesse l'essenza necessaria del bene, non avrebbe l'essere e non sarebbe uno. Lo stesso vale per tutte le altre cose: le quali o sono ciò che sono in base alla loro essenza necessaria o non sono nulla; sicchè se la loro essenza non è, nient'altro di esse è » (*Ibid.*, VII, 6, 1031 b 6). In altri termini lo *status* ontologico delle I., se ne posseggono uno, è quello di tutte le altre cose: sono reali perchè sono sostanze, non già perchè sono unità o valori. Pertanto le I., come forme o specie, sono certamente reali, secondo Aristotele, ma sono reali solamente in quanto le forme o specie sono la sostanza delle cose composte (vedi FORMA). La teoria aristotelica della *sostanza* (v.) ha reso possibile ad Aristotele togliere il primato ontologico alle due determinazioni cui Platone, nelle prime fasi della sua filosofia, lo aveva riservato cioè all'unità o al valore. La teoria delle I. non ha più validità per Aristotele, nel senso che le I. non costituiscono sostanze privilegiate e tanto meno esemplari o modelli delle cose. Alla parola I. egli però riserva lo stesso significato che Platone le aveva dato: quello di un'unità che è nello stesso tempo perfezione o valore.

Nel successivo corso storico del termine, le determinazioni mitiche e popolaresche che esso aveva ricevuto nella filosofia platonica — come modello, archetipo, perfezione, ecc. — finiscono per prevalere. Nella Scolastica giudaica e neoplatonica le I. vengono, per tali determinazioni, considerate come gli oggetti propri dell'Intelligenza divina e identificate con l'Intelligenza stessa. Già Filone le considera come le « potenze incorporee » di cui Dio si serve per formare la materia (*De Sacrif.*, II, 126). E Plotino le identifica con l'Intelligenza stessa e precisamente con l'intelligenza « allo stato di riposo, di unità e di calma, che è poi distinta ma non separata dall'Intelligenza che contempla e pensa » (*Enn.*, III, 9, 1). In tal senso l'I. è l'oggetto « interno » dell'intelligenza divina; e poichè l'intelligenza non si distingue dall'essere e dall'atto dell'essere, sono la stessa cosa l'I., la forma dell'essere e l'atto dell'essere (*Ibid.*, V, 9, 8). Questa dottrina divenne un luogo comune della Patristica e della Scolastica. S. Agostino la riprodusse affermando che il Logos o Figlio ha in sè le I., cioè le *forme* o ragioni immutabili delle cose, che sono eterne, come è eterno egli stesso; ed in conformità di tali ragioni o forme sono formate tutte le cose che nascono e muoiono (*De Diversis Quaest. 83*, q. 46). E da Agostino in poi innumerevoli volte gli Scolastici ripetono, quasi negli stessi termini, la stessa dottrina. Anselmo considera l'I. come una specie di « parola interiore »: Dio si esprime nelle I. come l'artefice nel suo concetto, ma questa espres-

sione non è una parola esterna, una voce; è la cosa stessa alla quale si rivolge l'acume della mente creatrice (*Monol.*, 10). S. Tommaso diceva: « Il termine greco *idea* si dice in latino *forma*: e per I. si intendono le forme di alcune cose, esistenti al di fuori delle cose stesse. Questa forma può servire a due cose: cioè o come esemplare di ciò di cui è forma o come principio di conoscenza e in questo secondo senso la forma delle cose conoscibili si dice che è nel conoscente » (*S. Th.*, I, q. 15, a. 1). Ockham che nega il carattere universale delle I., non nega tuttavia che le I. esistano in Dio come « le cose stesse producibili da Dio » (*In Sent.*, I, d. 35, q. 5). L'uso di questo concetto continuò anche al di fuori della tradizione platonica (CUSANO, *De Coniecturis*, II, 14; FICINO, *In Parmenid.*, 23) che lo ripete senza varianti anche nel Rinascimento: per es., Bacone (*Nov. Org.*, I, 23). E quando già Cartesio aveva introdotto, e cartesiani ed empiristi avevano diffuso e fatto accettare, il secondo significato del termine, Kant lo restituì al suo significato platonico, intendendo per I. una perfezione non reale cioè « che sorpassa la possibilità della esperienza ». « Le I., dice Kant, sono concetti razionali dei quali non ci può essere nell'esperienza alcun oggetto adeguato. Esse non sono intuizioni (come quelle dello spazio e del tempo) nè sentimenti (che appartengono anch'essi alla sensibilità) ma concetti di perfezioni cui ci si può sempre avvicinare ma che non si può mai raggiungere completamente » (*Antr.*, § 43). Le tre I. che Kant enumera come « oggetti necessari della ragione », cioè l'anima, il mondo e Dio, sono prive di realtà appunto perchè sono al di là dell'esperienza possibile; sono tuttavia *regole* per estendere ed unificare l'esperienza stessa. Così l'I. conserva in qualche modo per Kant quel carattere regolativo che Platone le aveva riconosciuto. Ad ogni modo Kant ritiene « intollerabile sentire chiamare I. qualcosa come, per es., la rappresentazione del color rosso » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, sez. I). Nell'idealismo post-romantico la nozione di I. riprendeva tutta la portata metafisica e teologica che aveva avuta nel neoplatonismo tradizionale. Schelling considera le I. da un lato come le determinazioni della ragione di Dio, dall'altro come le forme dell'oggettivazione corporea: esse sono in altri termini il punto di incontro e di identificazione fra l'infinità divina e il finito corporeo (*Werke*, I, II, pag. 187). Goethe vede nell'I. la forza divina formatrice della natura (*Werke*, ed. Hempel, XIX, pag. 63, 158). Schopenhauer considera l'I. come la prima e immediata oggettivazione della volontà di vivere quindi come la « forma eterna » o « il modello » delle cose singole (*Die Welt*, I, § 25). E Hegel, infine, vede nell'I. « il vero in sè e per sè, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività ». In questo senso essa non è nè rappresentazione nè concetto determinato. « L'assoluto è l'universale ed unica I. che, col giudicare, si specifica nel sistema delle I. determinate, che però tornano nell'unica I., loro verità. In forza di questo giudizio, l'I. è dapprima soltanto l'unica ed universale sostanza; ma, nella forma vera e sviluppata essa è come soggetto, perciò come spirito » (*Enc.*, § 213). In questa forma vera e sviluppata, essa è I. assoluta cioè Ragione autocosciente, che si manifesta nelle tre determinazioni dello spirito assoluto, l'arte, la religione, la filosofia, e si realizza nello stato, che è anche detto da Hegel « la realtà dell'I. » (*Fil. del Dir.*, § 258, Zusatz). Questa non era che una traduzione in termini moderni dell'identità che il vecchio platonismo aveva stabilito tra l'I. come oggetto intelligibile e l'Intelligenza. L'idealismo contemporaneo, pur ispirandosi a Hegel, non ha seguito su questo punto la terminologia hegeliana: ha chiamato la ragione autocosciente con i nomi di Spirito, Assoluto o Coscienza, piuttosto che con quello di Idea. Per tutti gli altri aspetti, la nozione di I. rimane, in questo senso, legata alla nozione platonica di esemplare o archetipo eterno: e ciò tanto per quelli che l'accettano come per quelli che la negano.

2° Nel secondo significato I. significa rappresentazione in generale. Tale significato si trova già nella tradizione letteraria (p. es. in MONTAIGNE, *Essais*, II, 4) ma Cartesio lo introdusse nel linguaggio filosofico, intendendo per I. l'*oggetto interno* del pensiero in generale. In questo senso egli dice che per I. s'intende « la forma di un pensiero, per l'immediata percezione della quale sono consapevole di questo pensiero » (*Resp. II*, def. 2). Ciò significa che l'I. esprime quel carattere fondamentale del pensiero per cui esso è immediatamente consapevole di se stesso. Secondo Cartesio ogni I. ha, in primo luogo, una realtà come atto del pensiero e questa realtà è puramente soggettiva o mentale. Ma, in secondo luogo, ha anche una realtà che Cartesio chiama scolasticamente *obiettiva* in quanto rappresenta un oggetto: in questo senso le I. sono « quadri » o « immagini » delle cose (*Méd.*, III). Questa terminologia veniva ampiamente accettata nella filosofia post-cartesiana. La Logica di Portoreale la faceva sua intendendo per I. « tutto ciò che è nel nostro spirito quando possiamo dire con verità che concepiamo una cosa, quale che sia la maniera in cui la concepiamo » (ARNAULD, *Log.*, I, 1). L'accettavano anche Malebranche (*Rech. de la ver.*, II, 1) e Leibniz che considera le I. come « gli oggetti interni » dell'anima (*Nouv. Ess.*, II, 10, § 2). Quest'ultimo tuttavia intendeva riservare il nome di I. soltanto alla conoscenza chiara distinta ed

adeguata: tale cioè che si può analizzare nei suoi costituenti ultimi e mostrare priva di contraddizioni (*Phil. Schriften*, ed. Gerhardt, IV, pag. 422 sgg.). Spinoza a sua volta intendeva per I. « il concetto della mente che la mente si forma in quanto pensa » e preferiva la parola « concetto » a quella di « percezione » perchè la percezione sembra indicare la passività della mente di fronte all'oggetto mentre il concetto esprime l'attività di essa (*Eth.*, II, def. 3). D'altronde già Hobbes aveva definito l'I. come « la memoria e l'immaginazione delle grandezze, dei movimenti, dei suoni, ecc., ed anche del loro ordine e delle loro parti; le quali cose sebbene siano soltanto I. o immagini, cioè qualità interne dell'anima, appaiono tuttavia come esterne e non dipendenti dall'anima stessa » (*De Corp.*, 7, § 1). Ma indubbiamente la diffusione di questo significato del termine si deve a Locke (*Saggio*, I, 1, 8) che lo faceva prevalere nell'empirismo inglese e nell'illuminismo, attraverso il quale esso entrava nell'uso comune. Per Locke, come per Cartesio, l'I. è l'oggetto immediato del pensiero: l'I. è « ciò che l'uomo trova nel suo spirito quando pensa » (*Ibid.*, II, 1, 1). Nella prefazione alla IV edizione del *Saggio* Locke insisteva sulla connessione dell'I. con la parola. « Ho scelto questo termine, egli diceva, per designare, anzitutto, ogni oggetto immediato dello spirito, che esso percepisce e ha davanti a sè come distinto dal suono che esso impiega perchè ne sia il segno; e, in secondo luogo, per far comprendere che questa I. così determinata, ossia che lo spirito ha in se stesso e conosce e vede in se stesso, deve essere connessa senza mutamento a quel nome, e quel nome dev'essere connesso a quella precisa idea » (*Ibid.*, trad. ital., I, pag. 23). Queste notazioni rimasero a fondamento della nozione, che venne sotto questo aspetto a identificarsi con quella di rappresentazione. Diceva Wolff: « La rappresentazione di una cosa si chiama I. in quanto si riferisce alla cosa, cioè in quanto la si considera oggettivamente (*Psychol. empirica*, § 48). L'illuminismo tedesco accettava da Wolff questo significato del termine che poi veniva, come si è detto, impugnato da Kant. Ma in questo secondo significato il termine non si distingue da rappresentazione, e i problemi relativi sono quelli della conoscenza in generale. C'è qualche significato, tuttavia, per il quale la parola I. (che è d'altronde la sola usata nel linguaggio comune) continua a distinguersi da « rappresentazione »: ed è quello per cui, sia nel linguaggio comune che in quello filosofico, essa indica l'aspetto anticipatorio e progettante della attività umana o, come dice Dewey, una *possibilità*. « Un'I., dice Dewey, è anzitutto un'anticipazione di qualche cosa che può accadere: essa segna una possibilità » (*Logic*, II, 6; trad. ital., pag. 164). In questo significato il termine conserva anche oggi una sua utilità specifica.

**IDEA GENERALE.** V. GENERALE.

**IDEALE** (ingl. *Ideal*; franc. *Idéal*; ted. *Ideal*.) È la nozione, di origine settecentesca, di una compiuta, ma non reale incarnazione della perfezione in un certo campo. La nozione fu chiaramente espressa da Kant, in distinzione da quella di idea. « La virtù e con essa la sapienza umana, in tutta la loro purezza, dice Kant, sono idee. Ma il sapiente (dello stoico) è un ideale, cioè un uomo che esiste solo nel pensiero ma corrisponde pienamente all'idea della sapienza. Come l'idea dà la regola, così l'I. serve di modello... Sebbene non si possa attribuire realtà oggettiva (esistenza) agli I., non perciò questi devono considerarsi chimere, anzi offrono un criterio alla ragione che ha bisogno del concetto di quel che è perfetto nel suo genere per valutare, alla stregua di esso, e misurare il grado e il difetto dell'imperfetto » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, cap. III, sez. I). Nel dominio dell'estetica l'I. è la figura umana (*Crit. del Giud.*, § 17). Questo concetto dell'I. come di una perfezione concretata in un tipo o in una forma di vita ma non realizzata è diventata un comune concetto che ricorre ogni volta che si accentua la separazione tra il dover essere e l'essere. Hegel, che negò questa separazione, utilizzò la nozione di I. solo nel dominio dell'estetica: giacchè concepì l'arte come « l'intuizione concreta e la rappresentazione dello Spirito assoluto in sè come dell'I. » (*Enc.*, § 556). Il distacco dalla realtà, che è la caratteristica dell'I., è limitato da Hegel al mondo dell'arte: perchè in questo mondo l'Idea o Ragione autocosciente non arriva a realizzarsi nella sua forma propria ma traspare, nelle forme sensibili della natura, come l'I. che è in qualche modo al di là di queste forme (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 112 sgg.). Nella religione e nella filosofia, invece, che sono le forme spirituali nelle quali l'Idea ha la sua realizzazione più alta, la nozione di I. non trova posto. Nella filosofia contemporanea la quale, pur ripristinando la distinzione tra il dover essere e l'essere propria della filosofia settecentesca, si rifiuta di considerare il dover essere da un lato come già incarnato in una sua forma perfetta e dall'altro come inattingibile nella realtà, la nozione di I., che è caratterizzata da questi due aspetti, è caduta in disuso ed è stata sostituita dalla nozione di *valore* (v.). Ha detto a questo proposito Dewey: « Questa nozione della natura e dell'ufficio degli ideali combina in un tutto contraddittorio quel che c'è di vizioso nella separazione tra desiderio e pensiero... Segue il corso naturale dell'intelligenza domandando un oggetto che unifichi e soddisfi il desiderio, poi cancella l'opera del pensiero conside-

rando l'oggetto come ineffabile e irrelativo con l'azione e l'esperienza presente» (*Human Nature and Conduct*, III, 8; p. 260).

**IDEALE** (ingl. *Ideal*; franc. *Idéal*; ted. *Ideal, Ideelle*). L'aggettivo ha tre significati fondamentali, corrispondenti: 1° al significato 1° di Idea, nel qual caso designa ciò che è formale o perfetto nel senso che appartiene all'idea come forma, specie o perfezione; 2° al significato 2° di Idea, nel qual caso significa ciò che non è reale perchè appartiene alla rappresentazione o al pensiero. Hegel stesso fa uso di questo significato del termine quando afferma che l'idealismo consiste nell'affermare che «il finito è I.» cioè non reale (*Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. I, cap. II, nota 2); 3° al termine I., nel qual caso designa ciò che è perfetto ma irreale.

**IDEALISMO** (ingl. *Idealism*; franc. *Idéalisme*; ted. *Idealismus*). Questo termine è stato introdotto nel linguaggio filosofico verso la metà del sec. XVII e venne dapprima riferito alla dottrina platonica delle idee. Dice Leibniz: «Ciò che v'è di buono nelle ipotesi di Epicuro e di Platone, dei più grandi materialisti e dei più grandi idealisti, si riunisce qui [cioè nella dottrina dell'armonia prestabilita]» (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 186). Questo significato del termine, che è talora anche indicato come «I. metafisico» nel senso che è un'ipotesi intorno alla natura della realtà (e precisamente quella che consiste nell'affermare il carattere spirituale della realtà stessa) non ha però avuto fortuna. La parola è stata usata prevalentemente nei due significati seguenti: 1° I. gnoseologico o epistemologico, proprio di varie correnti della filosofia moderna e contemporanea; 2° I. romantico che è una corrente storicamente determinata della filosofia moderna e contemporanea.

1° Nel senso gnoseologico (o epistemologico) il termine fu adoperato per la prima volta da Wolff: «Si chiamano idealisti, egli dice, coloro che ammettono che i corpi hanno solo un'esistenza ideale, nei nostri animi, e perciò negano l'esistenza reale dei corpi stessi e del mondo» (*Psychol. rationalis*, § 36). Nello stesso senso Baumgarten dice: «Colui che ammette in questo mondo solo spiriti è un idealista» (*Met.*, § 402). Kant ha introdotto definitivamente in filosofia questo significato del termine. «L'I., egli dice, è la teoria che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di lui o semplicemente dubbia e indimostrabile o falsa e impossibile; il primo è l'I. *problematico* di Cartesio, che dichiara indubitabile solo un'affermazione (*assertio*) empirica, cioè «Io sono»; il secondo è l'I. *dogmatico* di Berkeley che considera lo spazio, con tutte le cose cui esso aderisce quale condizione imprescindibile, come qualcosa in se stessa impossibile e dichiara perciò che le cose nello spazio sono semplici immaginazioni» (*Crit. R. Pura*, Analitica dei princìpi, Confutazione dell'I.). Kant chiama *materiale* questo I. per distinguerlo da quell'I. *trascendentale* o *formale* (*Prol.*, § 49), che è la sua propria dottrina della «idealità trascendentale» dello spazio, del tempo e delle categorie: la quale dottrina consente invece di giustificare il realismo e di confutare l'idealismo. Ma nonostante questa presa di posizione (che è tuttavia più esplicita nella seconda edizione della *Critica* che nella prima, in cui manca la «Confutazione»), la dottrina kantiana fu essa stessa volta a un significato idealistico; soprattutto per opera dell'interpretazione che ne dette Reinhold nelle *Lettere sulla filosofia kantiana* (1786-87) che interpretavano il fenomeno, cioè l'oggetto della conoscenza empirica, come rappresentazione. Schopenhauer credeva di esprimere l'essenza stessa del kantismo iniziando la sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819) con la tesi «Il mondo è la mia rappresentazione». E questa tesi, accettata come un principio evidente dall'I. romantico, è rimasta condivisa, nella filosofia moderna e contemporanea, non solo dalle forme di tale I., ma dalle varie correnti del criticismo e da alcune correnti dello spiritualismo. Sono idealistiche in questo senso le dottrine di Renouvier, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert come quelle di Lotze, Eduardo Hartmann, Ravaisson, Hamelin, Martinetti, ecc.: pensatori che, per quanto in polemica con l'I. romantico hanno in comune con esso il presupposto gnoseologico fondamentale: la riduzione dell'oggetto di conoscenza a rappresentazione o idea.

2° Nel secondo senso, l'I. costituisce il nome della grande corrente della filosofia romantica che si originò in Germania nel periodo post-kantiano e che ha avuto numerose ramificazioni nella filosofia moderna e contemporanea di tutti i paesi. Dai suoi stessi fondatori, Fichte e Schelling, questo I. fu chiamato «trascendentale» o «soggettivo» o «assoluto». L'aggettivo *trascendentale* tende a collegarlo con il punto di vista kantiano, che aveva fatto dell'«io penso» il principio fondamentale della conoscenza. La qualifica di *soggettivo* tende a contrapporre questo I. al punto di vista di Spinoza che aveva bensì ridotto l'intera realtà a un principio unico, la Sostanza, ma aveva inteso la Sostanza stessa come oggetto. Infine l'aggettivo *assoluto* mira a sottolineare la tesi che l'Io o Spirito è il principio unico di tutto e che fuori di esso non c'è nulla. Dice Schelling, delineando la genesi storica dell'I. romantico: «Fichte liberò l'io dai rivestimenti che ancora in parte lo oscuravano in Kant, e lo pose senz'altro come unico principio a capo della filosofia; divenne così il creatore

dell'I. trascendentale... L'I. di Fichte è il perfetto opposto dello spinozismo o uno spinozismo invertito, in quanto Fichte oppose all'oggetto assoluto di Spinoza, che annientava ogni soggetto, il *Soggetto* nella sua assolutezza, l'*Atto* all'essere assolutamente immobile di Spinoza; l'io per Fichte non è, come per Cartesio, un io ammesso solo allo scopo di poter filosofare, ma è l'io reale, il vero principio, l'assoluto *prius* di tutto » (*Münchener Vorlesungen: zur Geschichte der neueren Philosophie*, 1834, Kant, Fichte; trad. ital., pag. 108-09). Hegel che anch'egli chiama soggettivo o assoluto il suo I., così ne chiarisce il principio: « La proposizione che il finito è ideale costituisce l'idealismo. L'I. della filosofia consiste soltanto in questo: nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente I. o almeno ha l'I. per suo principio e si tratta solo di sapere sino a che punto questo principio vi si trovi effettivamente realizzato. La filosofia è I., come è I. la religione » (*Wissenschaft der Logik*, I, sez. I, cap. II, nota 2; trad. ital., pag. 169-70). I. soggettivo o I. assoluto sono state anche chiamate le derivazioni contemporanee dell'I. romantico, che sono sostanzialmente due: quella anglo-americana (Green, Bradley, McTaggart, Royce, ecc.) e quella italiana (Gentile, Croce). Entrambe queste derivazioni hanno mantenuto quello che per Hegel era il tratto caratteristico dell'I.: la non-realtà del finito e la sua risoluzione nell'infinito. Ma mentre l'I. italiano ha seguito più da vicino la strada hegeliana, cercando di stabilire quest'identità per via *positiva* cioè mostrando nella struttura stessa del finito, nella sua intrinseca e necessaria razionalità, la presenza e la realtà dell'infinito; l'I. anglo-americano ha proceduto a dimostrare l'identità per via *negativa*, mostrando che il finito, per la sua intrinseca irrazionalità, non è reale o è reale nella misura in cui rivela e manifesta l'infinito. Il titolo di una delle opere fondamentali dell'I. inglese, *Apparenza e realtà* (1893) di F. H. Bradley rivela già il tema dominante dell'I. anglo-sassone. Mentre il titolo dell'opera fondamentale di GENTILE, *Teoria dello spirito come atto puro* (1916) rivela l'ispirazione fichtiana e l'indirizzo soggettivistico dell'I. italiano. Per i tratti caratteristici di tutte le forme dell'I. romantico, v. ASSOLUTO; ROMANTICISMO.

**IDEALISMO DELLA LIBERTÀ** (tedesco *Idealismus der Freiheit*). Uno dei tre tipi fondamentali di filosofia cioè di intuizione del mondo, secondo Dilthey e precisamente quello che è rappresentato da Platone, dalla filosofia ellenistico-romano, da Cicerone, dalla speculazione cristiana, da Kant, Fichte, Maine de Biran, e i pensatori francesi a lui affini, da Carlyle (*Das Wesen der Philosophie*, 1907, III, 2; trad. ital., in *Critica della ragione storica*, pag. 469).

**IDEALITÀ** (ingl. *Ideality*; franc. *Idéalité*; tedesco *Idealität*). Termine introdotto da Kant per designare la *soggettività* delle forme dell'intuizione nonchè delle categorie; e in questo caso si tratta di I. *trascendentale*, nel senso che tali forme sono condizioni della conoscenza (*Crit. R. Pura*, § 3). Nella prima edizione della *Critica*, Kant aveva detto: « L'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia. Questa incertezza io dico *I.* dei fenomeni esterni e la dottrina di questa idealità dicesi I. » (*Ibid.*, 1ª ediz., Paralogismi della Ragion Pura, IV). Hegel capovolse questo concetto di I., affermando che per essa non va intesa la negazione del reale ma piuttosto la sua conservazione (*Enc.*, § 403). « L'I., egli disse, può essere chiamata la qualità dell'infinità »: cioè la qualità del reale perchè, secondo Hegel, solo l'infinito è reale mentre il finito non lo è affatto (*Wissenschaft der Logik*, I, 1, cap. 2, Il Passaggio). Nicolai Hartmann ha adoperato la parola in un senso più vicino a quello di Kant. Egli ha distinto l'I. *indipendente* che appartiene a oggetti irreali, e tuttavia sussistenti in sè, come quelli logici e matematici e come i valori; e l'I. *aderente* che appartiene invece alle forme ideali che costituiscono l'essenza del reale (le leggi o relazioni essenziali che lo costituiscono) (*Metaphysik der Erkenntniss*, 1921, cap. 62).

**IDEATO** (lat. *Ideatum*). L'oggetto proprio dell'idea (nel senso 2°). Spinoza che intende per idea adeguata quella che ha « le note intrinseche della idea vera », avverte: « Dico intrinseche per escludere la nota che è estrinseca, cioè la corrispondenza dell'idea con il suo I. » (*Et.*, II, def. 4).

**IDEAZIONE** (ingl. *Ideation*; franc. *Idéation*; ted. *Ideation*). Termine usato da Husserl nelle *Ricerche logiche* (1900-01) per designare quello che poi chiamò « intuizione eidetica » o « visione delle essenze » (*Ideen*, I, § 3) (v. FENOMENOLOGIA).

**IDEE, VARIETÀ DI** (ingl. *Variety of Ideas*; franc. *Varieté d'idées*; ted. *Ideensmannigfältigkeit*). Una varietà di I. si distingue solo nell'ambito del significato 2° di idea, cioè delle I. intese come rappresentazioni. Cartesio distinse tre specie di I.: quelle *innate* che sembrano congenite con il soggetto pensante; quelle *avventizie* che gli appaiono estranee o venute dal di fuori; e quelle *fattizie* che sono formate o trovate da lui stesso. Alla prima classe di I. appartengono la capacità di pensare e di comprendere le essenze vere, immutabili ed eterne delle cose; alla seconda classe appartengono le I. delle cose naturali; alla terza le I. delle cose chimeriche o inventate (*Méd.*, III; *Lettre à Mersenne*, 16 giugno 1641, in *Œuvres*, III, 383). Questa classificazione sembra modellata su quella che Bacone aveva dato degli idoli, dividendoli in *avventizi* (*adscititia*) e *innati*: « Gli idoli avventizi si sono introdotti

nella mente umana o attraverso le dottrine delle sètte filosofiche o attraverso dimostrazioni fatte con metodo errato. Gli idoli innati appartengono alla natura stessa dell'intelletto che è proclive all'errore assai più del senso (*Nouv. Org.*, Pref.). I Cartesiani e i Wolffiani chiamarono I. *materiale* i movimenti che, secondo Cartesio, sono apportati al cervello dai nervi stimolati dall'azione degli oggetti esterni che toccano le diverse parti del corpo (cfr. CARTESIO, *Princ. di Phil.*, IV, 196). Su questa dottrina insistettero gli occasionalisti; ma essa fu accettata anche da Wolff (*Psychol. rationalis*, § 118, 374), da Baumgarten (*Met.*, § 560), e da Kant (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766, I, 3). *Idea-forza* è stata chiamata da Fouillée « l'incontro dell'interno e dell'esterno; una forma che l'interno prende per l'azione dell'esterno e per la reazione propria della coscienza » (*L'évolutionnisme des Idées-forces*, 1890, pag. XV); cioè l'unità psicofisica, che realizza il postulato del monismo psicofisico (v. MONISMO).

**IDENTIALE** (ted. *Idential*). Aggettivo creato da Avenarius per designare l'insieme di due dei *caratteri* (v.) cioè la medesimezza e l'alterità (*Kritik der reinen Erfahrung*, 1890, II, pag. 28 sgg.).

**IDENTITÀ** (gr. ταὐτότης; lat. *Identitas*; inglese *Identity*; franc. *Identité*; ted. *Identität*). Di questo concetto sono state date tre definizioni fondamentali, cioè 1° quella che considera l'I. come unità di sostanza; 2° quella che considera l'I. come sostituibilità; 3° quella che considera l'I. come convenzione.

1° La prima definizione è quella aristotelica. Aristotele dice: « In senso essenziale, le cose sono identiche nello stesso senso in cui sono uno, giacchè sono identiche quando è una sola la loro materia (o in specie o in numero) o quando è una la loro sostanza. È quindi evidente che l'I. è in qualche modo un'unità, sia che l'unità si riferisca a più cose sia che si riferisca a un'unica cosa, assunta come due: come avviene quando si dice che la cosa è identica con se stessa » (*Met.*, V, 9, 1018 a 7). In altri termini, come dice altrove Aristotele stesso, le cose sono identiche solo « se è identica la definizione della loro sostanza » (*Ibid.*, X, 3, 1054 a 34). L'unità della sostanza, quindi della definizione che la esprime, è, da questo punto di vista, il significato dell'identità. Da questo stesso punto di vista, ci può essere, come nota Aristotele, una I. *accidentale* come quando due attributi accidentali, per es., « bianco » e « musico » sono riferiti alla stessa cosa, per es., allo stesso uomo; ma questa I. accidentale non significa affatto che l'uomo (in generale) sia bianco o musico (*Ibid.*, V, 9, 1017 b 27). Questo concetto dell'I. come unità della sostanza o (ciò che è lo stesso) della definizione della sostanza, è rimasto e tuttora rimane in molte dottrine. Hegel lo fece suo, definendo l'essenza come « I. con se stessa » e perciò l'I. come coincidenza o unità dell'essenza con se stessa (*Enc.*, § 115-16). Tale concetto dell'I. è pertanto analogo e corrispondente all'interpretazione dell'essere predicativo come inerenza (v. ESSERE) e dell'essenza come essenza necessaria (v. ESSENZA).

2° La seconda definizione è quella di Leibniz, che avvicina il concetto di I. a quello di *eguaglianza* (v.). « Identiche, diceva Leibniz, sono le cose che possono sostituirsi l'una all'altra *salva veritate*. Se *A* entra in una proposizione vera e sostituendo in questa *B* ad *A* la nuova proposizione continua ad essere vera, e lo stesso accade in qualsiasi altra proposizione, *A* e *B* si dicono identici; e reciprocamente se *A* e *B* sono identici, la sostituzione di cui si è detto può aver luogo » (*Specimen Demonstrandi*, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 94). Una definizione analoga fu accettata da Wolff che definiva identiche « le cose che possono sostituirsi l'una all'altra, rimanendo salvo qualsiasi loro predicato » (*Ontol.*, § 181). In base a questo senso della parola I. si cominciò a parlare, con Leibniz, di proposizioni identiche, che Leibniz distinse in *affermative*, del tipo « Ogni cosa è ciò che è »; *negative*, che sono rette dal principio di *contraddizione* (v.) e *disparate* che sono quelle le quali dicono che « l'oggetto di un'idea non è l'oggetto di un'altra idea » (*Nouv. Ess.*, IV, 2, § 1). Queste notazioni di Leibniz sono ripetute con poche modificazioni dalla logica contemporanea (CARNAP, *Der Logische Aufbau der Welt*, § 159; QUINE, *From a Logical Point of View*, 1953, VIII, 1).

3° La terza concezione dell'I. è quella secondo la quale l'I. stessa può essere stabilita o riconosciuta in base a qualsiasi criterio convenzionale. Secondo questa concezione non si può stabilire una volta per tutte il significato dell'I. o il criterio per riconoscerla; ma si può, nell'ambito di un determinato sistema linguistico, determinare in modo convenzionale, ma opportuno, tale criterio. Questa concezione fu presentata da F. Waismann in un articolo del 1936 (« Über den Begriff der Identität », in *Erkenntniss*, VI, pag. 56 sgg.), soprattutto in polemica con la definizione carnapiana dell'I. ed è stata ripresentata da P. T. Geach (in polemica con Quine) il quale afferma che quando si dice « *x* è identico con *y* » questa è una espressione incompleta, cioè abbreviativa, per « *x* è lo stesso *A* che *y* » dove « *A* » è un nome il cui significato risulta dal contesto (« Identity » in *Rev. of Met.*, 1967, pag. 2-12). Questa concezione è la meno dogmatica e la più adatta alle esigenze del pensiero logico-filosofico.

**IDENTITÀ DEGLI INDISCERNIBILI** (lat. *Identitas indiscernibilium*; ingl. *Identity of Indiscernibles*; franc. *Identité des indiscernables*; tedesco *Identität der Ununterscheidbaren*). Il principio metafisico il quale esclude che in natura ci siano due cose assolutamente simili. Già conosciuto dagli Stoici (cfr. CICERONE, *Acad.*, III, 17, 18) ripreso nel Rinascimento (« Due cose nell'universo non possono essere assolutamente uguali »; CUSANO, *De Docta Ignor.*, II, 11), fu difeso e illustrato da Leibniz che si vantò della scoperta di esso e del principio di ragion sufficiente, come dei due princìpi che « mutano lo stato della metafisica, che diventa, in virtù di essi, reale e dimostrativa » (*IV Lett. a Clarke*, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 755-56). Leibniz lo espresse dicendo semplicemente: « Non ci sono individui indiscernibili »; o « Porre due cose indiscernibili significa porre la stessa cosa sotto due nomi » (*Ibid.*, ed. Erdmann, pag. 755-56). « Se due individui fossero perfettamente simili ed uguali e insomma di per se stessi indistinguibili, egli dice altrove, non ci sarebbe principio d'individuazione e non ci sarebbe neppure, oserei dire, distinzione fra differenti individui » (*Nouv. Ess.*, II, 27, § 3). Per Leibniz questo è un argomento contro l'esistenza degli atomi (degli atomi materiali, s'intende) i quali sarebbero per l'appunto identici per definizione. Accettato e difeso da Wolff (*Cosmol.*, § 246-48) e da tutta la scuola wolffiana, come pure, per quanto a suo modo, da Hegel (*Enc.*, § 117), il principio veniva invece respinto da Kant. « In due gocce d'acqua, egli diceva, si può astrarre del tutto da ogni differenza interna (di qualità e di quantità) ma basta che esse siano intuite simultaneamente in luoghi diversi per ritenerle numericamente diverse. Leibniz scambiò i fenomeni per cose in sè, quindi per *intelligibilia* cioè per oggetti dell'intelletto puro (sebbene li designasse con il nome di fenomeni perchè li riteneva rappresentazioni confuse) e così il suo principio degli indiscernibili rimaneva inattaccabile » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei Princ., Appendice). In altri termini, il principio dell'I. degli indiscernibili, varrebbe per oggetti dell'intelletto puro, non per fenomeni che sono già abbastanza individuati dalla loro posizione nel tempo e nello spazio. Nella filosofia contemporanea ci sono poche tracce di questo principio. Alcuni logici lo ammettono ma lo interpretano a modo proprio. Quine, per es., lo espone col nome di « massima della identificazione degli indiscernibili » in questa forma: « Oggetti indiscernibili l'uno dall'altro dentro i termini di un discorso dato devono essere costruiti come identici per quel discorso » (*From a Logical Point of View*, IV, 2). Altri lo ritengono indimostrabile e ammettono che è logicamente possibile per due cose avere in comune tutte le loro proprietà (BLACK, *Problems of Analysis*, 1954, I, 5).

**IDENTITÀ, FILOSOFIA DELLA** (inglese *Identity-philosophy*; franc. *Philosophie de l'identité*; ted. *Identitätsphilosophie*). Così Schelling chiamò la sua filosofia, in quanto definisce l'Assoluto come l'I. dell'oggetto e del soggetto, della natura e dello spirito, dell'inconscio e del conscio (*Werke*, II, 1, pag. 371 sgg.) (v. NATURA, FILOSOFIA DELLA).

**IDENTITÀ, PRINCIPIO DI** (lat. *Principium Identitatis*; ingl. *Law of Identity*; franc. *Principe d'Identité*; ted. *Satz der Identität*). Il riconoscimento esplicito di questo principio come uno dei princìpi logici od ontologici fondamentali accanto a quelli di contraddizione e del terzo escluso, è cosa abbastanza recente perchè non rimonta al di là di Wolff. Aristotele ignora il principio d'I. e lo ignora l'intera tradizione medievale. Lo stesso Leibniz considera l'enunciato « Ogni cosa è ciò che è » come tipo delle verità identiche affermative senza riconoscere a tale enunciato il rango di principio che attribuisce soltanto a quello di contraddizione e a quello di ragion sufficiente (*Théod.*, I, § 44; *Monad.*, § 31-32, 35). Egli dice: « Le verità primitive di ragione sono quelle che io chiamo con un nome generale *identiche* perchè sembra che esse non fanno che ripetere la medesima cosa senza dirci nulla di nuovo. Le verità identiche possono essere affermative o negative. Le affermative sono come le seguenti: *Ciascuna cosa è quella che è*, e altrettali esempi in cui *A* è *A*, *B* è *B* » (*Nouv. Ess.*, IV, 2, § 1). Per altro, il riconoscimento della certezza delle proposizioni identiche era assai antico: si trova già in S. Tommaso. « Occorre, diceva quest'ultimo, che siano notissime per sè quelle proposizioni nelle quali si predica l'identico di se stesso come l'*uomo è uomo* o nelle quali il predicato è incluso nella definizione del soggetto come l'*uomo è animale* » (*Contra Gent.*, I, 10).

Dall'altro lato era nota a Leibniz anche la formula generale delle I.; come era nota a Locke, che la enumerava tra le massime di cui si è portati a riconoscere il carattere innato per l'universalità del consenso che suscitano. « Ecco qui, diceva Locke, due di questi celebri princìpi ai quali, a preferenza di ogni altro si attribuisce la qualità di princìpi innati: *Tutto ciò che è, è*; e: *È impossibile che una cosa sia e non sia al tempo stesso* » (*Saggio*, I, 1, 4). Sia Locke che Leibniz sembrano riferirsi alla formula dell'I. come a una massima ben nota e riconosciuta ma tuttavia non assurta al rango di principio ontologico o logico.

Ora quella formula era cominciata a circolare nella Scolastica del sec. XIV e soprattutto negli ambienti scotistici e occamistici, nel tentativo di ridurre il principio di contraddizione (che continuava ad

essere riconosciuto il primo principio ontologico) alla sua espressione più semplice ed economica. Questo tentativo è una manifestazione caratteristica di quell'uso del principio di *economia* (v.) che era assunto come guida metodologica da Ockham e da molti Scotisti. Dice, per es., Antonio Andrea (morto nel 1320): « Dico che questo principio ' È impossibile che la stessa cosa simultaneamente sia e non sia ' non è assolutamente primo cioè primieramente primo... Se si chiede quale è assolutamente il primo complesso e il primieramente primo, dico che è questo: ' L'ente è ente '. Questo principio infatti ha termini primieramente primi e ultimamente ultimi che non sono pertanto risolubili in termini precedenti; anzi ogni risoluzione di concetti sta rispetto al concetto dell'ente come a quello che è assolutamente primo tra i concetti essenziali » (*In Met.*, IV, q. 5). A questo o a simili tentativi di riduzione del principio di contraddizione a una più semplice formula, che sarebbe poi quella dell'I., alludeva Buridano: « Alcuni, intendendo la priorità piuttosto secondo la semplicità che secondo l'evidenza e la certezza, dicono che le proposizioni categoriche sono precedenti a quelle ipotetiche e quelle assertorie precedenti a quelle modali, ecc. E conseguentemente pongono un unico grande ordine di princìpi indimostrabili. Il primo principio sarebbe ' L'ente è ', donde seguirebbe ' il non ente non è '. Poi verrebbe ' L'ente è ente ' donde ' il non ente non è ente ', ecc. » (*In Met.*, IV, q. 13). Dal punto di vista della semplicità e dell'economia, la formula dell'I. appariva dunque più primitiva di quella della contraddizione; e così questa formula cominciò a ricevere, da parte dei logici del sec. XIV, un riconoscimento di quel rango che tradizionalmente era riconosciuto al solo principio di contraddizione.

Tuttavia solo con Wolff, come si è detto, si cominciò a riconoscere esplicitamente all'enunciato dell'I. il valore di principio. Wolff lo espose sotto il nome di « Principio della certezza » e lo derivò dal principio di contraddizione. « Poichè è impossibile, egli disse, nella sua *Ontologia* (1729), che una stessa cosa insieme sia e non sia, *Ogni cosa, mentre è, è*; cioè: *se A è, è anche vero che A è*. Nega infatti che *A* sia, mentre è; devi allora concedere che *A* insieme è e non è: il che contrasta col principio di contraddizione e perciò non può essere ammesso, in forza di questo principio » (*Ont.*, § 55). Wolff connetteva il principio con la nozione di necessità (*Ibid.*, § 288); e non gli riconosceva il carattere originario che attribuiva invece al principio di contraddizione e a quello di ragion sufficiente. Baumgarten fece fare ancora un passo al principio di I. accogliendolo dopo quello di contraddizione (che rimaneva per lui « l'assoluto primo ») ma allo stesso livello di esso, come « Principio di posizione o di I. ». Egli lo espresse nella forma seguente: « Ogni possibile *A* è *A*; ovvero, tutto ciò che è, è; ovvero, ogni soggetto è predicato di se stesso » (*Met.*, § 11). A sua volta Kant nella *Nuova dilucidazione dei primi princìpi della conoscenza metafisica* (1755) diceva: « Due sono i princìpi assolutamente primi di tutte le verità, uno delle verità affermative cioè la proposizione ' Ciò che è, è '; l'altro delle verità negative cioè la proposizione ' ciò che non è non è '. Ed entrambe queste proposizioni si chiamano comunemente principio di I. » (*Nova dilucidatio*, prop. II).

Con questo, il principio d'I. faceva il suo ingresso ufficiale tra i princìpi fondamentali della logica (sebbene all'origine, con Wolff e Baumgarten, esso fosse un principio ontologico). Fichte si avvaleva di esso come di una proposizione assolutamente « certa e indubitabile » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1). E come principio indubitabile del pensiero appariva anche a Schelling (*Werke*, I, IV, pag. 116). Tutto questo dava a Hegel il diritto di dire che « il principio dell'I., invece di essere una vera legge del pensiero, non è altro che la legge dell'intelletto astratto. La forma della proposizione contraddice ad essa, già per questo che una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato e quella proposizione non mantiene ciò che la sua forma promette. Ma specialmente è da notare che essa viene negata dalle altre cosiddette leggi del pensiero, le quali fanno legge il contrario di quella legge » (*Enc.*, § 115). Hegel, naturalmente, aveva ragione; ma combatteva contro un mulino a vento giacchè i filosofi avevano esplicitamente ammesso il principio proprio allo scopo di dare un fondamento di necessità alle verità identiche. La logica filosofica dell'800 continuò a includere il principio di I. tra le leggi universali del pensiero (cfr. HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, pag. 79 sgg.; DROBISCH, *Logik*, § 58; ÜBERWEG, *System der Logik*, pag. 183; WUNDT, *Logik*, I, pag. 504 sgg.; B. HERDMANN, *Logik*, I, pag. 172 seguenti, ecc.); per quanto non siano mancati coloro che gli negavano ogni significato (cfr. P. HERMANT e A. VAN DE WAELE, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris, 1909, pag. 116 seguenti). Boutroux vedeva espresso nel principio d'I. l'ideale stesso della necessità razionale (*L'idée de loi naturelle*, 1895, cap. 2). Meyerson, obbedendo a un concetto analogo, riduceva all'*identificazione* ogni processo razionale cioè ogni processo che riesca a comprendere o a spiegare un oggetto qualsiasi (*Identité et Realité*, 1908; *L'explication dans les sciences*, 1927). Dall'altro lato, però, la logica matematica si accorgeva subito dell'inutilità di questo principio per la validità di un ragiona-

mento qualsiasi; e Peirce poteva ridurre il significato di esso ad esprimere «che continuiamo a credere ciò che abbiamo fin qui creduto, nell'assenza di ogni ragione in contrario» (*Coll. Pap.*, 3, 182). Nella logica contemporanea tale principio non esiste, almeno nella forma di «principio». Talvolta i logici lo fanno coincidere con questo o quel teorema che esprima uno dei significati della copula (v. ESSERE, I). Talaltra lo considerano, fuori della logica, come un postulato semantico: il postulato che ogni simbolo deve avere sempre lo stesso termine di riferimento, tutte le volte che ricorre nello stesso contesto (DEWEY, *Logic*, XVII, § 3). In questo senso, ovviamente, il principio di I. non è nè logico nè ontologico e non è, propriamente parlando, neppure un principio: è soltanto una regola per l'uso dei simboli.

**IDEOLOGIA** (ingl. *Ideology*; franc. *Idéologie*; ted. *Ideologie*). Il termine fu creato da Destut De Tracy (*Idéologie*, 1801) per indicare «l'analisi delle sensazioni e delle idee», secondo il modello di Condillac. L'I. costituì quella corrente filosofica che segna il trapasso dall'empirismo illuministico allo spiritualismo tradizionalistico che fiorì nella prima metà dell'800 (v. SPIRITUALISMO). Poichè alcuni degli ideologi francesi gli furono ostili, Napoleone adoperò quel termine in senso dispregiativo, intendendo con essi all'incirca «dottrinari», cioè persone prive di senso politico e in generale senza contatto con la realtà (PICAVET, *Les idéologues*, Paris, 1891). Da questo punto s'inizia la storia del significato moderno del termine che viene inteso a indicare, non una qualsiasi specie di analisi filosofica, ma una dottrina, più o meno destituita di validità oggettiva, ma mantenuta dagli interessi palesi o nascosti di coloro che se ne servono.

La nozione di I., in questo senso, divenne, nella seconda metà dell'800, una nozione fondamentale del marxismo e uno dei suoi maggiori strumenti polemici contro la cultura cosiddetta «borghese». Marx infatti (cfr. *Sacra famiglia*, 1845; *Miseria della filosofia*, 1847) aveva affermato la dipendenza delle credenze religiose, filosofiche, politiche, morali dai rapporti di produzione e di lavoro, così come si costituiscono a ogni fase della storia economica. Era la tesi che poi si chiamò del *materialismo storico* (v.). Ora per I. s'intese per l'appunto l'insieme di quelle credenze, in quanto non hanno altra validità se non quella di esprimere una certa fase dei rapporti economici e quindi di servire alla difesa degli interessi che prevalgono in ogni fase di questi rapporti. Proprio in questo senso l'I. fu per la prima volta studiata nel *Trattato di sociologia generale* (1916) di Vilfredo Pareto, nonostante che in quest'opera Pareto non adoperi il termine I. (che tuttavia aveva adoperato nei *Sistemi socialisti*, 1902, pag. 525-26). La nozione di I., corrisponde, in Pareto, alla nozione di teoria non-scientifica, intendendosi per quest'ultima ogni teoria *non* logico-sperimentale. Una teoria, in generale, può essere, secondo Pareto, giudicata: 1° nel suo aspetto *oggettivo* cioè nei confronti dell'esperienza; 2° nel suo aspetto *soggettivo* cioè nella sua forza di *persuasione*; 3° nella sua *utilità* sociale cioè nella sua utilità per chi la produce o l'accoglie (*Trattato*, § 14). Le teorie scientifiche o logico-sperimentali sono valutabili oggettivamente, ma non negli altri modi, perchè il loro scopo non è quello di persuadere (*Ibid.*, § 76). Pertanto, soltanto le teorie non scientifiche sono valutabili in base agli altri due aspetti. Scienza e I. appartengono così a due campi separati, che non hanno nulla in comune: la prima al campo dell'osservazione e del ragionamento; la seconda al campo del sentimento e della fede (*Ibid.*, § 43). Giustamente è stata sottolineata l'importanza di questa distinzione: la quale da un lato rende impossibile ritenere vera una teoria persuasiva (o utile) o ritenere persuasiva (o utile) una teoria vera, e dall'altro consente di «comprendere prima di condannare e di distinguere lo studioso dei fatti sociali dal propagandista o dall'apostolo» (BOBBIO, «Vilfredo Pareto e la critica delle I.», *Riv. di Fil.*, 1957, pag. 374). Dal punto di vista dell'analisi dell'I., la dottrina di Pareto ha stabilito un punto importante: la funzione dell'I. è in primo luogo quella di *persuadere* cioè di dirigere l'azione. Questo punto viene trascurato dall'altro teorico dell'ideologia, Mannheim. Questi ha distinto un concetto particolare e un concetto universale di ideologia. In senso particolare s'intende per essa «l'insieme delle contraffazioni più o meno deliberate di una situazione reale all'esatta conoscenza della quale contrastano gli interessi di chi sostiene l'I. stessa». In senso più generale s'intende per I. l'intera «visione del mondo» di un gruppo umano, per es., di una classe sociale. L'analisi dell'I. nel primo senso deve farsi, secondo Mannheim, sul piano psicologico; l'analisi dell'I. nel secondo senso deve farsi sul piano sociologico (*Ideology and Utopia*, 1953 [1ª ediz. 1929], II, 1). Nell'uno e nell'altro caso l'I. è, secondo Mannheim, l'idea che è incapace di inserirsi nella situazione, di dominarla e di adeguarla a se stessa. «Le I., egli dice, sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti. Sebbene spesso si presentino come giuste aspirazioni della condotta privata dell'individuo, quando poi sono tradotte in pratica, il loro significato viene spesso deformato. L'idea dell'amore fraterno cristiano, ad es., rimane, in una società fondata sulla servitù, un'idea irrealizzabile e perciò ideologica, anche quando il suo significato costituisca per chi lo intenda in buona

fede, un fine per la condotta individuale» (*Ibid.*, IV, 1). In questo l'I. sarebbe diversa dall'utopia che arriva invece a realizzarsi. Come è stato spesso osservato (cfr. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 1957, pag. 489 sgg.), il criterio così suggerito da Mannheim per la distinzione (da stabilirsi soltanto *post factum*) tra I. e utopia, cioè la realizzazione, include un circolo vizioso: giacchè il giudizio sulla adeguatezza della realizzazione cioè la valutazione di questa adeguatezza potrebbe solo farsi sulla base di una preventiva distinzione tra I. e utopia.

La caratteristica di entrambe le dottrine ricordate è la contrapposizione tra l'I. e le teorie positive, cioè tra l'I. e la scienza, secondo Pareto e tra l'I. e l'utopia (la teoria che si realizza) secondo Mannheim. Per quanto Pareto abbia distinto il giudizio sulla validità oggettiva di una teoria dal giudizio sulla sua forza di persuasione e sulla sua utilità sociale, la contrapposizione che egli ha fatto tra I. e teoria scientifica lo ha portato a costituire due classi nettamente distinte di teorie. Ora è abbastanza chiaro che, se una teoria scientificamente vera non ha per ciò stesso forza persuasiva (al di fuori del campo degli scienziati competenti) è anche chiaro che una teoria evidentemente falsa dal punto di vista scientifico non può avere a lungo forza di persuasione. Oggi, per es., nessuno impianterebbe una qualsiasi forma di propaganda sulla non-esistenza degli antipodi. La forza di persuasione di una teoria non è attaccata in modo immutabile alla teoria stessa, ma dipende dal contesto sociale in cui la teoria opera o è fatta servire. La verità o non verità scientifica della teoria è certamente un elemento di questo contesto che entra a costituire, come gli altri elementi, la forza di persuasione della teoria. Bisogna pertanto sottolineare che il significato di una I. non consiste, come hanno ritenuto gli scrittori marxisti, nel fatto che essa esprima gli interessi o i bisogni di un gruppo sociale; nè consiste nella sua verificabilità o non verificabilità empirica, nè nella sua validità o mancanza di validità oggettiva; ma semplicemente nella sua capacità di controllare e dirigere il comportamento degli uomini in una determinata situazione. La portata ideologica del principio addotto da Mannheim come esempio, l'amore fraterno, non consiste nel fatto negativo che tale principio non si realizza in una società fondata sulla schiavitù ma nel fatto che, proprio in una società fondata sulla schiavitù, quel principio permette di controllare e dirigere la condotta di un gran numero di persone.

In generale, pertanto, si può chiamare I. ogni credenza adoperata per il controllo dei comportamenti collettivi, intendendo il termine *credenza* (v.) nel suo significato più esteso, come nozione impegnativa per la condotta, che può avere o non avere validità oggettiva. Inteso in questo senso, il concetto di I. diventa puramente formale: giacchè può essere adoperata come I. sia una credenza fondata su elementi oggettivi sia una credenza del tutto infondata, sia una credenza realizzabile sia una credenza non realizzabile. Ciò che costituisce a I. una credenza non è infatti la sua validità o mancanza di validità, ma unicamente la sua capacità al controllo dei comportamenti in una situazione determinata.

**IDEOSCOPIA** (ingl. *Ideoscopy*). Così Peirce chiamò «la descrizione e classificazione delle idee che appartengono all'esperienza ordinaria o sorgono naturalmente in connessione con la vita ordinaria, senza riguardo alla loro validità o non validità o alla loro psicologia» (*Coll. Pap.*, 8.328).

**IDIOGRAFICHE, SCIENZE.** V. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE.

**IDOLI** (gr. εἴδωλα; lat. *Idola, Simulacra*; inglese *Idols*; franc. *Idoles*; ted. *Idole*). La dottrina degli I. fu esposta nell'antichità da Democrito ed è quella per la quale la sensazione e il pensiero sono prodotti da immagini corporee provenienti dall'esterno (STOBEO, IV, 233). Questa dottrina veniva ripresa e fatta propria dagli Epicurei (*Ep. a Erod.*, 46-50; cfr. LUCREZIO, *De nat. rer.*, IV, 99, ecc.). In un senso diverso, la teoria degli I. fu ripresa da Francesco Bacone. Gli I., secondo Bacone, non sono strumenti di conoscenza ma ostacoli alla conoscenza stessa: sono «false nozioni» o «anticipazioni», cioè pregiudizi. Quattro sono, secondo Bacone, le specie degli idoli. Due di esse si radicano nella stessa natura umana e Bacone le chiama *idola tribus* e *idola specus*. Gli I. della tribù sono comuni a tutto il genere umano e consistono, per es., nel supporre nella natura un'armonia molto maggiore di quella che c'è, nel dare importanza a certi concetti più che ad altri, ecc. Gli I. della spelonca dipendono dall'educazione, dalle abitudini e dai casi fortuiti in cui ciascuno viene a trovarsi. Così l'importanza che Aristotele attribuì alla logica, dopo averla inventata, è un I. di questa specie. Gli I. provenienti dall'esterno sono anch'essi di due specie: *idola fori* e *idola theatri*. Gli I. della piazza derivano dal linguaggio il quale si serve spesso o di nomi di cose che non esistono (come fortuna, primo mobile, orbite dei pianeti, ecc.) o di nomi di cose che esistono ma sono confusi (come generare, corrompere, grave, leggero, ecc.). Gli I. del teatro derivano invece dalle dottrine filosofiche o da dimostrazioni errate e Bacone li chiama così perchè paragona i sistemi filosofici a favole che sono come mondi fittizi o scene di teatro. Egli distingue a questo proposito tre false filosofie: la sofistica, il cui maggiore esempio è Aristotele; l'empirica, il

cui maggiore esempio è l'alchimismo; la superstiziosa, che è quella che si mescola alla teologia e, il cui maggiore esempio è Platone (*Nov. Org.*, I, 38-45). Recentemente questa teoria baconiana degli I. è stata considerata come un antecedente del concetto moderno di ideologia (MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, 1929, II, 2).

**IDOLOLOGIA** (ted. *Eidolologie*). La dottrina che studia gli idoli cioè le apparizioni nella coscienza: una parte della metafisica, insieme alla metodologia, all'ontologia e alla sinecologia, secondo Herbart (*Allgemeine Metaphysik*, 1828, I, 71).

**IGNAVA RATIO.** V. RAGION PIGRA.

**IGNORABIMUS.** V. ENIGMI.

**IGNORANZA** (lat. *Ignorantia*; ingl. *Ignorance*; franc. *Ignorance*; ted. *Unwissenheit*). L'imperfezione della conoscenza; e precisamente l'imperfezione di *difetto*, inseparabile dalla conoscenza umana, e dovuta ai limiti propri dell'uomo. Kant ha distinto l'I. in oggettiva e soggettiva. L'I. *oggettiva* consiste o nel difetto di conoscenze *di fatto* ed è I. *materiale* o nel difetto di conoscenze *razionali* ed è I. *formale*. L'I. *soggettiva* o è I. *dotta* o scientifica che è quella di chi conosce i limiti della conoscenza (v. DOTTA IGNORANZA) o I. comune che è l'I. dell'ignorante. Kant aggiunge che l'I. è *incolpevole* nelle cose in cui la conoscenza sorpassa il comune orizzonte ma è *colpevole* nelle cose in cui il sapere è necessario e attingibile (*Logik*, Intr., VI). Questa trattazione di Kant conserva ancor oggi la sua validità.

**IGNORATIO ELENCHI** (gr. ἐλέγχου ἄγνοια). Una delle fallacie *extra dictionem* enumerate da Aristotele (*El. Sof.*, 6, 168 a 18) e precisamente quella che consiste nell'ignoranza di ciò che si deve provare contro il proprio avversario (cfr. pure PIETRO ISPANO, *Summul. Log.*, 7.54; e ARNAULD, *Logique*, III, 19, 1) (v. FALLACIA).

**ILETICI, DATI** (ted. *Hyletische Data*). Nella terminologia di Husserl sono i dati costituiti dai contenuti sensibili e comprendenti, oltre le sensazioni cosiddette esterne, anche i sentimenti, gli impulsi, ecc. In questo senso, le considerazioni e le analisi fenomenologiche dirette a questo elemento materiale si chiamano iletico-fenomenologiche come quelle relative ai corrispondenti momenti noetici si chiamano noetico-fenomenologiche (*Ideen*, I, § 85).

**ILIACE.** V. PURPUREA.

**ILLAZIONE** (lat. *Illatio*; ingl. *Illation*; francese *Illation*). In Apuleio e Boezio, il termine traduce lo stoico ἐπιφορά, cioè indica la proposizione in cui si conclude un sillogismo. Il termine scompare nella Logica medievale sostituito da *conclusio*, per ricomparire nell'Età moderna ad indicare o la complessa operazione mentale-discorsiva per cui si giunge a stabilire una data proposizione, o questa stessa proposizione. G. P.

**ILLIMITATO** (ingl. *Boundless*; franc. *Illimité*; ted. *Unbegrenzt*). La distinzione tra infinito e illimitato fu fatta da Aristotele che chiamava l'illimitato « infinito per simiglianza ». Mentre nell'infinito si può prendere sempre una nuova parte, ma questa parte è sempre nuova, nell'I. la parte che si può prendere non è sempre nuova. Un anello senza castone è un esempio di I.: si può infatti procedere sempre oltre, lungo la sua circonferenza ma si passa sempre sui medesimi punti (*Fis.*, III, 6, 207 a 2). Questa distinzione che è rimasta inutilizzata per secoli è stata ripresa da Einstein che ha affermato che il mondo è finito e nello stesso tempo I., proprio nel senso aristotelico (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1921, § 31; cfr. EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, 1928, pag. 80-81).

**ILLOCUZIONE.** V. PERFORMATIVO.

**ILLUMINATISMO** (ingl. *Illuminism*; francese *Illuminisme*; ted. *Illuminatism*). La pretesa di avere una personale e diretta visione di Dio o delle realtà trascendenti. Il termine è stato definito da Kant come « una specie di democrazia, che poggia su ispirazioni personali che possono essere diverse l'una dall'altra, a seconda della testa di ciascuno » (*Religion*, III, V; B 143).

**ILLUMINAZIONE.** V. LUME.

**ILLUMINISMO** (ingl. *Enlightenment*; francese *Philosophie des lumières*; ted. *Aufklärung*). L'indirizzo filosofico definito dall'impegno di estendere la critica e la guida della ragione a tutti i campi dell'esperienza umana. In questo senso, Kant ha scritto: « L'I. è l'uscita degli uomini dallo stato di *minorità* a loro stessi dovuto. *Minorità* è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. A loro stessi è dovuta questa minorità, se la causa di essa non è un difetto dell'intelletto ma la mancanza della decisione e del coraggio di servirsene come guida. '*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo intelletto!' è il motto dell'I. » (*Was ist Aufklärung?*, in *Op.*, ed. Cassirer, IV, pag. 169). L'I. comprende tre aspetti diversi e connessi: 1° l'estensione della critica a ogni credenza o conoscenza senza eccezione; 2° la realizzazione di una conoscenza che, per essere aperta alla critica, includa e organizzi gli strumenti per la propria correzione; 3° l'uso effettivo, in tutti i campi, della conoscenza così raggiunta allo scopo di migliorare la vita singola e associata degli uomini. Questi tre aspetti o meglio impegni fondamentali costituiscono, nel loro complesso, uno dei modi ricorrenti di intendere e praticare la filosofia e precisamente quello che ha già

trovato espressione nell'età classica della Grecia antica (v. FILOSOFIA). Il discorso che Tucidide (II, 35-46) fa pronunciare a Pericle è la migliore e più autentica descrizione dell'I. antico. Per I. moderno, s'intende comunemente il periodo che va dagli ultimi decenni del XVII secolo agli ultimi decenni del XVIII secolo: questo periodo è spesso indicato senz'altro come I. o secolo dei lumi.

1° L'I. da un lato fa propria la *fede* cartesiana nella ragione, dall'altro ritiene assai più limitato il *potere* della ragione. La lezione di modestia che l'empirismo inglese, e soprattutto Locke, aveva impartito alle pretese conoscitive dell'uomo non viene dimenticata: l'empirismo anzi entra a costituire parte integrante dell'I. (v. oltre). L'espressione tipica di questa limitazione dei poteri della ragione è la dottrina della *cosa in sè* (v.), che è un luogo comune dell'I. e viene come tale partecipato da Kant. Questa dottrina significa che i poteri conoscitivi umani, sia sensibili che razionali, si estendono fin dove si estende il fenomeno, ma non al di là di questo. L'I. è così contrassegnato, in primo luogo, dall'estensione della critica razionale agli stessi poteri conoscitivi e quindi dal riconoscimento dei limiti tra la validità effettiva di questi poteri e le loro pretese fittizie. Il criticismo kantiano che intende, come Kant dice, portare la ragione dinanzi al tribunale della ragione (*Crit. R. Pura*, Pref. alla 1ª ediz.), non è che l'esecuzione sistematica di un cómpito che l'intero I. ritenne suo proprio.

Accanto a questa limitazione dei poteri conoscitivi, che è il primo contrassegno dell'I. perchè è il primo effetto dell'impegno di estendere a ogni campo la critica razionale, c'è l'altro fondamentale aspetto di questo stesso impegno: non esistono campi privilegiati dai quali la critica razionale debba essere esclusa. In questo secondo aspetto l'I. è, più che un'estensione, una correzione fondamentale del cartesianesimo. Cartesio aveva infatti ritenuto che la critica razionale non avesse alcun diritto fuori del campo della scienza e della metafisica. I campi della politica e della religione dovevano, per essa, rimanere tabù; e nel campo stesso della morale sembra a Cartesio che la ragione non abbia da suggerire altra cosa che l'ossequio alle norme tradizionali. L'I. non accetta queste rinunzie cartesiane; il suo primo atto è stato anzi quello di estendere al dominio della religione e della politica l'indagine razionale. Il *deismo* (v.) inglese è difatti la prima manifestazione dell'I.; e consiste nel tentativo di determinare la validità della religione « nei limiti della ragione » (come dirà Kant): ma di una ragione che ha già visto preventivamente limitate le sue possibilità sulla base della esperienza. Dall'altro lato i *Trattati sul Governo* di Locke iniziano la critica politica illuministica che venne ripresa e condotta avanti da Montesquieu, Turgot, Voltaire e dagli scrittori della Rivoluzione. Nel dominio morale, la *Teoria dei sentimenti morali* (1759) di Adamo Smith, gli scritti dei moralisti francesi (La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues) che mettevano in luce l'importanza del sentimento e delle passioni nella condotta dell'uomo, nonchè le dottrine morali di Hume, segnano l'apertura di questo campo d'indagine alla critica razionale e la ricerca di nuovi fondamenti per la vita morale dell'uomo. Nello stesso tempo, l'opera di BECCARIA, *Dei diritti e delle pene* (1764) apriva all'indagine razionale il dominio del diritto penale. Ovviamente, i risultati conseguiti in tutti questi campi sono diversi e di diverso valore. Ma il significato dell'I. non consiste nella somma di tali risultati, ma nell'aver aperto alla critica domini che fino a quel momento le erano preclusi e di aver iniziato in tali domini un lavoro efficace che non è stato da allora in poi interrotto.

L'atteggiamento critico proprio dell'I. è bene espresso dalla sua risoluta ostilità verso la *tradizione*. Nella tradizione, l'I. vede una forza ostile che mantiene in piedi credenze e pregiudizi che è suo cómpito distruggere. Ciò che impropriamente si è chiamato l'*antistoricismo* illuministico è in realtà un antitradizionalismo: il rifiuto di accettare l'autorità della tradizione e di riconoscerle un qualsiasi valore indipendente dalla ragione. Il *Dizionario storico e critico* (1697) di Pietro Bayle, concepito come la raccolta e la confutazione degli errori della tradizione, è il maggiore documento di quello che fu l'atteggiamento costante degli illuministi di tutti i paesi. Tradizione ed errore per essi coincidevano. E per quanto questa tesi possa oggi sembrare eccessiva, e altrettanto dogmatica della tesi che identifica tradizione e verità, non si deve dimenticare che essa soltanto permise di liberarsi, con un vigoroso strattone, dei potenti impacci che la tradizione opponeva alla libera ricerca e di raggiungere un nuovo concetto (che è quello di cui tuttora disponiamo) della storia e della storiografia. Quest'ultima veniva infatti costituendo, in questo periodo, i canoni che le garantiscono, nella misura del possibile, l'indipendenza da credenze e pregiudizi nel riconoscimento e nella valutazione dei fatti. Dall'altro lato la storia veniva a configurarsi come un progresso possibile (v. oltre).

2° Si è già detto che l'empirismo è entrato a far parte integrante dell'illuminismo. Difatti soltanto l'atteggiamento empiristico assicura l'apertura del dominio della scienza, e in generale della conoscenza, alla critica della ragione, giacchè esso non consiste in altro che nell'ammettere che ogni verità può e deve essere messa a prova, quindi

eventualmente modificata, corretta o abbandonata (v. EMPIRISMO). Ciò spiega perchè l'I. sia rimasto sempre strettamente congiunto con l'atteggiamento empiristico. L'empirismo è il punto di partenza e il presupposto di molti dei deisti; è la filosofia difesa da Voltaire, Diderot, D'Alembert; e domina, attraverso l'opera di Wolff, l'indirizzo dell'I. tedesco sino a Kant. Strettamente collegato con l'indirizzo empiristico è l'importanza che l'I. riconosce alla scienza. Con l'I., la scienza, questa ultima nata della cultura occidentale, pone la sua candidatura al primo posto nella gerarchia delle attività umane. La fisica, che ha trovato nell'opera di NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale* (1687), la sua prima grande sistemazione, viene accettata dagli illuministi come la scienza madre o come la « vera » filosofia. Le ricerche di Boyle avviano la chimica alla svolta decisiva verso la sua organizzazione come scienza positiva; e l'opera di Buffon e di altri naturalisti segna, anche per le scienze biologiche, tappe di sviluppo fondamentali. Ma, anche qui, la cosa più importante non sono i risultati conseguiti quanto piuttosto la direzione della via intrapresa. Tutto ciò che questi risultati hanno di dogmatico, di incompiuto, di provvisorio, trova una correzione possibile nello stesso impegno fondamentale dell'I. di non bloccare in nessun campo e a nessun livello l'opera della ragione.

3° L'I. non è soltanto impegno critico della ragione: è altresì l'impegno a valersi della ragione e dei risultati che essa può conseguire nei vari campi d'indagine per migliorare la vita singola e associata dell'uomo. Quest'impegno non è condiviso egualmente da tutti gli illuministi. Alcuni di essi, che pur hanno contribuito in modo eminente allo sviluppo della critica razionale del mondo umano, non lo condividono. Non lo condivide, per es., Hume, che dichiara di filosofare per suo proprio piacere. Ma, dall'altro lato, esso costituisce la sostanza stessa della personalità di molti pensatori illuministi e anche di imprese come l'*Enciclopedia* che si assunsero il còmpito della lotta contro il pregiudizio e l'ignoranza. Questa lotta, come quella contro i privilegi, che la Rivoluzione francese intraprese sulla base dell'impegno illuministico e delle dottrine illuministiche, ha come suo scopo espresso la felicità o il benessere del genere umano. Due concezioni di fondamentale importanza per la cultura moderna e contemporanea l'I. ha raggiunto in questo suo aspetto: la concezione della tolleranza e quella del progresso. Il principio della tolleranza religiosa che non solo esige la convivenza pacifica delle varie confessioni religiose, ma anche impedisce che la religione diventi uno strumento di governo, trova per la prima volta nell'I. una difesa che lo stabilisce come elemento della cultura occidentale, non suscettibile di ulteriori negazioni nell'ambito di tale cultura (v. TOLLERANZA). Dall'altro lato, l'impegno di trasformazione che è proprio dell'I. porta alla concezione della storia come progresso cioè come possibilità di miglioramento dal punto di vista del sapere e dei modi di vivere umani. Voltaire, Condorcet, Turgot contribuiscono più degli altri a formulare la nozione di un divenire storico aperto all'opera dell'uomo, suscettibile di ricevere l'impronta che l'uomo vuole dargli. Questa nozione servì a sottrarre gli uomini a quel senso della fatalità storica che impediva di prendere ogni iniziativa di trasformazione. Più tardi il Romanticismo dirà che la storia è la stessa Ragione assoluta, che in essa, e in ogni suo momento, tutto ciò che deve essere è e che il progresso stesso è fatale o inevitabile; e vedrà nell'I. che ha contrapposto la storia alla tradizione e negato la tradizione una concezione « astratta » o « antistorica ». Ma in realtà il Romanticismo non mirava ad altro che a dichiarare inutile o impossibile l'impegno di trasformazione: affidandosi alla forza della Ragione storica pretendeva imprimere il suggello dell'eternità alle istituzioni nelle quali la vedeva incarnata. Il che conferma che se e quando la filosofia voglia assumersi il còmpito (che già Platone le riconosceva) di trasformare il mondo umano, l'atteggiamento illuministico e i suoi fondamentali presupposti sono le prime condizioni di questo còmpito.

**ILLUSIONE** (ingl. *Illusion*; franc. *Illusion*; tedesco *Illusion*). Un'apparenza erronea che non cessa quando viene riconosciuta come tale; ad es., vedere spezzato un bastone immerso nell'acqua. È dottrina antica, che risale agli Epicurei (DIOG. L., X, 51) e spessissimo ripetuta anche in tempi recenti, che le I. non appartengono al senso come tale ma al giudizio portato sul dato sensibile; ma questa considerazione ha oggi minore importanza in quanto nè la filosofia nè la psicologia ritengono utile una distinzione netta tra dati sensibili e funzioni intellettuali. Kant ha definito l'I. come « quel gioco che rimane anche quando si sa che il presunto oggetto non è reale » (*Antr.*, § 13). Ed ha definito I., in questo senso, l'attività *dialettica* della ragione. « Nella nostra ragione (considerata soggettivamente come facoltà conoscitiva umana) ci sono regole fondamentali e massime del suo uso che hanno tutto l'aspetto di princìpi oggettivi: perciò accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in virtù dell'intelletto, venga considerata come necessità oggettiva della determinazione delle cose in se stesse. I. che non si può evitare, come non si può evitare che il mare nel mezzo ci apparisca più alto che sulla spiaggia perchè noi lo vediamo là mediante raggi che sono

più alti di questi; o come anche lo stesso astronomo non può impedire che la luna al levarsi gli apparisca più grande, se anche non si lascia ingannare da questa apparenza» (*Crit. R. Pura*, Dialettica, Intr., I). Le qualifiche «naturale» e «inevitabile» che Kant attribuisce all'I. trascendentale ma che sono attribuibili a qualsiasi illusione non fanno altro che esprimere il carattere fondamentale dell'I. stessa, per la quale essa (a differenza dell'errore) non viene meno quando è riconosciuta come tale.

**ILOMORFISMO** (ingl. *Hylomorphism*; francese *Hylomorphisme*; ted. *Hylomorphismus*). Termine moderno adoperato per indicare la dottrina esposta dal filosofo giudaico Avicebron (Ibn-Gebirol, 1020-1069) nel suo *Fons vitae*. Secondo questa dottrina, per altro attinta dal *Liber de causis*, di ispirazione neoplatonica, tutto ciò che è, è composto di materia e forma. Dal che deriva che anche la sostanza spirituale, per es., l'anima, non è pura forma ma è un composto di materia e forma. Avicebron pertanto identificava la materia con la *sostanza* cioè con la prima delle categorie aristoteliche, in quanto sostiene (*sustinet*) le altre nove categorie (*Fons Vitae*, II, 6).

**ILOPATIA** (ingl. *Hylopathy*). Così C. S. Peirce ha chiamato il «monismo idealistico» cioè la dottrina che la materia sia «spirito reso sterile» (*Chance, Love and Logic*, II, cap. I; trad. ital., pag. 121).

**ILOZOISMO** (ingl. *Hylozoism*; franc. *Hylozoisme*; ted. *Hylozoismus*). La credenza o la dottrina che la materia sia di per se stessa vivente e cioè che possieda originariamente animazione, movimento, sensibilità o un qualche grado di coscienza. Questa dottrina non equivale alla negazione della materia e alla sua risoluzione in forze o elementi spirituali (come fa invece il *pampsichismo* [v.]); ma è anzi, abitualmente, un'espressione del materialismo cioè della dottrina che riconosce come sola realtà la materia. L'espressione «I.» si trova già in Cudworth. Kant definì l'I. come quella forma di «realismo della finalità della natura» che «fonda i fini della natura sull'analogo di una facoltà che agisce con intenzione, la *vita della materia* (che è nella natura stessa, oppure è prodotta da un principio animatore interno, un'anima del mondo)» (*Crit. del Giud.*, § 72; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Teor. 3, nota).

In questo senso sono ilozoisti tutti i fisici presocratici (Talete, Anassimandro, Anassimene, Parmenide, Eraclito, Empedocle) che ritengono insita, nel principio o nei princìpi materiali che ammettono, l'anima e la sensibilità. Ilozoisti sono gli Stoici per i quali il principio costitutivo corporeo dell'universo, cioè il fuoco, è un soffio o spirito animatore e ordinatore (Diog. L., VII, 156; Cicer., *De Nat. deor.*, II, 24). L'I. antico fu ripreso dalla filosofia della natura e dalla magia del Rinascimento. Secondo Telesio, il caldo e il freddo, che sono i due princìpi che agiscono nella «massa corporea» inerte, devono essere provvisti di sensibilità perchè, se non percepissero le proprie impressioni e le azioni del principio opposto, non potrebbero neppure combattersi; e per conseguenza tutte le cose della natura sono dotate di sensibilità. La dottrina è ripetuta negli stessi termini da Campanella (*Del senso delle cose*, I, 1) e da Bruno, nei cui *Dialoghi latini*, tuttavia, si trova un'accentuazione in senso pampsichistico dell'ilozoismo. L'I. è poi il presupposto della magia, come tentativo diretto a dominare le forze animate della natura mediante incantesimi (v. Magia).

Le ultime manifestazioni dell'I. sono quelle del materialismo ottocentesco: Haeckel, per es., ritenne che gli atomi stessi siano animati e che la materia e l'etere siano dotati di sensibilità e di volontà (*Die Welträtsel*, 1899). Nella filosofia contemporanea l'I. può dirsi sparito, mentre ancora continua a permanere il *pampsichismo* (v.), che è la metafisica dello *spiritualismo* (v.).

**IMITAZIONE.** V. Estetica.

**IMMAGINAZIONE** (gr. φαντασία; lat. *Imaginatio*, *Phantasia*; ingl. *Imagination*; franc. *Imagination*; ted. *Einbildungskraft*). In generale la possibilità di evocare o produrre immagini indipendentemente dalla presenza dell'oggetto cui si riferiscono. In questi termini l'I. fu definita da Aristotele che per primo la sottopose ad analisi nel *De Anima* (III, 3). Aristotele distinse l'I. in primo luogo dalla sensazione, in secondo luogo dall'opinione. Che l'I. non sia *sensazione* risulta dal fatto che un'immagine si può avere anche quando manca la sensazione, per es., nel sonno. Che l'I. non sia *opinione* risulta dal fatto che l'opinione implica che si creda in ciò che si opina mentre ciò non accade nell'I. la quale pertanto può essere anche degli animali. Il carattere che avvicina l'I. alla opinione è che essa, come l'opinione, può essere anche fallace. Aristotele ritenne che l'immaginazione è un mutamento (*kinesis*) generato dalla sensazione e simile ad essa per quanto non legato con essa (*De an.*, III, 428 b 26). In questo senso l'I. è condizione della appetizione la quale appunto tende a qualcosa che non è presente e di cui non si ha sensazione attuale (*Ibid.*, 433 b 29). Questo concetto dell'I. è restato per lungo tempo immutato. Come già Aristotele aveva osservato, l'I. conferisce all'anima possibilità varie, attive o passive, su cui spesso i filosofi insistono. S. Agostino dice: «Le immagini sono originate dalle cose corporee e per mezzo delle sensazioni: le quali, una volta ricevute, si possono con grande facilità ricordare, distinguere, moltiplicare, ridurre,

estendere, ordinare, sconvolgere, ricomporre in qualunque modo piaccia al pensiero » (*De vera rel.*, 10, § 18). Tutte queste sono possibilità proprie dell'immaginazione. E S. Tommaso, che poca o nulla importanza riconosce all'I., che è limitata, come la sensibilità, a cogliere la simiglianza e non l'essenza delle cose (*S. Th.*, I, q. 57, a. 1), riconosce invece molteplici funzioni al suo prodotto che è l'immagine (*Ibid.*, q. 93, a. 9). La definizione dell'I. non cambia gran che nella storia successiva del termine, ma le funzioni che si attribuiscono ad essa tendono a diventare sempre più numerose e complesse. Francesco Bacone nel *De augmentis scientiarum* (1623), disegnando il piano di una nuova enciclopedia delle scienze, poneva l'I. accanto alla memoria e alla ragione, come una delle facoltà fondamentali e precisamente quella che è la base della poesia. Ancora più radicalmente, Cartesio nelle *Regulae ad directionem ingenii* riconosceva nell'I. la condizione di attività spirituali diverse. « Questa sola e medesima forza, egli diceva, se si applica con l'I. al senso comune, si chiama vedere, toccare, ecc.; se si applica all'I. sola in quanto è coperta di figure diverse, si chiama ricordo; se si applica all'I. per creare nuove figure si chiama I. o rappresentazione; se infine agisce da sola si chiama comprendere » (*Regulae*, XII). Hobbes ugualmente vedeva nell'I. una condizione fondamentale delle attività mentali. Egli la collegava strettamente alla sensazione: « L'I. non è altro in realtà che una sensazione indebolita o languente per l'allontanamento del suo oggetto » (*De corp.*, 25, § 7). E vedeva nell'I. l'inerzia dello spirito. Come un corpo in movimento si muoverà, se non sorga ostacolo, eternamente così « noi conserviamo l'immagine, benchè più confusa, di un oggetto non più presente o dinanzi al quale chiudiamo gli occhi. È questo che i Latini chiamavano I. e i Greci fantasia. Si tratta di una sensazione attenuata comune agli uomini e ad altre creature, nel sonno e nella veglia » (*Leviath.*, I, 2). All'I., Hobbes riporta la memoria, l'esperienza e, per il loro tramite, anche l'intelletto e il giudizio (*Ibid.*, I, 2).

Questa funzione dell'I. nell'ordinamento generale delle facoltà umane diventa un dato comune della filosofia del '600 e del '700. Spinoza che è incline a mettere sul conto dell'I. tutti gli errori della mente umana, ritiene tuttavia che la mente non erra in quanto immagina ma solo in quanto crede presenti le cose immaginate, che, per definizione, non sono tali (*Et.*, II, 17, Scol.). Hume, che è d'accordo con Hobbes sulla funzione fondamentale dell'I., ritiene che ciò che distingue l'I. vera e propria dalla memoria e che pertanto sta alla base della credenza, che accompagna la memoria stessa come accompagna la sensibilità, è unicamente il fatto che le idee della memoria sono più forti e vivaci di quelle dell'I. (*Treatise*, I, III, § 5). Ovviamente, la funzione generale attribuita all'I. rispetto ad altre attività dello spirito implica che si differenzi questa funzione da quella specifica che porta il nome di I.; e ciò porta a distinguere i vari tipi di I. che si enumerano nel '700. Già Cristiano Wolff distingueva l'I. come « facoltà di produrre le percezioni delle cose sensibili assenti » (*Psychol. empirica*, § 92) dalla *facultas fingendi* che consiste « nel produrre mediante la divisione e la composizione delle immagini, l'immagine di una cosa mai percepita dal senso » (*Ibid.*, § 138). E analoga a questa fu la distinzione stabilita da Kant. Kant vede nell'I. « la facoltà delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto » e la distingue in *produttiva* che è « il potere della rappresentazione originaria dell'oggetto (*exhibitio originaria*) e precede l'esperienza » e in *riproduttiva* (*exhibitio derivativa*) la quale « riporta nello spirito un'intuizione empirica precedentemente avuta ». Soltanto le intuizioni pure dello spazio e del tempo sono i prodotti dell'I. produttiva. L'I. riproduttiva anche quando è detta *poetica* non è mai creatrice, perchè non può mai creare una rappresentazione sensibile che non sia mai stata data precedentemente alla sensibilità ma desume sempre da questa la sua materia (*Antr.*, I, § 28). Il concetto di una I. produttiva che però secondo Kant è puramente formale perchè non produce che le condizioni dell'intuizione (lo spazio-tempo) era stato utilizzato più ampiamente nella prima edizione della *Critica della Ragion Pura* dove si parlava di una « sintesi della produzione nell'I. » che era considerata come la condizione della sintesi concettuale dell'appercezione. Alla funzione produttiva dell'I. l'idealismo romantico, da Fichte in poi, attribuì una portata maggiore di quella che Kant aveva ristretta nei limiti delle condizioni formali. Secondo Fichte l'I. è l'azione reciproca e la lotta tra l'aspetto finito e l'aspetto infinito dell'Io: cioè l'aspetto per cui l'Io pone un limite alla sua attività produttiva e quello per cui lo supera e lo allontana. L'oscillazione di questo limite (che è poi la rappresentazione) del prodotto fa dell'I. qualche cosa di fluttuante tra la realtà e l'irrealtà. « L'I., dice Fichte, produce la realtà, ma in essa non vi è realtà; solo dopo che è stata concepita e compresa nell'intelletto, il suo prodotto diventa alcunchè di reale » (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, Deduzione della rappresentazione, III). Questa funzione creativa dell'I. divenne un luogo comune del Romanticismo. Su di essa, Hegel impiantò la distinzione tra I. e fantasia. Entrambe sono determinazioni dell'intelligenza. Ma l'intelligenza come I. è semplicemente riproduttiva; mentre come fantasia è creatrice, è « I. simboleggiante, allegorizzante o

poetante » (*Enc.*, § 455-57). Sul potere creativo della fantasia, Hegel fondava poi il suo concetto del genio (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 378 sgg.). Queste osservazioni costituirono il punto di partenza della distinzione tra fantasia e I. che fu soprattutto utilizzata dalla estetica romantica e dalle sue diramazioni sino a Croce (vedi FANTASIA). Al di fuori di tale estetica, nè la filosofia nè la psicologia stabiliscono oggi tra I. e fantasia o tra I. riproduttiva e I. produttiva quella differenza radicale, di qualità più che di grado, che l'estetica romantica supponeva. In particolare la fenomenologia ha riconosciuto una speciale funzione all'I. giacchè ad essa rimane affidato quel ripresentarsi delle esperienze vissute come puri oggetti di contemplazione, che costituisce la possibilità stessa della fenomenologia. Perciò Husserl dice: « Nella fenomenologia, come, in tutte le scienze eidetiche, le ripresentazioni e più precisamente le libere fantasie pervengono ad una posizione privilegiata rispetto alle percezioni » (*Ideen*, I, § 70). Ciò accade perchè nel ripresentarsi come « libere fantasie » le esperienze umane rivelano la loro vera natura, in quanto diventano puri oggetti di contemplazione disinteressata. Da questo punto di vista Husserl afferma paradossalmente che « la *finzione* è l'elemento vitale della fenomenologia » (*Ibid.*, § 70). Ma, prescindendo da questa funzione vitale che l'I. riproduttiva compie nella fenomenologia, i còmpiti cui essa sembra rispondere nelle analisi filosofiche e psicologiche contemporanee non sono diversi da quelli cui essa appariva rispondere nelle analisi dei filosofi del '700. Anche oggi si insiste, talvolta, sulla funzione che l'I. compie nelle scienze e specialmente nella matematica (cfr., per es., PEIRCE, *Coll. Pap.*, 4.232) senza che perciò si attribuisca alla stessa I. il magico potere creativo che l'estetica romantica le riconosceva.

**IMMAGINAZIONE TRASCENDENTALE.** V. IMMAGINAZIONE.

**IMMAGINE** (gr. φάντασμα, φαντασία; lat. *Imago*; ingl. *Image*; franc. *Image*; ted. *Einbildung*). Similitudine o segno delle cose, che può conservarsi indipendentemente dalle cose stesse. Aristotele diceva che le I. sono come le stesse cose sensibili, solo che non hanno materia (*De an.*, III, 8, 432 a 9). In questo senso l'I. è: 1° il prodotto dell'*immaginazione* (v.); 2° la sensazione o percezione stessa, vista dalla parte di chi la riceve. In questo secondo significato il termine è usato costantemente sia dagli antichi che dai moderni. Gli Stoici distinguevano i due significati adoperando due parole diverse e chiamando immaginazione (φάντασμα) l'I. che il pensiero si forma per suo conto, come accade nei sogni, e I. (φαντασία) l'impronta della cosa sull'anima, impronta che è un mutamento dell'anima stessa. L'I. vera e propria è « ciò che viene impresso, formato e contraddistinto dall'oggetto esistente in conformità della sua esistenza e che perciò è tale che non sarebbe se l'oggetto stesso non esistesse » (DIOG. L., VII, 50). Da questo punto di vista, le I. possono essere sensibili o non sensibili (quali sono quelle delle cose incorporee); razionali o arazionali (come sono quelle degli animali); e artificiali o non artificiali (DIOG. L., VII, 51). Un concetto altrettanto generale dell'I. era quello degli Epicurei i quali ammettevano la verità di tutte le I. in quanto prodotte dalle cose: perchè ciò che non c'è non può produrre nulla (DIOG. L., X, 32).

Queste notazioni rimasero costanti nel Medioevo e furono utilizzate a scopi teologici cioè per chiarire il rapporto tra la natura divina e l'umana (cfr., per es., S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 95). Nella filosofia moderna lo ripresero Bacone (*De augmentis scientiarum*, II, 1, § 5) e Hobbes: secondo il quale l'I. « è l'atto di sentire e non differisce dalla sensazione se non come il farsi differisce dal fatto » (*De corp.*, 25, § 3). Ma con Cartesio la parola *idea* (v.) e con Wolff la parola *rappresentazione* (v.) cominciarono ad essere preferite, nell'uso filosofico, ad I. nel suo significato generale. La preferenza per questi due termini persiste nella filosofia contemporanea la quale ricorre al termine I. nel significato 2° solo quando vuole accentuare il carattere o l'origine sensibile delle idee o rappresentazioni di cui l'uomo dispone. Così fa, per es., Bergson: « Fingiamo per un istante di non saper niente delle teorie della materia e delle teorie dello spirito e niente sulle discussioni intorno alla realtà o alla idealità del mondo esterno. Eccomi dunque in presenza di *I.* nel senso più vago in cui si possa prendere questa parola, I. percepite quando io apro i miei sensi, non percepite quando li chiudo » (*Matière et mémoire*, cap. I).

**IMMANENTISMO** (ingl. *Immanentism*; francese *Immanentisme*; ted. *Immanentismus*). **1.** Si indica con questo termine la dottrina che ammette l'immanenza nel significato 3°, cioè che nega qualsiasi realtà o essere al di fuori della coscienza o dell'autocoscienza. In tal senso sono dottrine immanentistiche l'idealismo romantico, l'idealismo gnoseologico e tutte le forme del coscienzialismo.

**2.** Il termine viene anche usato per indicare la dottrina dell'immanenza nel significato 1° e in tal senso è equivalente a *panteismo* (v.).

**3.** Qualche volta, specialmente in francese, il termine è adoperato a significare il *metodo dell'immanenza* (v.).

**IMMANENZA** (ingl. *Immanence*; franc. *Immanence*; ted. *Immanenz*). Il termine può significare: 1° la presenza del fine dell'azione all'azione stessa o del risultato di un'operazione qualsiasi alla stessa operazione; 2° la limitazione dell'uso di certi prin-

cìpi all'esperienza possibile e il rifiuto di ammettere conoscenze autentiche che superino i limiti di tale esperienza; 3° la risoluzione di ogni realtà nella coscienza.

1° Il primo significato è quello in cui gli Scolastici parlavano di un'azione immanente, cioè che « rimane nell'agente » come l'intendere, il sentire, il volere, in quanto distinta dall'azione transitiva (*transiens*) che è quella che passa invece in una materia esterna, come il segare, lo scaldare, ecc. (cfr. per tutti S. TOMMASO, *S. Th.*, 1, q. 14, a. 2; q. 18, a. 3; q. 23, a. 2; q. 27, a. 1; ecc.). Questa distinzione non faceva altro che esprimere quella che Aristotele aveva stabilito tra *movimento* (κίνησις) e *attività* (ἐνέργεια) nel IX libro della *Metafisica* (6, 1048 b 18), considerando come movimento l'azione che ha il suo fine fuori di sè e attività le azioni che hanno in se stesse il loro fine. Aristotele aveva adoperato a questo proposito il verbo ἐνυπάρχειν che significa inerire come parte essenziale o costitutiva. Spinoza adoperò l'aggettivo nello stesso senso affermando che « Dio è causa immanente, non già transitiva di tutte le cose » intendendo dire che « Dio è causa delle cose che sono in lui » e che non c'è nulla fuori di Dio (*Eth.*, I, 18). La distinzione aristotelica veniva ripresa dai wolffiani (cfr. BAUMGARTEN, *Met.*, § 211). È chiaro che in questo senso l'I. significa il permanere, nell'agente, del fine, risultato o effetto di un'azione.

2° Il secondo significato del termine è quello in cui Kant adopera il corrispondente aggettivo chiamando immanenti « i princìpi la cui applicazione si tiene in tutto e per tutto nei limiti della esperienza possibile » che perciò sono contrapposti ai princìpi « trascendenti » che sorpassano questi limiti (*Crit. R. Pura*, Dialettica, Intr., I; *Prol.*, § 40). In questo senso l'I. significa la limitazione dell'uso di certi princìpi al dominio dell'esperienza possibile e la rinuncia ad estenderli al di là di esso.

3° Il terzo significato di I. fu stabilito dall'idealismo post-kantiano. Dice Fichte: « Nel sistema critico, la cosa è ciò che è posto nell'Io; nel dogmatico, ciò in cui l'Io stesso è posto; il criticismo è perciò *immanente* perchè pone tutto nell'Io; il dogmatismo è trascendente perchè va ancora oltre dell'Io » (*Wissenschaftslehre*, 1794, I, § 3, D; trad. ital., pag. 77). Questa terminologia, che viene seguita da Schelling, dà all'aggettivo « immanente » la caratteristica del punto di vista dell'idealismo assoluto, per il quale nulla c'è fuori dell'Io. È tuttavia evidente l'analogia di questo significato con quello spinoziano per il quale l'azione di Dio è immanente perchè non va oltre Dio stesso. In questo senso l'I. è l'inclusione di tutta la realtà nell'Io (o Assoluto o Coscienza) e la negazione di ogni realtà al di fuori dell'Io. Nello stesso senso Gioberti parlava di « pensiero immanente » (*Protologia*, I, pag. 173); e insisteva sull'immanenza l'idealismo italiano fra le due guerre.

Comune a questi tre significati del termine è il concetto che immanente è ciò che, facendo parte della sostanza di una cosa, non sussiste fuori della cosa stessa. In tal senso si dice comunemente « giustizia immanente » per indicare quella specie di giustizia che è inerente alla successione stessa degli eventi; o « pericolo immanente » per indicare il pericolo proprio di una certa situazione.

**IMMANENZA, FILOSOFIA DELLA** (inglese *Immanence Philosophy*; franc. *Philosophie de l'immanence*; ted. *Immanenzphilosophie*). Con questa espressione fu indicata da Guglielmo Schuppe (1836-1913) il punto di vista fondamentale della sua filosofia secondo il quale « il mondo è nella coscienza » ma la coscienza non è quella individuale, bensì « la coscienza in generale » cioè il contenuto comune delle coscienze individuali (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 1894, 2ª ediz., 1910, § 31).

**IMMANENZA, METODO DELLA** (inglese *Method of Immanence*; franc. *Méthode d'immanence*; ted. *Immanenzmethode*). Così fu chiamato da Blondel, Laberthonnière e altri il metodo di *apologetica* religiosa il quale tende a mostrare che il divino è in qualche modo immanente nell'uomo, almeno sotto forma di bisogno, aspirazione o esigenza (BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique*, 1896; LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religeuse*, 1903). Le Roy ha dato a questo metodo un'espressione ancora più generalizzata, chiamandolo « principio di I. » ed esprimendolo nella forma che « tutto è interno a tutto, e che nel minimo dettaglio della natura o della scienza l'analisi ritrova tutta la natura e tutta la scienza » (*Dogme et critique*, 1907, pag. 9) (v. AZIONE, FILOSOFIA DELL').

**IMMATERIALISMO** (ingl. *Immaterialism*; franc. *Immatérialisme*; ted. *Immaterialismus*). Termine creato da Berkeley per indicare la dottrina della negazione dell'esistenza dalla realtà corporea e della riduzione di questa a *idee* impresse negli spiriti finiti direttamente da Dio (*Dialogues between Hylas and Philonous*, III; *Works*, ed. Jessop, II, pag. 259 sgg.). La dottrina fu chiamata e si chiama più comunemente idealismo (nel senso 1°). L'argomento fondamentale addotto da Berkeley in favore dell'I. è che le cose e le loro proprietà non sono altro che *idee* le quali per esistere hanno bisogno di essere percepite (*esse est percipi*) e che pertanto il pensare cose che non siano percepite equivale a definirle « non pensate » proprio mentre sono pensate. La differenza fra le idee *reali*, che sono le cose, e le idee semplicemente *immaginate*, che sono co-

munemente chiamate idee, consiste poi, secondo Berkeley, nel fatto che le prime sono prodotte nel nostro spirito da Dio, le seconde sono prodotte da noi stessi. Pertanto la più semplice percezione di una cosa è in realtà la percezione di un'azione di Dio su di noi ed implica l'esistenza di Dio; laddove, se si ammette la materia, si deve attribuire alla materia la causalità delle idee stesse e si può fare a meno di Dio. Il materialismo è perciò il fondamento dell'ateismo e della irreligione, come l'I. è il fondamento della religione (*Principles of Human Knowledge*, I, 92 sgg.).

**IMMEDIATO** (gr. ἄμεσος; ingl. *Immediate*; franc. *Immédiat*; ted. *Unmittelbar*). Si qualifica in generale con questo termine ogni oggetto che può essere riconosciuto o posto senza l'aiuto di alcun altro oggetto: per es., un'idea che può essere percepita senza l'aiuto di un'altra idea; un fatto che può essere constatato senza l'aiuto di altri fatti; una proposizione che può essere detta vera senza il ricorso ad altre proposizioni, ecc. Così Aristotele chiamava I. la premessa « cui nessun'altra è anteriore » (*An. Post.*, I, 2, 72 a 7), cioè la premessa la cui verità è attinta senza il ricorso alla verità di altre premesse. In un senso analogo, Cartesio diceva di intendere per pensiero « tutto ciò che è talmente in noi che noi lo percepiamo *immediatamente* per noi stessi » (*II Rép.*, def. 1): dove l'*immediatamente* gli serviva, come egli dichiara, « per escludere le cose che seguono e dipendono dal nostro pensiero ». Ancora analogamente, Locke intendeva per conoscenza intuitiva la percezione dell'accordo e disaccordo fra le idee *per se stesse* e *immediatamente*, cioè senza l'aiuto di idee intermedie (*Saggio*, IV, 2, 1).

Fa parte di un concetto di immediatezza così inteso la pretesa che l'I. non abbia bisogno di altro per esigere il riconoscimento della sua validità. Così per Cartesio l'immediatezza del pensiero costituisce la validità stessa della proposizione *Io sono* e per Locke l'immediatezza del rapporto tra le idee rende questo rapporto più certo di quello mediato cioè dimostrativo (*Ibid.*, IV, 2, 4). È poi inutile ricordare che le premesse immediate di Aristotele hanno validità necessaria come princìpi primi della dimostrazione. Un privilegio analogo viene in generale riconosciuto alle forme di conoscenza I.: per es., all'intuizione. Kant attribuiva all'intuizione il privilegio di essere « l'I. presenza dell'oggetto » (*Prol.*, § 8); ma nello stesso tempo negava che ci fosse una intuizione « non sensibile » cioè una intuizione che fosse qualcosa di più di una modificazione passiva, di un'*affezione*. Ma di una intuizione non sensibile ha spesso parlato la filosofia moderna e contemporanea: basti ricordare, da un lato l'intuizione *eidetica* di cui parla Husserl, dall'altro l'intuizione *simpatetica* di cui parla Bergson: la prima ha per oggetto le essenze, la seconda ha per oggetto la coscienza nella sua durata (v. INTUIZIONE). Entrambe queste intuizioni sono caratterizzate dal loro carattere I.: esse colgono infatti i rispettivi oggetti, senza bisogno di intermediari.

Hegel che è probabilmente il critico più radicale del privilegio dell'immediatezza chiamò « filosofia del sapere I. » la filosofia della fede di Jacobi. Già Kant aveva polemizzato contro questa filosofia, rifiutandosi di ammettere che la fede o una qualsiasi attività sentimentale o I. dell'uomo potesse procedere al di là dei limiti della ragione che sono poi quelli stessi dell'esperienza possibile (*Was heisst: Sich in Denken orientieren?*, 1786). Ma la critica di Kant è specialmente diretta contro il *fanatismo* (v.) che egli vede implicito in questa posizione. La critica di Hegel è diretta proprio contro l'immediatezza. Secondo Hegel, la forma dell'immediatezza « dà all'universale l'unilateralità di un'astrazione, cosicchè Dio diventa l'essenza indeterminata: ma Dio non può chiamarsi spirito se non in quanto si sa, mediandosi in sè con se stesso. Solo così è concreto, vivente, spirito: il sapere di Dio come spirito contiene in sè, appunto perciò, la mediazione » (*Enc.*, § 74). La *mediazione* (v.) è secondo Hegel il ritorno della coscienza su se stessa, l'autocoscienza, che è la forma ultima e suprema della realtà e perciò è identificata da Hegel con Dio. Negare la mediazione significa pertanto, secondo Hegel, negare la superiorità dell'autocoscienza sulla coscienza. L'I. è la forma più semplice della coscienza, è « l'intuire astratto » che è l'intuire nel quale ciò che intuisce (la coscienza) si ritiene diverso da ciò che è intuito (l'oggetto della coscienza). Questa critica, è, come si vede, interna alla filosofia hegeliana: fa cioè parte integrante di questa filosofia, ma non è utilizzabile fuori di essa. Nel mondo contemporaneo, in cui il dominio del sapere tende ad essere coperto dalle varie discipline scientifiche, l'I. ha perduto i suoi privilegi, ma per ragioni che non hanno nulla da fare con quelle addotte da Hegel. L'oggetto di un'investigazione scientifica non è mai un oggetto immediato, nel senso che la validità di un tale oggetto non può essere stabilita che mediante l'ausilio di strumenti o procedure più o meno complicate, perciò in modo indiretto e mediato. Perfino gli oggetti della vista che costituivano, tradizionalmente, il modello stesso degli oggetti I., hanno perduto questo loro carattere per la psicologia contemporanea, che tende a mettere in luce le complesse strutture e i procedimenti mediati della *percezione* (v.). Tuttavia molti filosofi privilegiano ancora una qualche forma di conoscenza immediata. Così fa Russell che ammette,

come punto di partenza di ogni conoscenza, la conoscenza immediata (*aquaintance*) dei cui oggetti « siamo direttamente consapevoli senza intermediari » (*Human Knowledge*, 1948, pag. 196 e *passim*). E ritiene che da ultimo ogni conoscenza debba essere ricondotta a questi « dati egocentrici ». Allo stesso modo Carnap ha considerato come elementi originari, che entrano nella costruzione logica degli oggetti della scienza, le esperienze vissute elementari, *Elementarerlebnisse* (*Der Logische Aufbau der Welt*, § 65). Ma in questi e simili presupposti la filosofia della scienza si allontana dalle analisi e dalle conclusioni della scienza stessa.

**IMMORALISMO** (ingl. *Immoralism*; francese *Immoralisme*; ted. *Immoralismus*). Espressione adottata da Nietzsche per esprimere la sua posizione di antagonismo nei confronti della morale tradizionale e il suo tentativo di effettuare un « rovesciamento dei valori ». « Si sa quale è la parola, diceva Nietzsche, che mi sono preparata per questa lotta, la parola *immoralista*; si conosce anche la mia formula: al di là del bene e del male » (*Wille zur Macht*, 1901, § 167, c).

**IMMORTALITÀ** (ingl. *Immortality*; franc. *Immortalité*; ted. *Unsterblichkeit*). Una delle credenze più diffuse nelle filosofie e nelle religioni dell'Oriente e dell'Occidente. Dal punto di vista filosofico, essa può assumere due forme diverse: 1° la credenza nell'I. della persona individuale cioè dell'anima umana nella sua totalità; 2° la credenza nell'I. di ciò che la persona individuale ha in comune con un principio eterno e divino cioè solo della parte non personale dell'anima stessa. Bisognerà poi considerare 3° le prove addotte dai filosofi per l'immortalità.

1° L'I. dell'anima individuale fu ammessa dagli Orfici, dai Pitagorici e da Platone. Gli Eclettici (v. per essi CICER., *Tusc. Disp.*, I, 26-35) l'ammisero ugualmente, come l'ammise Plotino (*Enn.*, III, 4, 6). Nella Patristica e nella Scolastica l'I. dell'anima individuale diventa un luogo comune; e, fuori delle dispute degli Aristotelici, essa si conserva un luogo comune nel Rinascimento. Anche i naturalisti del Rinascimento ammettono l'I. (CAMPANELLA, *De sensu rerum*, II, 24; BRUNO, *De Triplici minimo*, I, 3). Telesio stesso ammette, accanto all'anima materiale che è la sola che presiede alle operazioni umane (moralità compresa) e che è mortale, un'anima divina, che è il soggetto dell'aspirazione dell'uomo al trascendente e che è immortale (*De rer. nat.*, V, 2). La dimostrazione dell'I. è uno degli scopi dichiarati della filosofia di Cartesio e rimane un punto importante di quella di Leibniz (*Théod.*, I, 89) e della filosofia tedesca pre-kantiana (BAUMGARTEN, *Met.*, § 776). L'I. dell'anima rimane strettamente legata anche a tutte le forme monadologiche dello spiritualismo moderno e contemporaneo; giacchè è chiaro che la monade, sia che si ritenga creata o increata, è in ogni caso immortale.

2° La teoria dell'I. parziale trova la sua origine in Aristotele. Dopo aver distinto l'intelletto attivo da quello passivo, Aristotele dice che « l'intelletto attivo » è separabile, impassibile e senza mescolanza perchè è, per sua sostanza, atto; e che esso solo « è immortale ed eterno » (*De An.*, III, 5, 430 a 17). Per la sua « impassibilità », l'intelletto attivo non conserva le determinazioni particolari, perciò non si identifica con la totalità dell'anima umana che comprende anche l'intelletto passivo. Questa dottrina veniva incorporata dagli Stoici nella loro metafisica, secondo la quale l'anima dell'uomo è una parte dello Spirito cosmico ed è come questo immortale (DIOG. L., VII, 156). Cleante poi affermava che tutte le anime durano sino alla conflagrazione finale; Crisippo credeva che solo le anime dei sapienti durano sino a quel momento (DIOG. L., VII, 157).

L'aristotelismo arabo riprendeva, nel Medioevo, una dottrina simile a questa. Averroè faceva un passo al di là di Aristotele a proposito del rapporto tra l'intelletto e il resto dell'anima umana: non solo l'intelletto attivo, come riteneva Aristotele, ma anche l'intelletto passivo (o *materiale* o *ilico*) è separato dall'anima umana alla quale non appartiene che un intelletto *acquisito* o *speculativo* che è una disposizione essenziale a partecipare alle operazioni dell'intelletto. Questo è dunque unico, separato e divino e l'anima umana non ha, per suo conto, nulla di veramente immortale (*De An.*, III, 1). Questo punto di vista, che fu seguito dagli averroisti latini che riducevano pertanto l'I. dell'anima a pura questione di fede (per es., da Sigieri di Brabante: MANDONNET, *Siger de Brabante*, II, pag. 167), fu proprio anche degli averroisti e degli alessandristi del Rinascimento. Pomponazzi affermava a questo proposito che la differenza fra l'intelletto attivo o separato e l'intelletto umano sta nel fatto che l'intelletto umano ha bisogno dell'organo corporeo (*De immortalitate animae*, 9). Un'I. parziale o impersonale è anche quella che Spinoza riconosce all'anima umana, dicendo che: « la mente umana non può andar distrutta totalmente con il corpo ma di essa resta qualcosa che è eterno » (*Et.*, V, 23); l'anima è, in altri termini, eterna in quanto modo o manifestazione della Sostanza divina. Il Romanticismo non fu più interessato di Spinoza all'I. dell'anima individuale. Diceva Hegel: « Per noi la credenza nell'I. ha come nota essenziale questo, che l'anima ha in sè un fine eterno, del tutto diverso dal suo scopo finito e perciò un infinito valore. È questa nota superiore

che conferisce interesse alla fede nella sopravvivenza dell'anima » (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 494; trad. ital., II, pag. 267-68). E in realtà per Hegel ciò che è immortale, anzi eterno, è lo Spirito del mondo che s'incarna nei popoli e negli Stati che ne sono di volta in volta i portatori. D'altronde, un'I. parziale o partecipata che in realtà significa l'eternità di un principio che solo parzialmente o temporaneamente si incarna nell'uomo, è stata ammessa da tutte le forme, antiche e moderne, di *panteismo* (v.). Bergson stesso sembra suggerire una siffatta forma di I., considerando il corpo come un semplice « strumento di azione » e identificando l'anima con la corrente del « ricordo puro », che non ha più alcuna individualità (*Matière et Mémoire*, Résumé et conclusion).

3° La maggior parte delle prove che sono state addotte dai filosofi per l'I. non sono abbastanza precise da poter essere invocate a sorreggere solo l'una o solo l'altra delle due credenze sopra distinte. Le prove almeno a prima vista più concludenti son quelle che fanno leva sui due concetti mediante i quali è stata tradizionalmente definita la natura dell'anima: la causalità e la sostanzialità. Ma queste sono anche le prove che hanno subìto le critiche più radicali.

I. Una delle prove più antiche è quella dedotta dal *movimento*. Aristotele ci testimonia che Alcmeone di Crotone riteneva l'anima immortale e divina perchè essa è sempre in movimento come le cose divine, cioè come la luna, il sole, ecc. (*De An.*, I, 2, 405 a 30). E Platone faceva sua questa argomentazione: « Ogni anima è immortale perchè ciò che incessantemente si muove è immortale. Quel che muove altro ed è mosso da altro, cessando di muoversi, cessa di vivere. Soltanto ciò che si muove da sè, dacchè non viene mai meno a se stesso, non cessa mai di muoversi, ma è anche fonte e principio di movimento per tutte le cose che si muovono » (*Fedro*, 245 d). La critica a questo argomento fu fatta da Aristotele il quale ritenne impossibile che l'anima sia mossa e che quindi possa esser mossa o da altro o da se stessa (*De An.*, I, 3).

II. Il secondo argomento è quello dedotto dalla stessa definizione dell'anima come *sostanza*: come sostanza, difatti, l'anima è essere in atto e come essere in atto è imperitura (ARIST., *De An.*, III, 5, 430 a 17). Platone aveva nel *Fedone* esposto questo argomento in forma più popolare, asserendo che l'anima, partecipando necessariamente all'idea di vita, non può cessare di vivere, allo stesso modo in cui il numero tre, che partecipa necessariamente all'idea del dispari, non può cessare di essere dispari (*Fed.*, 104-07). S. Tommaso esprimeva l'argomento aristotelico, affermando che « Ciò che ha l'essere per sè non può essere generato e corrotto » giacchè « l'essere per sè è proprio della forma in quanto è atto » (*S. Th.*, I, q. 75, a. 6). Questo argomento veniva criticato da Duns Scoto: il quale affermava che l'anima non ha l'essere di per sè nel senso di sussistere per suo conto e di non poter essere a nessun titolo separata dall'essere: questo vorrebbe dire che neppur Dio può crearla e distruggerla, il che è falso (*Rep. Par.*, IV, d. 43, q. 2, n. 18-19). Ancora più radicalmente, la critica di questo argomento fu fatta da Kant che dimostrò il carattere sofistico dell'affermazione della sostanzialità dell'anima, in quanto tale affermazione non fa che trasformare surrettiziamente in sostanza il semplice rapporto funzionale che il soggetto pensante ha con se stesso cioè l'*Io penso* (*Critica Ragion Pura*, Dialettica, cap. I).

III. Il terzo argomento è dedotto da un corollario della tesi della sostanzialità dell'anima cioè dalla *semplicità* della sostanza anima. Stante questa semplicità, l'anima non può corrompersi giacchè la corruzione (come passaggio da un contrario all'altro) implica composizione, onde anche i corpi se sono semplici (come quelli celesti) sono incorruttibili. Platone affermava che l'anima, essendo invisibile come le idee, dev'essere, immutabile e indecomponibile come esse sono (*Fed.*, 78 c sgg.). S. Tommaso espone in varia forma un argomento analogo (cfr. specialmente *Contra Gent.*, II, 55). Una variante di esso fu data da Mendelssohn nel *Fedone* (1766) con la tesi che l'anima, stante la sua semplicità, non solo non può morire per *decomposizione*, ma neppure per *estinzione*. Difatti non potendo essa essere diminuita a poco a poco e poi ridotta in nulla (giacchè non ha parti) non ci dovrebbe essere spazio di tempo tra l'istante in cui è e quello in cui non è più. Kant notava a questo proposito che, anche se l'anima non ha una quantità estensiva, potrebbe e dovrebbe avere, come la coscienza, una quantità intensiva cioè un grado (*Crit. R. Pura*, Confutazione dell'argomento di Mendelssohn).

IV. Il quarto argomento è quello dedotto dalla presenza della verità nell'anima (PLAT., *Men.*, 86 a). Dice S. Agostino: « Se ciò che è in un soggetto (*subiectum*) dura sempre, dura sempre di necessità anche il soggetto. Ora ogni scienza (*disciplina*) esiste nell'anima come nel suo soggetto; ne segue necessariamente che l'anima dura sempre, se dura sempre la scienza. Ma la scienza è verità e la verità dura sempre; dunque dura sempre anche l'anima e non si può dire mai morta » (*Solil.*, II, 13). Questo argomento veniva ripetuto da S. Tommaso (*Contra Gent.*, II, 55) nella forma che, essendo incorruttibile l'oggetto dell'intelletto, l'intelletto stesso sarà incorruttibile. Contro di esso si rivolse la critica degli alessandristi del Rinascimento, in particolare

di Pomponazzi. « È essenziale all'intelletto, diceva Pomponazzi, intendere attraverso le immagini, come risulta chiaro dalla definizione dell'anima quale atto di un corpo fisico-organico. Perciò l'intelletto, in ogni sua funzione, ha bisogno di un organo. Ma ciò che intende così è di necessità inseparabile dal corpo. Dunque l'intelletto umano è mortale » (*De imm. animae*, 9). Un argomento simile a quello agostiniano è stato talora ripetuto da filosofi moderni con riferimento alla presenza nell'animo umano dei valori ideali, cioè della Verità, della Bellezza e del Bene (per es., G. H. HOWISON, *The Limits of Evolution*, 1901, cap. 6).

V. Un argomento analogo a questo è ricavato da S. Anselmo dalla presenza nell'anima dell'*amore* per Dio. L'anima umana, come creatura razionale « è stata creata per amare senza fine la somma Sostanza. Ma non potrebbe farlo se non vivesse sempre; dunque l'anima è fatta per vivere sempre, purchè sempre voglia fare ciò per cui è stata fatta. Inoltre, non andrebbe d'accordo con la somma bontà, sapienza e onnipotenza del Creatore ridurre al nulla una creatura da lui creata perchè lo amasse, finchè essa lo ami » (*Monologion* 69).

VI. Un sesto argomento è quello desunto dal *desiderio naturale* dell'immortalità. Dice S. Tommaso: « Ognuno che abbia intelligenza desidera naturalmente di esistere sempre. Ma un desiderio naturale non può essere vano. Dunque ogni sostanza intellettuale è incorruttibile » (*S. Th.*, I, q. 75, a. 6). Per quanto lo stesso S. Tommaso adduca questo argomento come un semplice *signum* dell'I., esso è stato frequentemente ripetuto.

VII. Il settimo argomento è quello che presenta l'I. come un'esigenza della *vita morale* dell'uomo. Questo argomento non ha avuto molta fortuna nell'antichità: è piuttosto valso come il motivo, spesso non confessato, dal quale i filosofi sono stati spinti a cercare prove dimostrative della immortalità. Duns Scoto negava a questo proposito, che fossero conclusive le ragioni desunte dalla aspirazione dell'anima alla beatitudine eterna e a una giustizia che remuneri il bene e il male. Dovrebbe infatti esserci almeno noto, ad opera della ragione naturale, che la beatitudine eterna sia il fine conveniente della nostra natura, il che non è; e quanto alla necessità di un premio o di un castigo, si può sempre dire che ognuno trova la sua remunerazione sufficiente nella sua stessa azione buona e che la prima pena del peccato è lo stesso peccato (*Op. Ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27, 32). L'I. dell'anima appariva pertanto a Duns Scoto come una pura verità di fede, non suscettibile di trattamento dimostrativo. Pomponazzi non fece che riprendere questo punto di vista nella sua critica dell'argomento morale (*De imm. animae*, 14). Nella filosofia moderna è questo tuttavia l'argomento che ha avuto più fortuna: il che si spiega facilmente, dato che, con il declino della metafisica antica, le prove desunte dalla causalità e sostanzialità dell'anima hanno perso il loro valore. Nella « Professione di fede del Vicario savoiardo » (*Emilio*, IV) Rousseau giungeva ad affermare l'immaterialità, quindi l'I. dell'anima, proprio in base all'esigenza di una giustizia che non sempre si vede realizzata nel mondo. « Quando anche non avessi altra prova dell'immaterialità dell'anima, egli diceva, che il trionfo del cattivo e l'oppressione del giusto in questo mondo, ciò solo mi basterebbe per non dubitarne. Una contraddizione così manifesta, una dissonanza così stridente nell'armonia dell'universo, mi spingerebbe a riflettere che non tutto finisce per noi nella vita, ma tutto con la morte rientra nell'ordine ». Rousseau costituiva, sotto questo aspetto, la voce eloquente di buona parte dell'illuminismo e del deismo settecentesco; sebbene un'altra parte dello stesso illuminismo pensasse, con Voltaire, che « la mortalità dell'anima non è contraria al bene della società com'è provato dagli antichi Ebrei che credevano l'anima materiale e mortale » (*Traité de Métaphysique*, 6). Kant non fece che riesprimere la tesi di Rousseau, assumendo l'I. come uno dei *postulati* della ragion pratica. L'I. dell'anima, e l'esistenza di Dio sono secondo Kant le condizioni per la realizzazione del *sommo bene* cioè dell'unione di virtù e felicità. Difatti senza la continuazione indefinita della vita umana al di là della morte, la realizzazione della santità mediante il progresso all'infinito non sarebbe possibile e pertanto l'uomo non diverrebbe mai degno della felicità. Ma per Kant il postulato non è una verità teoretica ma un *bisogno* dell'essere morale finito: le considerazioni morali in altri termini non dimostrano l'I. ma mostrano che è un'aspirazione legittima di chi agisce moralmente (cfr. Postulati della Ragion Pratica).

VIII. Infine un antico ma sempre ricorrente argomento per l'I. è quello ricavato dal *consensus gentium*. Ecco come lo esponeva Cicerone: « Se il consenso universale è voce di natura e tutti dappertutto son d'accordo nel ritenere che esista qualcosa che interessa coloro che sono defunti, anche noi dobbiamo essere dello stesso parere e se riterremo che quelli dotati di un animo superiore per ingegno o virtù sono nella miglior condizione per riconoscere la forza della natura perchè sono perfetti per natura, è verosimile — dato che tutti i migliori si preoccupano moltissimo della posterità — che esista qualcosa di cui sono destinati ad avere sensazione dopo la morte » (*Tusc. Disp.*, I, 15, 35).

Il problema dell'I. ha cessato da molto tempo di essere un problema vivente della filosofia. Questo non tanto perchè la soluzione positiva di esso era legata ad una particolare filosofia, che è la metafisica della sostanza, ma anche e soprattutto per due ragioni. La prima è che l'indirizzo dell'etica moderna ha sottratto la morale a ogni dipendenza da una sanzione ultramondana e ha eliminato così il primo e più immediato interesse alla soluzione positiva del problema dell'immortalità. La seconda è che il moderno indirizzo della filosofia, considerando illegittimo o senza significato estendere l'analisi filosofica al di là della sfera di esistenza o di esperienza attingibile dagli strumenti di cui l'uomo è in possesso, ha negato, in linea di principio, la legittimità e la conclusività dello stesso dibattito sull'immortalità. Non fa pertanto meraviglia che scarse e povere siano le trattazioni di questo problema nella filosofia moderna e contemporanea, soprattutto dopo Kant. L'interesse di esso si è venuto limitando alla sfera della religione e della apologetica religiosa.

**IMPEGNO** (ingl. *Commitment*; franc. *Engagement*; ted. *Verbindlichkeit*). Una scelta fondamentale che diriga la condotta o la procedura d'indagine in un campo qualsiasi. La nozione è stata adoperata dai logici per indicare la scelta preliminare della specie di entità cui i calcoli logici si riferiscono, cioè delle variabili che ricorrono in tali calcoli. Dice Quine: « Noi ci impegniamo in una ontologia contenente numeri quando diciamo che vi sono numeri primi maggiori di un milione; ci impegniamo in un'ontologia contenente centauri quando diciamo che ci sono centauri; e ci impegniamo in un'ontologia contenente Pegaso quando diciamo che Pegaso esiste » (*From a Logical Point of View*, I). Pur obiettando contro l'uso del termine « ontologia » Carnap ha mantenuto questo concetto: « La scelta di una certa struttura linguistica e in particolare la decisione di usare certi tipi di variabili è una decisione pratica come la scelta di uno strumento; essa dipende principalmente dagli scopi per i quali lo strumento — in questo caso il linguaggio — s'intende che sia usato e dalle proprietà dello strumento » (*Meaning and Necessity*, § 10). Un impegno in questo senso è alla base di qualsiasi determinazione del significato di *esistenza* (v.); e la diversità tra i vari indirizzi della *matematica* (v.) può essere ricondotta alla diversità degli impegni ontologici che ne sono a fondamento.

Nella filosofia esistenzialistica, il termine è stato usato per indicare il fatto che ogni chiarimento che l'uomo può attingere sulle determinazioni della propria esistenza è un impegno (cioè una decisione o una scelta) circa tale determinazione. In tal senso Heidegger ha detto che l'essere dell'uomo è ciò in cui l'uomo si trova sempre coinvolto, cioè che richiama sempre l'uomo a una decisione o a una scelta (*Sein und Zeit*, § 9). Jaspers ha contrapposto al « disimpegno » dell'arte di fronte alla vita reale l'impegno della filosofia che opera nell'interno della vita stessa (*Phil.*, I, p. 338). Sartre ha visto nell'impegno la nascita del progetto fondamentale che è l'espressione della libertà umana: « Il mio progetto ultimo e iniziale è sempre l'abbozzo di una soluzione del problema dell'essere. Ma questa soluzione non è prima conosciuta e poi realizzata: noi *siamo* questa soluzione, la facciamo esistere con il nostro stesso impegno e non possiamo attingerla che vivendola » (*L'être et le néant*, p. 540).

**IMPENETRABILITÀ.** V. ANTITIPIA.

**IMPERATIVO** (ingl. *Imperative*; franc. *Impératif*; ted. *Imperativ*). Termine creato da Kant, forse per analogia con il termine biblico « comandamento », per indicare la formula che esprime una norma della ragione. Dice Kant: « La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto costringe la volontà, si chiama un comando della ragione; e la formula del comando si chiama I. » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II). La norma della ragione è per l'uomo un comando in quanto la volontà umana non è la facoltà di scegliere *solamente* ciò che la ragione riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Se così fosse, la norma della ragione non avrebbe carattere coattivo e non sarebbe un comando. Così accade per gli esseri dotati di volontà *santa* cioè di una volontà che è necessariamente in accordo con la ragione e che non può scegliere se non ciò che è razionale. Ma potendo l'uomo scegliere anche secondo l'inclinazione sensibile, la legge della ragione assume per lui la forma di un comando e perciò la sua espressione è un I. (*Crit. R. Pratica*, I, cap. III). Pertanto la parola I. non è che un altro nome per la parola *dovere* (v.). Kant ha distinto gli I. in ipotetici e categorici. L'I. *ipotetico* comanda una azione che è buona rispetto a uno scopo o possibile o reale. Nel primo caso esso è un principio *problematicamente* pratico, nel secondo caso è un principio *assertoriamente* pratico. L'I. *categorico* invece comanda un'azione che è buona in se stessa, che cioè è per se stessa oggettivamente necessaria, ed è quindi un principio *apoditticamente* pratico. Gli I. problematicamente pratici sono quelli dell'*abilità* (per es., le prescrizioni di un medico). Gli I. assertoriamente pratici sono quelli della prudenza: il loro scopo è la felicità. Gli I. categorici sono quelli della moralità. I primi si potrebbero chiamare I. *tecnici* o *regole* i secondi I. *prammatici* o *consigli*; i terzi sono I. *morali* o *leggi* della moralità (*Grundlegung*, cit., II).

Queste notazioni kantiane sono state estesamente accettate nella filosofia moderna e contemporanea.

Ciò non vuol dire che l'etica kantiana del dovere sia stata altrettanto estesamente accettata, soprattutto nella forma proposta da Kant (v. ETICA). Il problema se le norme morali possano considerarsi o meno come imperativi è un problema fondamentale che ha spesso trovato soluzioni negative. Tutta la tradizione utilitaristica costituisce un esempio di tale soluzione negativa. L'etica di Bergson ne è un altro. Concepire la norma morale come I. (o dovere) significa ritenere, con Kant, che essa sia un « fatto della ragione » un *sic volo sic iubeo* (*Crit. R. Pratica*, cap. I, § 7, Scol.): il che non tutti sono disposti ad ammettere.

A partire dall'opera di OGDEN e RICHARDS, *The Meaning of Meaning* (1923), l'I., e soprattutto l'I. morale, è stato spesso ritenuto come una « proposizione emotiva » cioè destinata a suscitare l'azione ma priva di significato conoscitivo. Tale teoria che ha trovato la sua forma migliore ad opera di Ayer (*Language Truth and Logic*, 2ª ediz., 1948) e di Stevenson (*Ethics and Language*, 1944), dopo una breve voga, non trova più oggi sostenitori (STROLL, *The Emotive Theory of Ethics*, Berkeley, 1954).

**IMPERSONALISMO** (ingl. *Impersonalism*). Termine assai poco usato in italiano o usato solamente come traduzione del corrispondente termine inglese, che è l'opposto di *personalismo* (v.): significa semplicemente *materialismo* (v.).

**IMPERTURBABILITÀ.** V. ATARASSIA.

**IMPETO.** V. INERZIA.

**IMPLICAZIONE** (ingl. *Implication, Eintailment*; franc. *Implication*; ted. *Implication*). Questo termine ha sostituito, nella logica contemporanea quelli più antichi di *condizionale* (v.) e di *conseguenza* (v.) e ha consentito di generalizzarne il significato. L'I. è la composizione di due proposizioni per mezzo del connettivo *se... allora*, nella quale la prima si chiama *antecedente* e la seconda *conseguente*. Il linguaggio comune e quello delle scienze offrono esempi d'I. assai diversi tra loro. Si considerino i seguenti:

(1) Se $x$ è scapolo, allora $x$ non è sposato.

(2) Se $x$ è un triangolo, allora $x$ ha gli angoli interni uguali a due retti.

(3) Se $x$ è un metallo, allora $x$ è malleabile.

(4) Se $x$ commette un'azione indegna, $x$ perde la stima degli amici.

(5) Se $x$ commette un reato, allora $x$ andrà in carcere.

(6) Se $x$ mi insulta, allora $x$ sarà da me preso a schiaffi.

(7) Se $x$ mi fa un favore, allora $x$ sarà da me ricompensato.

(8) Se $x$ è un genio filosofico, allora io sono l'imperatore della Cina.

Se si considerano questi diversi esempi d'I. (e altri che si potrebbero enumerare), si scorge subito che la connessione tra antecedente e conseguente è diversa da un caso all'altro: cioè ha un fondamento diverso o, come si potrebbe dire, trae la sua validità da un diverso contesto. La (1) trae la sua validità dal dizionario della lingua italiana, per il quale « scapolo » e « non sposato » sono termini equivalenti. La (2) trae la sua validità dal contesto della geometria euclidea e dai postulati che la reggono. La (3) trae la sua validità dalle osservazioni empiriche o dalla scienza. La (4) e la (5) rispettivamente dalle regole morali e giuridiche che vigono in un paese determinato. La (6) e la (7) dalla mia decisione di reagire in un certo modo al comportamento di $x$. L'(8) è semplicemente un modo per esprimere la mia convinzione che $x$ non è un genio filosofico.

Di fronte a questa varietà dei tipi di I., i logici hanno cercato di individuare la condizione più semplice, generale ed astratta che rende valida un'I. qualsiasi, a prescindere dal particolare contesto, cui essa è riferita e dal fondamento offerto dal suo contenuto specifico, e hanno riconosciuto questa condizione nella formula che già il megarico Filone sosteneva contro Diodoro Crono per la validità delle proposizioni condizionali (SESTO EMP., *Adv. Math.*, VIII, 113-14: cfr. CONDIZIONE): cioè che un'I. è valida ogni volta che *non ha l'antecedente vero e il conseguente falso*: sicchè vale anche quando l'antecedente e il conseguente sono falsi. Questa condizione generalissima e astratta è stata chiamata *I. materiale* ed è stata espressa da Russell (*Principia Mathematica*, I, 1.01) con la formula:

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q \quad Df$$

che si legge: « $p$ implica $q$ » equivale per definizione a « non-$p$ o $q$ »; dove $p$ e $q$ stanno rispettivamente, per l'antecedente e il conseguente e il ferro di cavallo $\supset$ sta per il segno dell'I. materiale. Corrispondentemente, si è chiamata *I. formale* quella che, oltre a rispondere alla condizione di validità dell'I. materiale, esige, per esser valida, altre condizioni. Negli esempi numerati di sopra solo l'(8) è una pura I. materiale perchè può essere espressa dicendo « o $x$ non è un genio filosofico o io sono l'imperatore della Cina ». Le altre, pur rispettando questa condizione, ne esigono (come si è visto) altre che ne costituiscono il fondamento. Sicchè si può dire che tutte le I. formali sono materiali, ma non tutte le I. materiali sono formali. L'I. materiale sarà perciò definita dalla seguente tavola di verità (nella quale $p$ e $q$ stanno per proposizioni qualsiasi e $V$ e $F$ per vero e falso):

| $p$ | $q$ | $p \supset q$ |
|---|---|---|
| $V$ | $V$ | $V$ |
| $V$ | $F$ | $F$ |
| $F$ | $V$ | $V$ |
| $F$ | $F$ | $V$ |

(v. TAVOLE DI VERITÀ).

L'I. materiale può apparire paradossale dal punto di vista del senso comune e delle scienze empiriche. Essa, per es., consente di riconoscere come vera l'I. « Se 2 × 2 = 5, allora New York è una città piccola »; e come falsa quest'altra « Se 2 × 2 = 4 allora New York è una città piccola » (cfr. TARSKI, *Introduction to Logic*, 1941, § 8) nelle quali non appare alcuna connessione causale o contestuale tra l'antecedente e il conseguente: ma la prima significa « o 2 × 2 non è = 5 o New York è una città piccola » e la seconda significa o 2 × 2 non è = 4 o New York è una città piccola ». L'I. materiale è soprattutto usata nelle matematiche e Hilbert ha fondato su di essa gli assiomi della logica delle proposizioni (« Die Logischen Grundlagen der Mathematik », in *Mathematische Annalen*, 1923, pagine 151-65). In forma di assioma, l'I. materiale significa che « il vero segue da ogni cosa » perché se *q* è vero di per sé stesso segue a qualsiasi *p*, non importa se vero o falso; e che « ogni cosa segue dal falso » perché se *p* è falso, da esso può seguire qualsiasi *q* sia vero che falso. In realtà, l'I. materiale astrae completamente da ogni connessione causale o contestuale tra l'antecedente e il conseguente (che può avere fondamenti assai diversi) e costituisce soltanto la condizione minima sufficiente per la validità di *tutte* le implicazioni.

Alcuni logici tuttavia hanno cercato di rendere meno astratto il concetto di I. avvicinandolo di più al significato che ha nell'uso comune. Così l'americano C. I. Lewis (cfr. LEWIS and LANGFORD, *Symbolic Logic*, 1932, pag. 174 sgg., 248 sgg.) ha parlato di un'*I. stretta* secondo la quale « *p* implica *q* » sarebbe sinonimo di « *q* è deducibile da *p* » nel senso che sarebbe contraddittorio affermare l'antecedente *p* e negare il conseguente *q*. Questo concetto fa ricorso al concetto di possibilità logica e sarebbe perciò espresso dalla formula $\sim M (p \sim q)$, dove *M* sta per « possibile », e che si legge: « non è possibile che *p* sia vero e *q* non lo sia ». Una relazione analoga di I. è stata chiamata *entailment* da molti scrittori inglesi, a partire da Moore che l'ha illustrata dal modo seguente: « Saremo in grado di dire veramente che '*p entails* (involve) *q* ' quando e solo quando siamo in grado di dire veramente che '*q* segue da *p* ' o 'è deducibile da *p* ' nel senso in cui la conclusione di un sillogismo in Barbara segue dalle due premesse prese come una proposizione congiuntiva » (*Philosophical Studies*, 1922, cap. IX; ed. 1960, pag. 291). Carnap a sua volta ha distinto la *C-implicazione*, o I. sintattica che è quella materiale di cui si è detto, dalla *L-implicazione* o I. semantica che corrisponde all'I. stretta di Lewis (*Introduction to Semantics*, §§ 9, 14).

Nella logica medievale il termine I. era usato soltanto per indicare una forma della *restrizione* (v.): come nell'esempio « l'uomo, che è bianco, corre » nel quale l'I. è costituita dalla proposizione « che è bianco », che restringe ai bianchi gli uomini che corrono. Nei manuali di logica del sec. XVI la parola *implicat* fu adoperata come abbreviazione per *implicat contradictionem* e l'uso ricorre anche nel *De Intellectus Emendatione* (1662) e nei *Cogitata Metaphysica* (1663) di Spinoza (cfr. W. KNEALE and M. KNEALE, *The Development of Logic*, 1962, pag. 300).

**IMPLICITO** (ingl. *Implicit*; franc. *Implicite*; ted. *Verflechten*). Questo aggettivo ha tre significati principali: 1° I., nel senso logico della *implicazione* (v.) e in questo senso si riferisce esclusivamente a enunciati, proposizioni o asserzioni; 2° non esplicito, cioè suggerito da un certo contesto di discorso, come quando si dice « *x* ha implicitamente ammesso che... »; 3° potenziale o virtuale. Questo ultimo uso è improprio.

**IMPOSIZIONE** (lat. *Impositio*; ingl. *Imposition*; franc. *Imposition*). Nella Logica medievale è l'atto per il quale un nome viene destinato a significare una cosa (cfr. PIETRO ISPANO, *Summul. Logic.*, 6.03).

**IMPOSSIBILE.** V. POSSIBILE.

**IMPREDICATIVA, DEFINIZIONE** (inglese *Impredicative Definition*; franc. *Definition imprédicative*). Poincaré indicò con questa espressione la definizione del membro di una classe che fa riferimento alla totalità dei membri della classe, e che pertanto contiene un *circolo vizioso*. Da tali definizioni sorgono le antinomie logiche che Poincaré voleva evitare stabilendo il principio che non consente tali definizioni (POINCARÉ, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1906, pag. 294-317; cfr. anche *Dernières Pensées*, 1913, IV) (v. ANTINOMIA).

**IMPRESSIONE** (gr. τύπωσις; lat. *Impressio*; ingl. *Impression*; franc. *Impression*; ted. *Eindruck*). La teoria che la conoscenza consista in una impronta o impressione fatta dalle cose sull'anima nasce con gli Stoici. Essi infatti dicevano che: « l'immagine è un'*impronta* nell'anima », prendendo il nome dalla figura che il sigillo imprime sulla cera (DIOG. L., VII, 45). Cicerone cercò di togliere all'I. il suo carattere fisico (*Tusc. Disp.*, I, 61). Il termine fu diffuso nella filosofia e nel linguaggio moderno da Hume che intese per I. « tutte le nostre sensazioni, passioni ed emozioni, alla loro prima apparenza nell'anima » (*Treatise*, I, 1, 1). E distinse le I. dalle *idee* che sono copie sbiadite di esse (*Ibid.*, I, 1, 2).

**IMPROPRIO, SIMBOLO.** V. SINCATEGOREMATICO.

**IMPULSO** (ingl. *Impulse*, *Urge*; franc. *Impulsion*; ted. *Impuls*). Una spinta subitanea, tempo-

ranea, e difficilmente controllabile, ad un'azione determinata. «Impulsivo» dicesi chi è soggetto frequentemente a spinte di questo genere. Il termine non va confuso nè con *istinto* (v.) nè con «tendenza», che corrisponde al termine tradizionale *appetizione* (v.).

**IMPUTABILITÀ** (gr. αἰτία; lat. *Imputatio*; ingl. *Imputability*; franc. *Imputabilité*; ted. *Zurechenbarkeit*). La possibilità di riferire un'azione a un agente come a sua causa, in quanto diversa dalla *responsabilità* (v.).

**INAUTENTICO.** V. Autentico.

**INCARNAZIONE** (lat. *Incarnatio*; ingl. *Incarnation*; franc. *Incarnation*; ted. *Menschwerdung*). L'unità della natura divina e della natura umana nella persona di Cristo. È questo uno dei due dogmi fondamentali del Cristianesimo, l'altro essendo quello della Trinità. Dopo le discussioni patristiche che portarono nel sec. v ad alcune interpretazioni che la Chiesa condannò come eretiche, questo dogma è stato nella Scolastica uno dei banchi di prova della capacità delle filosofie di servire all'interpretazione e alla difesa delle credenze religiose. Da questo punto di vista, non c'è dubbio che la maggiore capacità in questo senso sia stata dimostrata dal tomismo che ha dato la più semplice ed elegante interpretazione del dogma. S. Tommaso prende lo spunto polemico appunto dalle due eresie simmetriche e opposte del sec. v. L'interpretazione di Eutichio, insistendo sull'unità della persona di Cristo, riduceva anche le due nature ad una sola e precisamente a quella divina, considerando semplicemente apparente la natura umana rivestita da Cristo. L'interpretazione di Nestorio invece, insistendo sulla dualità delle nature ammetteva in Cristo anche due persone coesistenti insieme, la persona umana come strumento o rivestimento di quella divina. La distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza nelle creature e la loro unità in Dio forniscono a S. Tommaso la chiave dell'interpretazione. L'essenza o natura divina è in Dio identica con l'essere; dunque Cristo, che ha natura divina, sussiste come Dio, cioè come persona divina ed è una sola persona, quella divina. Dall'altro lato, la separabilità della natura umana dall'esistenza fa sì che Cristo possa assumere la natura umana (che è anima razionale e corpo) senza essere persona umana (*Contra Gent.*, IV, 49; *S. Th.*, III, q. II, a. 6). Questa interpretazione tomistica costituisce la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica.

**INCETTIVA, PROPOSIZIONE** (franc. *Proposition inceptive ou désistive*). La Logica di Porto-reale chiamò così la proposizione che afferma che una cosa ha cominciato o ha cessato di essere tale; per es.: «La lingua latina ha cessato di essere volgare in Italia da molti secoli» (Arnauld, *Log.*, II, 10, 4).

**INCLINAZIONE.** V. Tendenza.

**INCLUSIONE** (ingl. *Inclusion*; franc. *Inclusion*; ted. *Einschliessung*). Nella Logica delle classi, il rapporto di I. tra due classi $\alpha$ e $\beta$ (simbolo «$\alpha \supset \beta$») sussiste quando tutti gli elementi della classe $\alpha$ appartengono anche alla classe $\beta$, ma non necessariamente viceversa (l'I. è riflessiva e transitiva, ma non simmetrica). Al rapporto di I. corrisponde un rapporto di implicazione tra i concetti-classe corrispondenti. Per es., la classe *uomo* è inclusa nella classe *mortale* perchè tutti gli uomini sono mortali. G. P.

**INCOERENZA.** V. Coerenza.

**INCOMPATIBILITÀ.** V. Compatibilità.

**INCOMPLETO, SIMBOLO** (ingl. *Incomplete Symbol*). In logica matematica si chiama così un simbolo che non ha significato per suo conto ma acquista significato solo in un contesto, al cui significato a sua volta contribuisce.

**INCOMPLEXUM.** V. Complesso.

**INCONCEPIBILITÀ** (ingl. *Inconceivability*; franc. *Inconcevabilité*; ted. *Unbegreiflichkeit*). Il criterio cartesiano di accettare per vero tutto ciò che è evidente per la ragione ha, come suo correlativo negativo, il criterio di rigettare ciò che non appare tale o che, in generale, è *incompatibile con la ragione*. Questo è propriamente il criterio delle inconcepibilità. Di esso si avvalse soprattutto Leibniz, che esplicitamente lo difese; «Io riconosco in verità, egli scrisse, che non è permesso di negare ciò che non s'intende, ma aggiungo che si ha il diritto di negare (almeno nell'ordine naturale) ciò che non è assolutamente nè intellegibile nè esplicabile... La concezione delle creature non è la misura del potere di Dio ma la loro concepibilità o forza di concezione è la misura del potere della natura, giacchè tutto ciò che è conforme all'ordine naturale può essere concepito o inteso da qualche creatura» (*Nouv. Ess.*, Avant-Propos., *Op.*, ed. Erdmann, pag. 202). In altri termini si può ammettere che sia reale in natura ciò che non s'intende (cioè che non si sa spiegare) ma non ciò che è inconcepibile, cioè «incompatibile con la ragione». Ma che cosa poi debba intendersi per incompatibilità con la ragione, non fu spiegato da Leibniz; come non fu spiegato da coloro (e sono moltissimi), che hanno fatto riferimento allo stesso criterio. Una critica del quale si trova per la prima volta nella *Logica* di Stuart Mill, a proposito dell'uso che di esso avevano fatto Hamilton (*Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859-60) e Spencer (*Principles of Psychology*, 1855). Stuart Mill notava come gli antipodi erano dichiarati impossibili dagli antichi che trovavano inconcepibile che ci fossero persone che avessero la testa nella direzione dei nostri piedi; e che uno dei più diffusi argomenti contro il sistema

copernicano era stata l'I. dell'immenso spazio vuoto richiesto da quel sistema (*Logic*, V, 3, § 3; cfr. II, 5, § 6; 7, § 1-3).

In realtà, l'incompatibilità con la ragione, che è la definizione dell'I., non può avere altro significato preciso se non quello di incompatibilità con il sistema di credenze cui si fa riferimento. Ovviamente una tale incompatibilità non può valere come criterio di giudizio per l'attendibilità di una nozione qualsiasi. Se poi per I. si intende la *contraddittorietà* (come talora accade) bisogna ricordare che il giudizio sulla contraddittorietà o meno di due asserzioni deve fare riferimento a un campo determinato, nel quale siano implicitamente o esplicitamente definite le regole della coerenza o della compatibilità. Può darsi, ad es., che non sia contraddittorio in fisica ciò che sarebbe contraddittorio in matematica o viceversa; e, per es., la fisica non ritiene contraddittorio concepire i fenomeni elettromagnetici insieme come corpuscolari e come ondulatori. Ma per questi significati ristretti e specifici della contraddittorietà, la parola I., con il suo significato assoluto, è completamente inadatta. Pertanto la filosofia contemporanea l'ha messa in disparte, insistendo, non sull'antitesi razionale-inconcepibile, ma piuttosto su quella significanza-insignificanza (v. SIGNIFICATO).

**INCONDIZIONATO** (ingl. *Unconditioned*; franc. *Inconditionné*; ted. *Unbedingt*). Hamilton (*Discussions on Philosophy*, 1852) e Mansel (*The Philosophy of the Conditioned*, 1866), hanno chiamato I. l'Infinito o l'Assoluto, cioè Dio in quanto sfugge a tutte le limitazioni del pensiero umano ed è perciò inconcepibile.

Per il significato generico del termine v. CONDIZIONE.

**INCONOSCIBILE** (ingl. *Unknowable*, *Incognizable*; franc. *Inconnaissable*; ted. *Unerkennbar*). Termine adoperato da Hamilton per indicare l'Assoluto o Infinito, in quanto ritenuto al di là di ogni possibilità di conoscenza e oggetto solo di *fede*. « Pensare è condizionare, diceva Hamilton (*Discussions on Philosophy*, 1852, pag. 13) e una limitazione condizionale è una legge fondamentale delle possibilità del pensiero... L'Assoluto non è concepibile che come una negazione della concepibilità ». Tuttavia la sfera della credenza è più estesa di quella della conoscenza: sicchè l'Infinito per quanto non possa essere *conosciuto*, può e deve essere *creduto* (*Lectures on Metaph.*, II, pag. 530-31). Questa nozione fu ripresa da Spencer il quale anch'egli affermò l'inconoscibilità dell'Assoluto e nello stesso tempo la necessità di ammetterlo per rendere possibile il relativo (*First Principles*, 1862, § 26). La nozione dell'I. divenne così correlativa con quella di *agnosticismo* (v.); e come quest'ultima fu estesa anche a designare la dottrina di Kant della cosa in sè e della inconoscibilità di essa. Kant tuttavia non ammetteva l'inconcepibilità della cosa in sè, come faceva Hamilton rispetto all'Assoluto; e non ammetteva quella specie di corrispondenza ipotetica tra l'I. e il fenomeno che Spencer chiamava *realismo trasfigurato* (*Ibid.*, § 50). Il concetto di I. non ha mai superato i confini del positivismo evoluzionistico di stampo spenceriano (v. COSA IN SÉ).

**INCONSCIO** (ingl. *Unconscious*; franc. *Inconscient*; ted. *Unbewusst*). Il primo ingresso di questa nozione nella filosofia è dovuto a Leibniz che sottolineò l'importanza delle « percezioni insensibili » o « piccole percezioni » cioè delle percezioni non accompagnate dalla consapevolezza o riflessione. Sono tali percezioni che secondo Leibniz « formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità sensibili, chiare nell'insieme ma confuse nelle parti; quelle impressioni che i corpi che ci circondano fanno su di noi e che involgono l'infinito; quel legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo » (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 197). L'esistenza di questa zona inconscia divenne un luogo comune nella scuola wolfiana (cfr. WOLFF, *Psychol. rationalis*, § 58 sgg.) e fu ammessa da Kant: il quale rispondeva all'obiezione di Locke che non si possono avere rappresentazioni di cui non si è coscienti perchè l'averle significa precisamente l'esserne coscienti (*Saggio*, I, 1, 5) affermando che « possiamo essere coscienti *mediatamente* di una rappresentazione di cui non siamo coscienti *immediatamente* » (*Antr.*, § 5). Ma fu soltanto con Schelling che l'I. divenne l'elemento fondamentale di una costruzione metafisica cioè uno degli aspetti essenziali dell'Assoluto come Identità di natura e spirito (cioè per l'appunto di I. e coscienza). « Questo eterno I., diceva Schelling, che, come il sole eterno del regno degli spiriti, si nasconde nel suo proprio lume sereno e, benchè non divenga mai oggetto, imprime alle azioni libere la sua identità, è lo stesso per tutta l'intelligenza ed è insieme la radice invisibile di cui tutte le intelligenze non sono che le potenze; è l'eterno intermediario tra il soggettivo, che si autodetermina in noi, e l'oggettivo o intuente; ed è il fondamento dell'uniformità nella libertà e della libertà nell'uniformità oggettiva » (*System der transzendentalen Idealismus*, IV, F; trad. ital., pag. 280). Ancora più radicalmente Schopenhauer riteneva I. quella volontà di vivere che costituisce il noumeno del mondo. « La volontà, egli diceva, considerata in se stessa è I.: è un cieco, irresistibile impeto, quale noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, come anche nella parte vegetativa della nostra vita » (*Die Welt*, I, § 54). E come sintesi dello Spirito assoluto di Hegel, della

Volontà di Schopenhauer e dell'I. di Schelling, Eduardo Hartmann presentava il principio della sua filosofia: un principio che egli chiamava per l'appunto l'I. e del quale lo spirito e la materia sarebbero state due diverse manifestazioni (*Philosophie des Unbewussten*, 1869). Si può considerare appartenente a questa stessa linea di pensiero la filosofia di Bergson: il quale difendeva l'I. osservando che la ripugnanza a concepire stati psicologici inconsci viene dal fatto che si considera la coscienza come la proprietà essenziale degli stati psichici. « Ma, egli osservava, se la coscienza è soltanto il segno caratteristico del *presente*, di ciò che è attualmente vissuto, ovvero di ciò che *agisce*, allora ciò che non agisce potrà cessare d'appartenere alla coscienza senza cessare necessariamente di esistere in qualche modo » (*Matière et mémoire*, cap. III, pag. 147). Con l'I. così inteso s'identifica per Bergson il *ricordo puro* cioè la corrente della coscienza che è poi lo stesso slancio vitale.

Ma mentre così l'I. veniva utilizzato nella metafisica e mentre, dall'altro lato, la psicologia lo ammetteva, sia pure malvolentieri, come un dato di fatto, esso riceveva un contenuto completamente nuovo ad opera di Freud. Lo stesso Freud così presentava le due tesi fondamentali della psicanalisi: « La prima di queste premesse è che i processi psichici sono in se stessi inconsci e che quelli coscienti sono soltanto atti isolati, frazioni della vita psichica totale ». La seconda proposizione che la psicanalisi proclama come una delle sue scoperte è l'affermazione che tendenze le quali possono essere qualificate solo come sessuali, nel senso ristretto o largo della parola, agiscono come cause determinanti di malattie nervose o psichiche e che le stesse emozioni sessuali hanno una parte importante nelle creazioni dello spirito umano nei campi della cultura, dell'arte e della vita sociale » (*Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, Intr.; trad. franc., pag. 32-33). In tal modo la psicanalisi toglieva all'I. il carattere indeterminato o amorfo che esso aveva sino a quel momento conservato nelle interpretazioni dei filosofi e degli psicologi per acquistare un contenuto preciso ed identificarsi con le tendenze sessuali inibite o negate o comunque camuffate o nascoste. Dapprima l'estesissima voga, poi l'importanza scientifica che la psicanalisi ha conservato e conserva nel mondo contemporaneo (v. Psicanalisi), hanno fatto passare in seconda linea la difficoltà teorica connessa con lo stesso riconoscimento dell'esistenza dell'inconscio. Ovviamente, l'obiezione di Locke, tante volte ripetuta, che « esistere », per uno stato mentale significa « esser percepito » o « esser oggetto di coscienza » e che pertanto uno stato mentale incosciente è una contraddizione nei termini, ha perduto tutto il suo valore. Uno stato mentale, per es., un'emozione, una tendenza, una volizione, può « esistere », anche se non viene « percepita », nel senso che essa può essere opportunamente posta in luce e riconosciuta, con procedimenti appropriati (che sono quelli appunto adoperati dalla psicanalisi), come la condizione di una situazione psichica normale o patologica. Freud stesso ha insistito a questo proposito sulla nozione di *sintomo*: « Un sintomo, egli dice, si forma a titolo di sostituzione al posto di qualche cosa che non è riuscito a manifestarsi al di fuori. Certi processi psichici, non avendo potuto svilupparsi normalmente, in modo da arrivare sino alla coscienza, hanno dato luogo a un sintomo nevrotico » (*Ibid.*, trad. franc., pag. 303). L'I. quindi esiste in primo luogo a titolo di sintomo. Si tratta della stessa soluzione teorica che Kant aveva visto dicendo che l'I., pur non essendo percepito immediatamente, può essere percepito mediatamente; ma questa soluzione teorica è assai migliorata perchè in Freud l'I., come sintomo, non ha neppure bisogno di essere « percepito »: è un fatto che l'osservazione clinica può constatare.

**INCONSEGUENZA** (ingl. *Inconsistency*; francese *Inconséquence*; ted. *Folgewidrigkeit*). L'assenza di *compatibilità* (v.) delle proposizioni costituenti un sistema simbolico. Ad es., un insieme di proposizioni è inconseguente quando esso implica una contraddizione cioè quando da esso deriva formalmente sia una certa proposizione *p* sia la negazione di *p*. In generale, si può dire che l'I. di un sistema qualsiasi è la possibilità di una contraddizione nel sistema stesso.

**INCONSISTENZA.** V. Compatibilità.

**INDAGINE.** V. Ricerca.

**INDEFINITO** (ingl. *Indefinite*; franc. *Indéfini*; ted. *Unbegrenzt*). Ciò che non ha limiti nello spazio o nel tempo e che è quindi infinito nel senso negativo del termine. Questo è almeno il significato della parola che fu stabilito da Cartesio, il quale pertanto distingueva l'indefinitezza delle cose dalla infinità di Dio il quale « non ha limiti nelle sue perfezioni » ed è perciò il solo essere infinito (*Princ. Phil.*, I, 27; *I Résp.*, X capoverso). La parola equivale pertanto a *illimitato* (v.). Non viene invece usata per dire « non definito » cioè non espresso da una definizione.

**INDETERMINATO.** V. Determinazione.

**INDETERMINAZIONE** (ingl. *Indetermination*; franc. *Indétermination*; ted. *Unbestimmtheit*). 1. L'assenza della determinazione logica (v. Determinazione). Talvolta lo stesso che vaghezza (vedi Vago).

2. L'assenza della determinazione causale (vedi Indeterminismo).

**INDETERMINAZIONE, RELAZIONI DI** (ingl. *Uncertainty Relations*; franc. *Relations d'in-*

*détermination*; ted. *Unbestimmtheitsrelationen*). Con questa espressione o con quella di « principio di I. » si indica, dal 1927, il riconoscimento, nella fisica subatomica, dell'azione reciproca tra l'oggetto e l'osservatore e pertanto la perturbazione che l'osservazione produce sullo stesso oggetto osservato. Fu Heisenberg a mettere in luce per primo questo aspetto essenziale della fisica quantistica. Ecco come egli stesso lo esprime: « Nelle teorie classiche l'interazione tra l'oggetto e l'osservatore veniva considerata o come trascurabilmente piccola o come controllabile, in modo da poterne eliminare l'influenza per mezzo di calcoli. Nella fisica atomica invece tale ammissione non si può fare perchè, a causa della discontinuità degli eventi atomici, ogni interazione può produrre variazioni parzialmente incontrollabili e relativamente grandi. Questa circostanza ha come conseguenza il fatto che, in generale, le esperienze eseguite per determinare una grandezza fisica rendono illusoria la conoscenza di altre grandezze ottenute precedentemente; esse infatti influenzano il sistema su cui si opera in modo incontrollabile, quindi i valori delle grandezze precedentemente conosciute ne risultano alterati. Se si tratta questa perturbazione in modo quantitativo, si trova che in molti casi esiste, per la conoscenza contemporanea di diverse variabili, un limite di esattezza finito, che non può essere superato » (*Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, I, § 1). Per l'influenza che la scoperta delle relazioni di I. ha avuto nel campo scientifico-filosofico v. CAUSALITÀ; CONDIZIONE.

**INDETERMINISMO** (ingl. *Indeterminism*; franc. *Indéterminisme*; ted. *Indeterminismus*). Termine introdotto nel linguaggio filosofico nella seconda metà del sec. XVIII per designare la dottrina che nega il determinismo dei motivi cioè la determinazione della volontà umana da parte dei motivi stessi (v. DETERMINISMO). Diceva Leibniz: « Quando si pretende che un avvenimento libero non può essere previsto, si confonde la libertà con l'indeterminazione o con l'indifferenza piena o di equilibrio; e quando si vuole che la mancanza della libertà impedirebbe all'uomo d'essere colpevole si allude a una libertà priva, non di determinazione o di certezza, ma di necessità e di costrizione » (*Théod.*, III, 369). Kant a sua volta affermava: « Non c'è alcuna difficoltà nel conciliare il concetto della libertà con l'idea di Dio in quanto essere necessario: perchè la libertà non consiste nella contingenza dell'azione (nel fatto che l'azione non è determinata da alcun motivo cioè nell'I.) ma nell'assoluta spontaneità, la quale soltanto è in pericolo col predeterminismo, giacchè per esso il motivo determinante dell'azione è antecedente nel tempo, quindi l'azione non è più attualmente in mio potere ma nella mano della natura ed io sono da tale motivo irresistibilmente determinato » (*Religion*, I, Osservazione generale, Nota). L'I. inteso in questo senso, cioè come negazione del determinismo dei motivi, è uno dei tratti salienti dello spiritualismo francese (Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Hamelin, Bergson, ecc. Confronta A. LEVI, *L'I. nella filosofia francese contemporanea*, Firenze, 1904) (v. LIBERTÀ).

**INDICE** (ingl. *Index*). Termine adoperato da Peirce per indicare la relazione oggettiva (non mentale) tra il segno e il suo oggetto. Indici in questo senso sono tutti i segni naturali e i sintomi fisici. « Chiamo I. uno di tali segni, dice Peirce, perchè un I. puntato è il tipo della classe » (*Coll. Pap.*, 3.361).

**INDIFFERENTI.** V. ADIAFORÀ.

**INDIFFERENZA, LIBERTÀ DI.** V. LIBERTÀ.

**INDIFFERENZA, PRINCIPIO DI** (inglese *Principle of Indifference*; franc. *Principe d'indifférence*; ted. *Indifferenzprinzip*). Con questo nome o con quello di « principio di equiprobabilità » o di « principio di nessuna ragione in contrario » si indica l'enunciato che gli eventi hanno la stessa probabilità quando non c'è ragione di assumere che uno debba accadere a preferenza dell'altro. Questo principio fu esposto nell'*Essai philosophique sur les probabilités* (1814) di Laplace come secondo principio del calcolo delle probabilità (cap. 2); ed è a fondamento della teoria *a priori* della probabilità, cioè della teoria che cerca di definire la probabilità indipendentemente dalla frequenza degli eventi cui essa si riferisce. Il principio è stato pertanto abbandonato da alcune teorie moderne sulla probabilità (LEWIS, *Analysis of Knowledge*, 1946, cap. X; REICHENBACH, *Theory of Probability*, 1949, § 68) (v. PROBABILITÀ).

**INDIMOSTRABILE** (ingl. *Undemonstrable*; franc. *Indémontrable*; ted. *Unerweislich*). 1. Ciò che non ha bisogno di dimostrazione perchè la sua verità è evidente. In questo senso sono I. i princìpi primi della logica di Aristotele (v. ASSIOMI) e gli anapodittici degli Stoici (v. ANAPODITTICO).

2. Le proposizioni primitive o in generale gli antecedenti di un qualsiasi sistema simbolico in quanto tali antecedenti sono a fondamento delle regole di dimostrazione proprie del sistema. In questo senso, sono indimostrabili gli assiomi, le definizioni e le regole di trasformazione di ogni sistema simbolico.

3. Le proposizioni *indecidibili* cioè le proposizioni che non possono essere dette vere o false nell'ambito di un dato sistema simbolico ma possono essere decise in sistema più vasto, nel quale però rinascono in altra forma. In questo senso, sono indimostrabili le proposizioni costituenti le *antinomie*

*logiche* (v.); ed è I. la non contraddittorietà della matematica e in generale dei sistemi simbolici (vedi ANTINOMIE; MATEMATICA; SISTEMA).

4. Ogni credenza o pretesa che non possa essere suffragata da prove. Questo è il significato più generale e indeterminato col quale il termine viene adoperato frequentemente nel linguaggio comune. Così si chiamano I. certe credenze religiose; e si chiama I. la pretesa di un credito se non è appoggiata da documenti o testimonianze. Asserzioni concernenti fatti sono spesso dichiarate I. per la stessa ragione.

**INDIPENDENTE** (ingl. *Independent*; francese *Indépendant*; ted. *Unabhängig*). Ciò che non deriva da altro il suo essere, la sua validità o la sua capacità d'azione. Così un uomo o uno Stato si dice I. quando la sua vita o la sua condotta non dipende da quella di un altro uomo o di un altro Stato. Un evento si dice I. da un altro quando non dipende causalmente da quest'altro. E una proposizione qualsiasi è I. da un'altra proposizione o da un sistema di proposizioni se non è derivabile dall'una o dall'altro.

Il requisito dell'indipendenza reciproca si richiede per la determinazione degli assiomi di un sistema simbolico. Difatti sarebbe inutile assumere come assioma una proposizione che si potesse derivare dagli altri assiomi del sistema (v. ASSIOMA).

**INDISCERNIBILI.** V. IDENTITÀ DEGLI.

**INDISTINTO.** Termine adoperato da Ardigò per definire l'evoluzione, in sostituzione dell'« omogeneo » di Spencer. L'evoluzione sarebbe il passaggio dall'I. al distinto: termini che sono desunti dall'esperienza psichica, mentre quelli di Spencer erano desunti dalla biologia (ARDIGÒ, *Opere*, II, pag. 189 e *passim*).

**INDIVIDUALE, PSICOLOGIA.** V. PSICOLOGIA, *E*).

**INDIVIDUALISMO** (ingl. *Individualism*; francese *Individualisme*; ted. *Individualismus*). Ogni dottrina morale o politica che riconosca all'individuo umano un prevalente valore di fine rispetto alle comunità di cui fa parte. L'estremo di questa dottrina è ovviamente la tesi che l'individuo ha valore infinito e la comunità valore nullo. Tale è la tesi dell'*anarchismo* (v.). Ma l'I. è abitualmente assunto nell'accezione più moderata che si è proposta; e in tal senso è il fondamento teoretico che il liberalismo si è dato al suo primo affacciarsi nel mondo moderno. È difatti il presupposto comune del giusnaturalismo, del contrattualismo, del liberismo e della lotta contro lo Stato che costituiscono gli aspetti fondamentali della prima fase del *liberalismo* (v.).

1° Il giusnaturalismo consiste nel riconoscere all'individuo diritti originari e inalienabili che egli conserva, sia pure in forma diversa o limitata, in tutti i corpi sociali che entra a comporre (v. GIUSNATURALISMO).

2° Il contrattualismo consiste nel considerare la società umana e lo Stato come risultato di una convenzione fra gli individui: dottrina che nell'età moderna cioè a cominciare dalle *Vindiciae contra tyrannos* (1579) dei Calvinisti di Ginevra è stata spesso adoperata come negazione dell'assolutismo statale o strumento per limitarlo (v. CONTRATTUALISMO).

3° Il liberismo economico, proprio dei fisiocratici e della scuola classica dell'economia politica, è la lotta contro l'ingerenza dello Stato negli affari economici e la rivendicazione all'individuo dell'iniziativa economica. Questo è un aspetto caratteristico del liberalismo individualistico (v. ECONOMIA; LIBERALISMO).

4° La lotta contro lo Stato e la tendenza a stabilire limiti all'azione dello Stato è il carattere globale dell'individualismo. In questo senso uno dei più significativi documenti del liberalismo moderno è l'opera di SPENCER, *L'uomo contro lo Stato* (1884) nel quale viene combattuta l'ingerenza dello Stato (quindi anche del Parlamento) anche nel dominio dell'igiene e dell'istruzione pubblica, oltrechè nel dominio economico.

Il postulato soggiacente a tutti questi diversi aspetti dell'I. è la coincidenza dell'interesse dell'individuo con l'interesse comune o collettivo. L'ordine naturale che Adamo Smith riteneva nella *Ricchezza delle Nazioni* (1776) esser proprio dei fatti economici, serviva appunto a garantire quella coincidenza. In questa stessa coincidenza credevano Geremia Benthan e Giacomo Mill. Quando, con l'osservazione delle anomalie dell'ordine economico e con il riconoscimento che la semplice limitazione dei poteri dello Stato non elimina nè queste anomalie nè il disordine o le disuguaglianze sociali, questa credenza cominciò a scuotersi, la fase individualistica del liberalismo venne al termine e s'iniziò quella che si appellava all'azione dello Stato e tendeva perciò ad esaltare lo Stato stesso. Da questo nuovo punto di vista l'I. fu contrassegnato e criticato: come « atomismo » perchè pretendeva far nascere la società da un insieme di atomi sociali, gli individui; come « anarchismo » perchè pretendeva che l'individuo non sottostasse all'azione dello Stato; e come « egoismo » perchè voleva che le attività economiche si volgessero secondo le direttive dell'interesse privato. In tal modo però venivano trascurati i motivi storici che avevano provocato l'indirizzo individualistico del liberalismo e veniva inconsapevolmente preparata la via a nuove vittorie dell'assolutismo statalista.

**INDIVIDUALITÀ** (lat. *Individualitas*; ingl. *Individuality*; franc. *Individualité*; ted. *Individualität*).

Termine di origine medievale: il modo d'essere dell'individuo.

**INDIVIDUAZIONE** (lat. *Individuatio*; inglese *Individuation*; franc. *Individuation*; ted. *Individuation*). Il problema dell'I. è il problema della costituzione dell'individualità a partire da una sostanza o natura comune: per es., della costituzione di *questo* uomo o *questo* animale a partire dalla sostanza «uomo» o sostanza «animale». Il primo a formulare il problema fu Avicenna (v. ARABA, FILOSOFIA) dal quale fu trasmesso alla Scolastica cristiana. Il presupposto da cui esso nacque è il principio della necessità della sostanza, che Avicenna esprime dicendo: «Tutto ciò che è, ha una sostanza per la quale è ciò che è e per la quale è la necessità e l'essere di ciò che è» (*Logica*, I, ed. Venezia, 1508, fol. 3 v.). In base a questo principio, «l'animale è in sè qualcosa ed è la stessa cosa, sia che sia percepito sia che sia appreso dall'intelletto; ed in sè non è nè universale nè singolare» (*Ibid.*, III, fol. 12 r.). Ma se è così, che cosa lo fa essere individuale, cioè che cosa fa della sostanza «animale» questo o quell'animale? Ecco, secondo Avicenna, il problema dell'individuazione. Ed Avicenna trovava nello stesso Aristotele la risposta al problema: l'individualità dipende dalla materia. Aristotele infatti aveva detto: «Tutte le cose che sono numericamente molte hanno materia: giacchè il concetto di tali cose, per es., dell'uomo, è uno e identico per tutte, mentre Socrate (che ha materia) è unico» (*Met.*, XII, 8, 1074 a 33). Questa soluzione viene accettata da Avicenna (*In Met.*, XI, 1) e attraverso quest'ultimo da Alberto Magno (*In Met.*, III, 3, 10) e da molti altri scolastici. S. Tommaso presentò una variante di questa soluzione, affermando che il principio di I. non è la materia *comune* (giacchè tutti gli uomini hanno carne e ossa e quindi non si diversificano in questo); ma la materia *signata* o, come egli anche dice, «la materia considerata sotto determinate dimensioni» (*De ente et essentia*, 2). In altri termini, un uomo è diverso dall'altro perchè unito a un determinato corpo, diverso per le dimensioni, cioè per la sua situazione nello spazio e nel tempo, da quello degli altri uomini (*S. Th.*, III, q. 77, a. 2). Questo stesso tipo di soluzione si trova riprodotto nell'età moderna da Schopenhauer che, considerando la volontà come la sostanza unica e comune di tutti gli esseri, vide il principio d'I. nello spazio e nel tempo. «Infatti, egli disse, per mezzo dello spazio e del tempo, ciò che è tutt'uno nell'essenza e nel concetto apparisce invece diverso, come pluralità giustapposta e succedentesi» (*Die Welt*, I, § 23).

Dall'altro lato, la corrente agostiniana della scolastica fu portata a riconoscere il principio di I. nella *forma*, più che nella materia, delle cose. Bonaventura riteneva che la forma è l'essenza che restringe e definisce la materia ad un determinato essere; e poneva il principio d'I. nella comunicazione (*communicatio*) tra la materia e la forma in quanto l'individuo è un *hoc aliquid* in cui l'*hoc* è costituito dalla materia, l'*aliquid* dalla forma (*In Sent.*, III, d. 10, a. 1, q. 3). Allo stesso tipo di soluzione appartiene l'interpretazione che molti scolari di Duns Scoto dettero della *haecceitas* come di una forma finale che completa e integra una serie di forme costitutive dell'oggetto naturale (cfr. HERVEUS NATALIS, *De pluralitate formarum*, 5).

Infine una terza soluzione del problema è quella autenticamente scotistica. Duns Scoto nega che la materia o la forma possano valere come principio d'individuazione. La materia, che è il soggetto indistinto, non può essere il principio della distinzione e della diversità (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 5, n. 1). La forma è poi la stessa sostanza o natura comune che è antecedente (e indifferente) sia all'universalità che all'individualità. L'individualità consiste invece in una «ultima realtà dell'ente» la quale determina e contrae la natura comune all'individualità, *ad esse hanc rem*. Quest'ultima realtà, o come egli anche la chiama «entità positiva» (*Ibid.*, II, d. 3, q. 2), è la determinazione ultima e compiuta della materia, della forma e del loro composto. Da questo punto di vista l'individuo non è caratterizzato dalla semplicità della sua costituzione ma piuttosto dalla complessità e ricchezza delle sue determinazioni.

Come si è detto, il problema dell'I. nasce dal carattere privilegiato attribuito alla *sostanza comune* che esisterebbe in qualche modo prima e indipendentemente dagli individui. Il problema pertanto sparisce quando viene negato il carattere privilegiato della sostanza comune: il che accade col nominalismo empiristico dell'ultima scolastica. Ockham riconosce nella sostanza comune una forma dell'universale e la coinvolge nella negazione recisa di ogni realtà universale: «Nessuna cosa fuori dell'anima, nè di per sè nè per alcunchè di reale o di mentale che le venga aggiunto, e comunque la si consideri o la s'intenda, è universale: giacchè tanta è l'impossibilità che una cosa fuori dell'anima sia in qualche modo universale (se non per convenzione arbitraria, al modo in cui la voce 'uomo' che è singolare diventa universale) quanta è l'impossibilità che l'uomo, per qualsiasi considerazione o secondo qualsiasi essere, sia l'asino» (*In Sent.*, I, d. 2, q. 7, S-T). Da questo punto di vista il problema stesso dell'I. si dissolve. Dice ancora Ockham: «È da ritenersi indubitabilmente che qualsiasi cosa esistente immaginabile, di per sè, senza che nulla le venga aggiunto, è una cosa singolare ed una di

numero: sicchè nessuna cosa immaginabile è singolare per qualcosa che le venga aggiunta, ma la singolarità è una proprietà che appartiene immediatamente a ogni cosa, perchè ogni cosa è di per sè o identica o diversa dall'altra » (*Expositio aurea. Liber Predicabilium*, Proemium). Quando Leibniz in uno dei suoi primi scritti affermava che « ogni individuo è individuato dalla sua totale entità » non faceva che esprimere in termini scotistici la stessa posizione di Ockham, come egli stesso riconosceva (*De Principio Individui*, 1663, § 4): giacchè l'entità totale non è altro che la stessa cosa esistente in quanto tale. E la stessa implicita negazione del problema dell'individuazione si può scorgere nella soluzione apparente che a questo problema dà Wolff: « Il principio d'I. è la determinazione completa di tutte le cose che sono inerenti a un ente in atto » (*Ontolog.*, § 229). D'altra parte Locke aveva detto: « Da ciò che si è detto è facile scoprire cosa sia il *principium individuationis* intorno al quale tanto si è indagato: è chiaro che esso è l'esistenza stessa, la quale determina un essere, di qualunque specie, in un particolare tempo e in un particolare luogo, incomunicabili a due esseri della medesima specie » (*Saggio*, II, 27, 4).

Queste sedicenti « soluzioni » in realtà sono negazioni del problema: il quale sparisce completamente (salvo che in rare eccezioni) nella filosofia moderna per l'avvenuta dissoluzione del suo presupposto: la priorità ontologica della sostanza comune.

**INDIVIDUO** (gr. ἄτομον; lat. *Individuum*; inglese *Individual*; franc. *Individu*; ted. *Individuum*). In senso fisico: l'indivisibile, ciò che non può essere ulteriormente ridotto con un procedimento di analisi. In senso logico: l'impredicabile, ciò che non si può predicare di più cose. Per Aristotele l'I. è, nel primo senso, la *specie*, in quanto, risultando dalla divisione del genere, non può essere a sua volta divisa (*Anal. Post.*, II, 13, 96 b 15; *Met.*, V, 10, 1018 b 5). Alla determinazione della indivisibilità, i logici del v secolo aggiunsero, per caratterizzare l'I., quella della impredicabilità. Dice Boezio: « Si dice I. ciò che non si può dividere per nulla, come l'unità o la mente o ciò che non si può dividere per la sua solidità, come il diamante; o ciò che non si può predicare di altre cose simili, come Socrate » (*Ad Isag.*, II, in *P. L.*, 64, col. 97). Questa notazione divenne fondamentale per la logica medievale che l'utilizzò per definire l'I.: « I. è ciò che si predica di una sola cosa, come Socrate e Platone », dice Pietro Ispano (*Summ. Log.*, 2.09). S. Tommaso parla di un I. *vago* (*vagum*), che corrisponde all'individualità della specie e di un I. *singolo*: « L'I. vago, per es., l'uomo, significa una natura comune con un determinato modo d'essere che compete alle cose singole, cioè che sia sussistente per sè e distinto dagli altri. Ma l'I. singolo significa invece qualcosa di determinato e che distingue; così il nome Socrate significa questa carne e questo volto » (*S. Th.*, I, q. 30, a. 4). L'I. vago non è ovviamente che l'unità solo numericamente distinguibile da altre unità. E così infatti lo definiva Duns Scoto: « I., cioè uno di numero, si dice ciò che non è divisibile in molte cose e si distingue numericamente da ogni altra » (*In Met.*, VII, q. 13, n. 17).

Tuttavia nello stesso Duns Scoto ci sono le premesse di un concetto diverso dell'individuo. Questo è caratterizzato, nel suo modo d'essere cioè nella sua singolarità, da una determinazione ultima o « ultima realtà » della natura che lo costituisce (vedi INDIVIDUAZIONE): sicchè include un insieme illimitato di determinazioni, in virtù delle quali la natura comune si contrae sino a diventare *questo* determinato ente. Da questo punto di vista, l'I. non è caratterizzato dalla sua indivisibilità ma dalla infinità delle sue determinazioni. Questo concetto venne espresso chiaramente da Leibniz. « Per quanto possa sembrare paradossale, egli diceva, ci è impossibile avere la conoscenza degli I. e trovare il mezzo di determinare esattamente l'individualità di una cosa, a meno di non considerarla in se stessa. Infatti, tutte le circostanze possono ritornare; le differenze minime ci sono insensibili; il luogo o il tempo ben lungi dall'essere determinanti, hanno bisogno essi stessi d'essere determinati dalle cose che contengono. Ciò che v'è di più considerevole in questo è che l'individualità involge l'infinito e che solo colui che è capace di comprenderlo può avere la conoscenza del principio di individuazione di questa o quella cosa: il che deriva, a comprenderlo sanamente, dall'influenza che tutte le cose dell'universo hanno l'una sull'altra. È vero che non sarebbe così, se ci fossero gli atomi di Democrito; ma allora non ci sarebbe neppure differenza tra due I. diversi della stessa figura e della stessa grandezza » (*Nouv. Ess.*, III, 3, § 6). Il presupposto di questa dottrina è che in natura esistono soltanto I. cioè cose singole: presupposto che, insieme con gli altri punti principali, fu espresso con tutta chiarezza da Wolff. Questi comincia con l'affermare che l'I. è « ciò che percepiamo col senso interno o col senso esterno o che possiamo immaginare, in quanto è una cosa singola » (*Log.*, § 43), per procedere a definire l'I. come « l'ente che è determinato sotto tutti i rapporti (*ens omnimode determinatum*) cioè nel quale sono determinate tutte le cose che ad esso ineriscono » (*Ibid.*, § 74). Questa nozione dell'I. come di ciò che è assolutamente o infinitamente determinato è stata spesso utilizzata dalla metafisica moderna. È stata per l'appunto questa nozione che ha permesso ad

Hegel (e a molti altri dopo il suo esempio) di parlare di «I. universale» senza avvolgersi in una contraddizione nei termini. «Il compito di accompagnare l'I. dal suo stato incolto fino al sapere, dice Hegel, era da intendersi nel suo senso generale e consisteva nel considerare l'*I. universale*, lo Spirito autocosciente, nel suo processo di formazione. Per ciò che concerne la relazione di quei due modi di individualità, nell'I. universale ogni momento si mostra nell'atto in cui guadagna la forma concreta e la sua propria configurazione. L'I. particolare è lo spirito non compiuto: una figura concreta, in tutto il cui essere determinato domina una sola determinatezza e nella quale le altre sono presenti soltanto di scorcio» (*Phänomen. des Geistes*, Pref. II, § 3; trad. ital., I, pag. 24). Dal punto di vista del concetto di I. come infinità di determinazioni, Hegel poteva certamente parlare di I. universale: giacchè un'infinità di determinazioni può essere proprio solo di un I. assoluto o infinito. Di fronte ad esso, l'I. finito è, come dice Hegel, quello caratterizzato da una sola determinazione e a cui le altre sono presenti solo di scorcio. Allo stesso concetto dell'I. fa riferimento Bergson quando afferma che «l'individualità comporta una infinità di gradi e che in nessuna parte, neanche nell'uomo, essa è realizzata pienamente» (*Évol. Créatr.*, cap. I, ed. 1911, pag. 13). Ovviamente, questo concetto dell'I. porta o ad ipostatizzare l'individualità di un I. assoluto, come ha fatto Hegel o a dichiararla irraggiungibile, come ha fatto Bergson. Ma questo appunto dimostra che si tratta di un concetto inservibile.

Nella filosofia contemporanea pertanto l'I. (come la nozione analoga di *elemento* [v.]) viene definito rispetto alle esigenze prevalenti in questo o quel campo d'indagine, o meglio rispetto a questa o a quella esigenza analitica. Nel campo morale o politico l'I. è la persona. Nel campo biologico, l'I. può essere per certi scopi l'organismo, per altri scopi la cellula. Ma è soprattutto nel campo delle scienze storiche che la nozione di I. è stata utilizzata dalla filosofia e dalla metodologia contemporanea. Windelband (*Präludien*, II, pag. 145) e Rickert (*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, pag. 420) hanno messo in luce il carattere *individualizzante* delle scienze dello spirito, di fronte al carattere *generalizzante* delle scienze naturali. La conoscenza storica mira a rappresentare l'I. nel suo carattere singolare e irrepetibile, cioè non come il caso particolare di una legge, ma come irriducibile agli altri I. con cui è in connessione causale. L'I., che è in questo caso l'*evento* storico (fatto, persona, istituzione, ecc.) è caratterizzato, da questo punto di vista, da due caratteristiche: la singolarità e la irrepetibilità (v. STORIA).

**INDUZIONE** (gr. ἐπαγωγή; lat. *Inductio*; inglese *Induction*; franc. *Induction*; ted. *Induktion*). «L'I. è il procedimento che dai particolari porta all'universale»: questa definizione di Aristotele (*Top.*, I, 12, 105 a 11) ha trovato concordi tutti i filosofi. Aristotele stesso vede nell'I. una delle due vie attraverso le quali riusciamo a formare le nostre credenze; l'altra è la deduzione (sillogismo) (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 30). Egli inoltre attribuisce a Socrate il merito di aver scoperto i «ragionamenti induttivi» (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 28). Tra l'I. e il sillogismo, Aristotele stabilisce tuttavia una grande differenza di valore. Nel sillogismo deduttivo («Tutti gli uomini sono animali, Tutti gli animali sono mortali, Dunque tutti gli uomini sono mortali») il termine medio (animale) costituisce la *sostanza* o la *ragion d'essere* della connessione necessaria tra i due estremi: gli uomini sono mortali *perchè* sono *sostanzialmente* animali. Nel ragionamento induttivo invece («L'uomo, il cavallo e il mulo sono longevi, L'uomo, il cavallo e il mulo sono animali senza fiele, Dunque gli animali senza fiele sono longevi»), il termine medio (l'essere senza fiele) compare nella conclusione: il che vuol dire che esso non è un *perchè* sostanziale ma un semplice fatto (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 15). L'induzione è quindi priva di valore necessario o dimostrativo, per quanto sia più chiara del sillogismo; e il suo ambito di validità rimane quello del fatto cioè della totalità dei casi in cui è stata effettivamente riscontrata valida. Essa può perciò essere usata a fini di esercizio, nella dialettica, o a fine di persuasione, nella retorica (*Rhet.*, I, 2, 1356 b 13): ma non costituisce scienza, perchè la scienza è necessariamente dimostrativa (*An. Post.*, I, 2, 71 b 19). Nella filosofia post-aristotelica gli Epicurei ritennero l'I. l'unico procedimento d'inferenza legittima, mentre gli Stoici ne negarono il valore. Il *De Signis* di Filodemo ci dà un preciso resoconto della polemica che ci fu a questo proposito tra le due scuole. Gli Stoici dicevano che non basta constatare che gli uomini che ci sono intorno sono mortali per dire che in ogni dove gli uomini sono mortali: bisognerebbe stabilire che gli uomini sono mortali proprio in quanto uomini, per dare a quell'inferenza la sua necessità (*De Signis*, III, 35; IV, 10; DE LACY, *Philodemus on Methods of Inference*, 1941, pag. 31). Il problema dell'I. si affacciava già in questa difficoltà proposta dagli Stoici. Ad essi gli Epicurei opponevano che, finchè niente si oppone alla conclusione, la generalizzazione induttiva è valida (*Ibid.*, VI, 1-14; XIX, 25-36; De Lacy, pag. 34, 66). Sesto Empirico non faceva che ripresentare in forma più radicale la critica degli Stoici, partendo dalla distinzione tra I. completa e I. incompleta. «Poichè vogliono, egli diceva, confermare per via dell'I. l'universale

movendo dai particolari, faranno questo percorrendo o tutti i particolari o soltanto alcuni. Se soltanto alcuni, l'I. sarà incerta, rimanendo possibile che all'universale contrasti qualcuno dei particolari tralasciati nell'induzione. Se tutti, intraprenderanno una fatica impossibile perchè i particolari sono infiniti e illimitati » (*Ip. Pirr.*, II, 204). Era stato Aristotele ad affermare che l'I. si facesse movendo da tutti i casi particolari possibili (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 29); mentre gli Epicurei avevano affermato il valore dell'I. incompleta. Bacone pertanto non fece che riprendere l'alternativa epicurea quando dichiarò puerile l'I. completa o *per enumerationem simplicem*. « Questa I., dice Bacone, può essere rovesciata da una qualsiasi istanza contraria; inoltre considera sempre le stesse cose e non raggiunge il suo fine. Per le scienze occorre invece una forma d'I. che vagli le esperienze e concluda necessariamente, dopo le debite esclusioni ed eliminazioni » (*Nov. Org.*, Distrib. Op.). Questa forma di I. che Bacone, sia pure dubitativamente, fa risalire a Platone (*Ibid.*, 105) deve invertire l'ordine della dimostrazione. « Finora, dice Bacone, si usava trapassare di volo dai dati del senso e dalle cose particolari alle generalissime, come a poli fissi della disputa, facendo poi da queste derivare tutte le altre, per via delle cose intermedie. È questa una scorciatoia, ma troppo scoscesa, per la quale non si incontra mai la natura, ma soltanto questioni. Si devono invece estrarre gli assiomi per gradi successivi; e solo da ultimo giungere a quelli generalissimi i quali non sono semplici nozioni ma fatti ben determinati e tali che la natura li riconosce veramente per suoi e inerenti all'essenza delle cose » (*Ibid.*, Distrib. Op.). In altri termini la certezza dell'I. consiste, secondo Bacone, nel fatto che da ultimo l'I. mette capo alla determinazione della *forma* della cosa naturale, intendendosi per forma « la *differenza* vera o *natura naturante* o *fonte di emanazione* » che spieghi il *processo latente* e lo *schematismo occulto* dei corpi (*Ibid.*, II, 1). In tal senso, la forma non è che la stessa « sostanza » aristotelica: il principio o ragion d'essere della cosa. Aristotele riteneva che tale sostanza si potesse cogliere col procedimento sillogistico cioè intuitivo-dimostrativo; Bacone ritiene che essa si può cogliere con un procedimento induttivo che sceveri e ordini le esperienze. La vera differenza pertanto tra Bacone e Aristotele è che Bacone crede che la nuova disciplina del procedimento induttivo da lui proposta (disciplina che consiste nella formazione di tavole che scelgano e classifichino gli esperimenti e nella istituzione di esperimenti di controllo) renda possibile attingere con certezza quella sostanza cui, secondo Aristotele, l'I. può solo avvicinare in modo incerto o approssimativo, e che può essere attinta nella sua necessità solo dal procedimento deduttivo. Per questa interpretazione del procedimento empiristico nei termini della metafisica aristotelica, Bacone ha potuto riconoscere all'I. incompleta quella « necessità » che Aristotele riconosceva al procedimento sillogistico. Da questo punto di vista, il problema dell'I., nei termini in cui l'aveva prospettato la critica degli Stoici e di Sesto Empirico non sorgeva neppure. Dall'altro lato il cartesianesimo non era interessato a porsi il problema dell'I., riservando ad essa quella stessa funzione preparatoria e subordinata che Aristotele le aveva riconosciuto. « L'I. da sola, dice la *Logica di Portoreale*, non è mai un mezzo certo per acquistare una scienza perfetta perchè la considerazione delle cose singole è solo una occasione per il nostro spirito di fare attenzione alle sue idee naturali, secondo le quali giudica della verità delle cose in generale. Così è vero, per es., che io non avrei mai preso in considerazione la natura del triangolo se non avessi visto un triangolo che mi ha dato occasione di pensarci; tuttavia non è stato l'esame particolare di questi triangoli a farmi concludere generalmente e certamente che l'area di tutti i triangoli è uguale al rettangolo costruito sulla base diviso la metà dell'altezza (giacchè quest'esame è impossibile) ma la sola considerazione di ciò che è incluso nell'idea del triangolo, che trovo nel mio spirito » (ARNAULD, *Log.*, III, 19, § 9). Pertanto, solo dopo che le scienze avevano incominciato ad usare ampiamente il procedimento induttivo, come avvenne nella seconda metà del '600, il problema dell'I. come problema della *validità* del procedimento induttivo e del diritto di usarlo, fu di nuovo posto ed affrontato. A porlo chiaramente fu, allora, il dubbio scettico di Hume. Diceva Hume: « Tutte le inferenze tratte dall'esperienza suppongono, come loro fondamento, che il futuro rassomiglierà al passato e che poteri simili saranno uniti a simili qualità sensibili. Se ci fosse qualche sospetto che il corso della natura potesse cambiare e che il passato non servisse di regola per il futuro, ogni esperienza diverrebbe inutile e non potrebbe dare origine ad alcuna inferenza o conclusione. È impossibile perciò che argomenti tratti dall'esperienza possano provare la rassomiglianza del passato con il futuro: giacchè tutti gli argomenti siffatti sono fondati sulla supposizione di quella rassomiglianza. Sia pure ammesso che il corso delle cose è stato sempre regolare: questo solo, senza alcun argomento o inferenza nuova, non prova che per il futuro continuerà così » (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 2).

In questi termini il problema dell'I. è stato costantemente posto nel mondo moderno. Ad esso sono state date tre soluzioni fondamentali:

1° la soluzione oggettivistica; 2° la soluzione soggettivistica; 3° la soluzione pragmatica. Quest'ultima soluzione segna il passaggio dalla concezione necessitaristica (presupposta dalle altre due) ad una concezione probabilistica dell'induzione.

1° La soluzione oggettivistica consiste nel ritenere che esiste un'*uniformità* della natura che consente la generalizzazione delle esperienze uniformi. Questa soluzione è assai antica perchè si trova sostenuta da Filodemo nella sua polemica contro gli Stoici. « Dal fatto che tutti gli uomini della nostra esperienza, diceva Filodemo, sono simili anche rispetto alla mortalità, noi inferiamo che tutti gli uomini universalmente sono soggetti alla morte, dato che nulla si oppone a questa inferenza o ci mostra che gli uomini non siano suscettibili di morte. Facendo appello a questa simiglianza, dichiariamo che, nei rispetti della mortalità, gli uomini fuori della nostra esperienza sono simili a quelli che si manifestano nella nostra esperienza » (*De Signis*, XVI, 16-29; De Lacy, *Ibid.*, pag. 58 sgg.). In questo passo ovviamente il diritto dell'inferenza induttiva viene fondato sulla uniformità rivelata dalle somiglianze. In modo analogo, alla fine della Scolastica, Duns Scoto e Ockham ponevano a base dell'I. il principio di causalità. Duns Scoto diceva: « Delle cose conosciute per esperienza io dico che, sebbene l'esperienza non si abbia di tutte le cose singolari nè sempre ma solo per lo più, l'esperto tuttavia conosce infallibilmente che è così, sempre e in tutti i casi, sulla base di questa proposizione esistente nell'anima: tutto ciò che deriva per lo più da una causa non libera è l'effetto *naturale* di questa causa » (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 4, n. 9); nel qual passo, effetto *naturale* significa effetto *uniforme* perchè necessario. Ockham a sua volta poneva come fondamento dell'I. il principio « Cause della stessa natura (*ratio*) hanno effetti della stessa natura » (*In Sent.*, Prol., q. 2 G). E la medesima soluzione veniva riproposta nel sec. XIX da Stuart Mill. Il fondamento dell'I. è il principio delle uniformità delle leggi di natura e tale principio non è che lo stesso principio di causalità. Questo a sua volta, non potendo essere ridotto a un istinto infallibile del genere umano o a un'intuizione immediata, non può essere che il prodotto di un'induzione. « Noi arriviamo a questa legge generale, dice Stuart Mill, mediante generalizzazione da molte leggi di generalità inferiore. Non avremmo mai avuto la nozione della causazione (nel significato filosofico del termine) come condizione di tutti i fenomeni, se molti casi di causazione o in altre parole molte parziali uniformità di successione non ci fossero diventate precedentemente familiari. La più ovvia delle uniformità particolari suggerisce e rende evidente l'uniformità generale e l'uniformità generale, una volta stabilita, ci permette di dimostrare le altre uniformità particolari dalle quali risulta » (*Logic*, III, 21, § 2). L'uniformità della natura non è quindi che una semplice I. *per enumerationem simplicem*. Il circolo vizioso è evidente. A questo circolo si riduce ogni analoga soluzione del problema.

2° La seconda soluzione del problema dell'I. è quella soggettivistica o critica propria del kantismo. Essa fu prospettata dallo stesso Kant come risposta al dubbio di Hume sulla possibilità della generalizzazione scientifica; e consiste nell'ammettere l'*uniformità della struttura categoriale dell'intelletto* e perciò della forma generale della natura che da esso dipende. Dice Kant: « Ogni percezione possibile, perciò tutto quello che può giungere alla coscienza empirica — cioè tutti i fenomeni della natura quanto alla loro unificazione — sottostanno alle categorie, dalle quali dipende la natura, considerata semplicemente come natura in generale, come dal principio originario della sua necessaria conformità a leggi (quale *natura formaliter spectata*). Ma neanche la facoltà pura dell'intelletto arriva a prescrivere, mediante le sole categorie, più leggi di quelle sulle quali riposa una natura in generale come regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo ». Le leggi particolari devono quindi essere desunte dall'esperienza (*Crit. R. Pura*, § 26). Questo significa che la natura nella sua conformità alle leggi cioè nella sua uniformità, dipende dalle categorie cioè dalla struttura uniforme dell'intelletto; e che pertanto le uniformità o leggi che si possono ritrovare nell'esperienza sono garantite dall'uniformità della forma comune (intelletto-natura). Questa dottrina è simmetrica e opposta a quella dell'uniformità naturale, ma il suo significato è lo stesso. Una trascrizione in termini spiritualistici della stessa tesi fondamentale è quella di Lachelier (*Fondamento dell'I.*, 1871), secondo la quale la possibilità dell'I. poggia sull'ordinamento finalistico dell'universo cioè sul fatto che l'ordine della natura è stabilito dallo spirito (*Fondement de l'induction*, Paris, 1907, pag. 12). A questo tipo di soluzione si riducono tutte le giustificazioni spiritualistiche o idealistiche.

3° La giustificazione pragmatica è stata avanzata, nella filosofia contemporanea quando si è riconosciuta l'impossibilità di una giustificazione teoretica ma non si è giunti a negare la legittimità del problema cioè della richiesta di una giustificazione. La giustificazione è stata, in questa direzione, cercata mediante un'interpretazione *probabilistica* dell'induzione. La più semplice espressione della regola dell'I. probabilistica è forse quella data da Kneale: « Quando abbiamo osservato un numero di cose α e trovato che la frequenza della cose β

fra esse è *f*, assumiamo che $P(\alpha, \beta) = f$, cioè che la probabilità che una cosa $\alpha$ sia $\beta$ dev'essere $f$» (*Probability and Induction*, Oxford, 1949, pag. 230). Espressioni più complicate della stessa regola sono state date da Lewis (*Analysis of Knowledge*, 1946, pag. 272) e da Reichenbach (*Theory of Probability*, 1949, pag. 446; cfr. pure *Experience and Prediction*, Chicago, 1938, pag. 339 sgg.). Ma tutte equivalgono a dire che, quando un determinato carattere ricorre in una certa *proporzione* dei campioni esaminati, si può assumere che questa proporzione valga per tutti gli altri esempi del caso, salvo prova in contrario. Quando la proporzione è uguale al cento per cento dei campioni esaminati, cioè quando il carattere in questione ricorre in *tutti*, si ha il caso della generalizzazione *uniforme* o *completa*. È questo il caso quando si afferma che «tutti gli uomini sono mortali» per il fatto che l'essere mortale si è sempre trovato costantemente congiunto con l'essere uomo. Dall'altro lato quando il valore numerico di quella proporzione si assume come misura della *possibilità* che il carattere in questione ricorra in un nuovo esempio, si ha un giudizio di *probabilità* (v.). Ovviamente la generalizzazione completa o il giudizio di probabilità sono aspetti della generalizzazione statistica. Stando ciò, la giustificazione dell'I. da un punto di vista pragmatico può essere fatta asserendo: *a*) che l'I. è il solo mezzo di ottenere previsioni; *b*) che essa è il solo metodo suscettibile di autocorrezione.

*a*) Dice Kneale: «L'I. primaria è una direttiva razionale non perchè sia certo che essa conduce al successo ma perchè è il solo modo di tentare di fare ciò di cui abbiamo bisogno, cioè previsioni esatte» (*Op. cit.*, pag. 235). Contro questo argomento, che è condiviso da molti (cfr., per es., REICHENBACH, *Op. cit.*, pag. 475), Black osserva che, se l'I. è l'unico mezzo per ottenere previsioni, il successo delle previsioni stesse non la conferma, come non la confuta l'insuccesso di esse (*Problems of Analysis*, 1954, pag. 174 sgg.). L'argomento, come quello analogo che l'I. è il solo metodo per controllare gli altri metodi di previsione, ha la pretesa, osserva Black, di giustificare *deduttivamente* l'I. stessa cioè di giustificarla sulla base di argomenti che hanno, come i loro stessi proponenti riconoscono (REICHENBACH, *Op. cit.*, pag. 479; J. O. WISDOM, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1953, pag. 229) carattere analitico o tautologico. Gli argomenti genuinamente pratici, osserva ancora Black, non sono deduttivi. Nella vita quotidiana, in una situazione che esige una decisione, gli indizi indicano, con qualche grado di sicurezza, quella che dovrebbe essere l'azione adatta; ma questa non è deducibile da quella indicazione nè la condotta contraria implica contraddizione (*Problems of Analysis*, pag. 185). Questo tipo di argomento non ha pertanto valore come giustificazione del procedimento induttivo.

*b*) Il secondo argomento fondamentale per la giustificazione pratica dell'I. è la sua capacità di autocorrezione. Peirce per primo ha insistito su questo carattere, scorgendo in esso l'essenza stessa dell'I. (*Coll. Pap.*, 2.729). E Reichenbach ha detto: «Il procedimento induttivo ha il carattere di un metodo di *trial and error* così progettato che per le serie che abbiano un limite delle frequenze esso condurrà automaticamente al successo in un numero finito di passi. Può essere chiamato un metodo *autocorrettivo* o *asintotico*» (*Op. cit.*, pag. 446, § 87; cfr. KNEALE, *Op. cit.*, pag. 235). Contro questo argomento Black ha osservato che il termine autocorrettivo non è esatto, giacchè è vero che l'I. include la possibilità costante della revisione ma per dire che le revisioni siano correzioni, sarebbe necessario mostrare che esse sono *progressive* cioè dirette in un'unica direzione e in quella buona. Ma è proprio questa sicurezza che manca (*Problems of Analysis*, pag. 170). Ora si può concedere a Black che neanche questo argomento sia veramente una «giustificazione» dell'I. nel senso universale o deduttivo della parola «giustificazione». Ma che l'autocorreggibilità sia il carattere del procedimento induttivo come di ogni procedimento scientifico è cosa che non può essere messa in dubbio; ed è d'altronde il carattere al quale lo stesso Black fa appello per caratterizzare il metodo scientifico (*Op. cit.*, pag. 23). La revisione, che l'I. rende possibile e a cui anzi l'intero suo procedimento è intrinsecamente subordinato, è una correzione nel senso preciso del termine, cioè come eliminazione di un errore rivelato dal procedimento stesso. Una modificazione che non fosse revisione o correzione in questo senso non sarebbe richiesta ed effettuata dall'induzione.

Con tutto ciò, lo stato attuale del problema dell'I. sembra bene espresso dalla conclusione di Black che una giustificazione dell'I. non solo è impossibile, ma che il problema di essa è privo di senso, se per giustificazione s'intende la dimostrazione della validità infallibile del procedimento induttivo. «Insistere che vi dev'essere una conclusione sarebbe come dire che, poichè un buon giocatore di scacchi conosce i movimenti da farsi in una partita di scacchi, egli dev'essere anche capace di sapere i movimenti da farsi in una scacchiera con un solo pezzo. Ma questo non è un problema di scacchi e non c'è niente che il giocatore di scacchi debba risolvere. Il problema di ciò che dobbiamo inferire quando conosciamo *solo* che alcuni *A* sono *B* non è un genuino problema induttivo e non c'è modo di risolverlo salvo che riconoscendo

che sarebbe inopportuno tentarlo » (*Op. cit.*, pagine 188-89; cfr. *Language and Philosophy*, 1952, cap. II). In altri termini, il problema dell'I. *in generale* come problema di inferire il futuro dal passato o i casi non osservati da quelli osservati, è un problema privo di senso per mancanza di dati. Se questi dati sono forniti, non esiste più un problema dell'I. ma problemi appartenenti ai domini delle singole scienze. Si deve aggiungere tuttavia che l'eliminazione del problema dell'I. nella sua forma classica non esime il filosofo dall'analisi dei procedimenti induttivi adoperati dalle singole scienze, dal confronto di tali procedimenti e dalle generalizzazioni che da tale confronto possono nascere. È chiaro tuttavia che quest'ordine di ricerche, a tutt'oggi non ancora intraprese, non condurrà mai a una giustificazione dell'induzione. La giustificazione infatti, se fosse raggiunta, avrebbe per suo effetto immediato la eliminazione di ogni rischio dei procedimenti induttivi e la riduzione di questi procedimenti alla certezza e alla necessità di quelli deduttivi. In realtà i procedimenti scientifici e in generale i comportamenti e le direttive *razionali* dell'uomo, consistono nel limitare il rischio cioè nel renderlo calcolabile: non nell'eliminarlo. I problemi filosofici non possono quindi essere posti in modo che la loro soluzione significherebbe l'eliminazione del rischio. Il carattere chimerico di una simile impostazione fa vedere, meglio di ogni altra cosa, l'illegittimità del problema della giustificazione dell'induzione. In forma estrema questa tesi è stata espressa da Popper che ha considerato l'I. come un semplice *mito*, che non è un fatto psicologico, nè un fatto della vita ordinaria nè una qualsiasi procedura scientifica; e ha ritenuto che la scienza procede col metodo del *trial and error* cioè salta di colpo, anche da una singola osservazione, a una *congettura* o a un'ipotesi che poi cerca di *confutare* e che viene mantenuta finchè la confutazione non è riuscita (*Conjectures and Refutations*, 1965, pagine 51 sgg.).

**INDUZIONE MATEMATICA** (ingl. *Mathematical Induction*; franc. *Induction mathématique*; ted. *Mathematische Induktion*). Si indica con questo nome il principio che serve a stabilire la verità di un teorema matematico in un numero indefinito di casi. Si chiama anche principio di ricorrenza o ragionamento per ricorrenza (POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, I, § 3). Peano ha così definito il principio: « Sia $S$ una classe, supponiamo che $O$ appartenga a questa classe e che tutte le volte che un individuo appartenga a questa classe, anche quello seguente vi appartenga; allora tutti i numeri appartengono a questa classe. Si chiama principio d'I. questa proposizione » (*Formul. Mat.*, § 10). Il principio non ha niente in comune con l'I. scientifica salvo il carattere di generalizzazione (cfr. MORRIS R. COHEN-ERNEST NAGEL, *The Nature of a Logical or Mathematical System*, § 6, in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pag. 144).

**INERENZA.** V. ESSERE, 1, *A*).

**INERZIA** (ingl. *Inertia*; franc. *Inertie*; tedesco *Trägheit*). La storia di questo concetto fondamentale della meccanica moderna deve molto alla filosofia. Alla fisica di Aristotele questo concetto era estraneo perchè essa riteneva valido un teorema che lo esclude: il teorema che « tutto ciò che si muove è mosso necessariamente da qualche cosa » (*Fis.*, VII, 1, 241 b 24). È ovvio che, se questo principio è vero, un corpo non può persistere nel suo stato di movimento senza l'azione di un altro corpo. La teoria dell'*impetus*, esposta dagli Scolastici del sec. XIV, costituisce la prima critica del principio aristotelico e il primo affacciarsi della nozione di inerzia. Al principio aristotelico, Ockham aveva opposto l'esempio della freccia, o di qualsiasi altro proiettile, a cui viene comunicato un impulso che il proiettile conserva senza che il corpo che glielo ha comunicato lo accompagni nella sua traiettoria (*In Sent.*, II, q. 18, 26). Un discepolo di Ockham, Buridano (sec. XIV) riprende questa dottrina e l'applica al movimento dei cieli: questi possono benissimo essere mossi da un impeto loro comunicato dalla potenza divina, impeto che si conserva perchè non viene diminuito o distrutto da forze opposte (*In Phys.*, VIII, q. 12). Nicola di Oresme e Alberto di Sassonia che appartennero anch'essi alla corrente ockhamistica che fiorì nel sec. XIV nell'Università di Parigi riprendono e difendono questa teoria. Da questa tradizione scolastica la nozione di I. passò nei fondatori della scienza moderna, Leonardo e Galilei. Quest'ultimo si serve della nozione costantemente e la appoggia a una specie di esperimento mentale. Parlando del movimento di una palla perfetta su un piano assai liscio egli chiede: « Or ditemi quel che accadrebbe del medesimo mobile sopra una superficie che non fosse nè acclive nè declive »; e risponde che « esso sarebbe perpetuo » (*Op.*, VII, 273; cfr. VIII, pag. 243). Ma per quanto Galilei si servisse correttamente della nozione di I., egli non ne formulò esplicitamente il relativo principio; e il primo a formularlo fu in realtà Cartesio che stabilì come « prima legge della natura » il principio « Ciascuna cosa particolare continua ad essere nel medesimo stato fintanto che può e non lo cambia se non per il suo incontro con altre cose » (*Princ. Phil.*, II, § 37). Alcuni decenni dopo, accolto da Newton come primo principio della dinamica nei *Principi matematici della filosofia naturale* (1687), il principio d'I. faceva il suo definitivo ingresso nella scienza moderna, per la quale esso fu e rimane, più che una « legge di natura », nel

senso in cui Cartesio intendeva il termine, o una verità sperimentale, un postulato o principio strumentale che permette il calcolo della *forza* (v.) o dell'*energia* (v.). Sulla teoria dell'*impetus*, cfr. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, Parigi, 1909.

**INESPRIMIBILE** (lat. *Ineffabilis*; ingl. *Inexpressible*; franc. *Inexprimable*; ted. *Unaussprechlich*). Nella teologia mistica, a partire dalle antiche religioni misteriosofiche, I. è ciò che si rivela nel punto culminante dell'esperienza mistica, cioè nell'entusiasmo o nell'estasi (cfr. PLOTINO, *Enn.*, VI, 9, 11; PSEUDO-DIONIGI, *Myst. Theol.*, I, 1; S. BONAVENTURA, *Itinerarium Mentis in Deum*, VII, 5; ecc.). Nella filosofia contemporanea Wittgenstein, nella chiusa del *Tractatus logico-philosophicus* (1922) ammetteva l'esistenza dell'I.: «C'è veramente l'inesprimibile. Esso si mostra, è ciò che è mistico» (*Tract.*, 6. 522). «Noi sentiamo, egli diceva, che se tutte le possibili domande della scienza avessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati. Certo non rimarrebbe allora alcuna domanda; e questa è appunto la risposta» (*Ibid.*, 6, 52). E il *Tractatus* si chiudeva con l'affermazione: «Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere» (*Ibid.*, 7). Dall'altra parte, Carnap parlava di una «mitologia dell'I.» e considerava questa parola particolarmente pericolosa perchè atta a produrre confusioni e incertezze. L'enunciato «Vi sono oggetti I.», tradotto in linguaggio formale, suona, per Carnap, semplicemente «Vi sono designazioni di oggetti che non sono designazioni di oggetti» o «Vi sono enunciati che non sono enunciati» (*Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 81; trad. ingl., pag. 314).

**INFERENZA** (ingl. *Inference*; franc. *Inférence*; ted. *Inferiren*). Nel latino medievale si trova presso molti logici il termine *inferre* per indicare il fatto che, in una connessione (o *consequentia*) di due proposizioni, il primo (antecedente) implica (o meglio contiene per «implicazione stretta») il secondo (conseguente). Nella filosofia moderna il termine «I.» (preferito dagli Anglosassoni) è di solito usato come sinonimo di «illazione» (preferito dagli Italiani), peraltro in un senso molto sciolto, che va da quello di *implicazione* (v.), per es., in Jevons e in genere nei logici inglesi dell'800, a quello di processo mentale operativo mediante il quale, partendo da certi dati, si arriva per implicazione, o anche per induzione, ad una conclusione (Stebbing, Dewey). Dice, ad es., Stuart Mill: «Inferire una proposizione da una o più proposizioni antecedenti; assentire o credere ad essa come conclusione da qualche cosa d'altro, questo è ragionare nel più esteso significato del termine» (*Logic*, II, 1, 1). Nello stesso senso generalissimo la parola viene adoperata da Peirce (*Chance, Love and Logic*, cap. VI) e da molti logici contemporanei, Lewis, Reichenbach, ecc. Dewey ha distinto l'I. come relazione tra segno e cosa significata dall'implicazione che sarebbe la relazione tra i significati che costituiscono le proposizioni (*Logic*, Introduzione; trad. ital., pag. 96); ma questa proposta non ha avuto sèguito. G. P.

**INFINITESIMALE** (lat. *Infinitesimus*; inglese *Infinitesimal*; franc. *Infinitésimal*; ted. *Infinitesimal*). Una grandezza che può essere resa più piccola di ogni grandezza assegnabile; o, come anche, meno propriamente, si dice, una grandezza tendente a zero. Questo concetto fu conosciuto dai Greci che l'utilizzarono spesso. Esso è presupposto dagli argomenti di Zenone di Elea contro il movimento (v. ACHILLE; DICOTOMIA; FRECCIA; STADIO); e fu chiaramente espresso da Anassagora che disse: «Rispetto al piccolo non c'è un minimo ma c'è sempre un più piccolo perchè ciò che esiste non può venire annullato» (Fr. 3, Diels). Lo stesso concetto veniva espresso da Aristotele (*Fis.*, III, 7, 207 b 35). Gli ultimi scolastici ripresero questi concetti (cfr. per tutti OCKHAM, *In Sent.*, I, d. 17, q. 8), che fu poi messo da Leibniz a fondamento del calcolo I., il cui primo documento importante è la memoria dello stesso Leibniz intitolata *Nuovo metodo per i massimi e i minimi* (1682).

**INFINITO** (gr. ἄπειρον; lat. *Infinitum*; ingl. *Infinite*; franc. *Infini*; ted. *Unendlich*). Il termine ha i seguenti significati principali che sono tra loro variamente imparentati: 1° l'I. matematico che è la disposizione o la qualità di una grandezza; 2° l'I. teologico che è l'illimitatezza di potenza; 3° l'I. metafisico che è l'assenza di compiutezza.

1° La concezione matematica dell'I. ha elaborato due diversi concetti di esso e cioè: *a*) il concetto dell'I. *potenziale* come limite di certe operazioni sulle grandezze; *b*) il concetto dell'I. *attuale* come una specie particolare di grandezza.

*a*) Il concetto dell'I. potenziale è stato elaborato da Aristotele. Aristotele negava che l'I. potesse essere *attuale* cioè reale sia come realtà a sè (sostanza) sia come attributo di una realtà (*Fis.*, III, 5, 204 a 7 sgg.). Questo vuol dire che l'I. non è sostanza nè proprietà o determinazione sostanziale ma «esiste soltanto in modo accidentale» (*Ibid.*, 204 a 28): cioè come disposizione delle grandezze. Quale disposizione? Aristotele dà due significati fondamentali dell'I.: per il primo, l'I. è «ciò che per natura non può essere percorso» nel senso in cui la voce è ciò che non può essere visto. Nel secondo, l'I. è ciò che si può percorrere, ma non tutto, perchè è senza fine; e in questo senso è I. per composizione o per divisione o per entrambe le cose (*Ibid.*, III, 4, 204 a 3). Ora l'I. in senso matematico è soltanto quest'ultimo cioè l'I. che

si può percorrere ma mai esaurientemente o completamente. In questo senso l'I. è tale « che si può prendere sempre qualcosa di nuovo, e ciò che si prende è sempre finito ma sempre diverso. Sicchè non bisogna prendere l'I. come un singolo essere, per es., un uomo o una cosa, ma nel senso in cui si parla di una giornata o di una lotta, il cui modo d'essere non è una sostanza ma un processo e che, se pure è finito, è incessantemente diverso » (*Ibid.*, III, 6, 206 a 27). Non è pertanto I. ciò al di fuori di cui non c'è nulla, come si ritiene comunemente, ma ciò al di fuori di cui c'è sempre qualcosa; per conseguenza l'I. rientra più nel concetto di parte che in quello di tutto (*Ibid.*, III, 6, 206 b 32; 207 a 27). Questo concetto aristotelico veniva utilizzato da Lucrezio per difendere la dottrina epicurea dell'infinità dello spazio ed espresso con l'immagine di una freccia lanciata a partire dall'estremo confine dell'universo, ipoteticamente ammesso: sia che la freccia incontri un ostacolo, sia che proceda al di là, l'estremo confine dell'universo non è più tale perchè è solo il punto di partenza della freccia (*De rer. nat.*, I, 967-982). Anche in quest'immagine l'I. è ciò di cui si può prendere sempre una parte, e ciò che si prende è sempre finito ma sempre diverso. Questo concetto dell'I. è essenzialmente negativo: consiste nella non esauribilità di certe grandezze sottoposte a determinate operazioni che sono quelle della *composizione*, cioè dell'aggiunta di una parte sempre nuova, e della *divisione* in parti sempre nuove. La prima operazione tende all'infinitamente grande, la seconda all'infinitamente piccolo (cioè all'*infinitesimo* [v.]): entrambe definiscono il concetto dell'I. come inesauribilità di parti dentro parti. Ma così inteso il concetto è ovviamente negativo: caratterizza l'inesauribilità o incompletezza di una serie. Giustamente a questo proposito Plotino osservava che l'I. è ciò che non può essere esaurito nella sua grandezza o nel numero delle sue parti (*Enn.*, VI, 9, 6). E Kant, dallo stesso punto di vista, diceva: « Il vero (trascendentale) concetto dell'infinità è che la sintesi successiva dell'unità nella misurazione d'un *quantum* non può essere mai compiuta » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, cap. 2, sez. 2). Questa specie di I. è quella che i logici del Medioevo avevano chiamato I. sincategorematico (*syncategorematicum*): che è l'I. inteso come *disposizione* (non qualità) di un soggetto e distinto dall'I. *categorematico* che sarebbe l'I. come qualità o come sostanza (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 12.57; OCKHAM, *In Sent.*, I, d. 17, q. 8). Era questo anche l'I. che nella matematica del '700 e della prima metà dell'800 fu definito mediante il concetto di *limite* (cioè come il campo delle serie, delle successioni, ecc.) ma al quale i matematici di quel tempo non riconobbero il rango di un tipo di grandezza a sè stante. Diceva Gauss in una lettera del 1831: « Protesto contro l'uso di una grandezza I. come qualcosa di completo, uso che non venne mai ammesso nella matematica. L'I. è soltanto una *façon de parler*; a voler essere rigorosi si parla invece di limiti cui alcuni rapporti vengono vicini quanto si vuole, mentre ad altri rapporti è permesso crescere oltre ogni misura » (cfr. GEYMONAT, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, 1947, pag. 174-75). I *Paradossi dell'I.* (1851) di Bernardo Bolzano segnano il primo avviamento decisivo verso un nuovo concetto dell'infinito.

*b*) Il secondo concetto dell'I. è quello dell'I. categorico o (come meno propriamente si dice) attuale, cui solo la matematica moderna ha dato forma rigorosa. A questo concetto tuttavia essa stessa è stata avviata dalle discussioni tradizionali sui cosiddetti paradossi dell'infinito. Già Ruggero Bacone, per confutare l'infinità del mondo, faceva vedere che, se si ammette l'I., si deve concludere che la parte è maggiore del tutto cui appartiene (*Opus tertium*, ed. Brewer, 41, pag. 141-42). E argomenti simili furono ripetuti frequentemente nella Scolastica del '300. Ma tale Scolastica ci offre anche, con Ockham, una risposta a tali argomenti che indica la via la quale sarà poi seguita dalla matematica della seconda metà dell'800. Afferma infatti Ockham: « Non è incompatibile che la parte sia uguale o non minore del suo tutto perchè ciò accade ogni qualvolta una parte del tutto è I... Ciò accade anche nella quantità discreta o in una qualunque molteplicità, una parte della quale abbia unità non minori di quelle contenute nel tutto. Così in tutto l'universo non ci sono parti in numero maggiore che in una fava, perchè in una fava ci sono infinite parti. Sicchè il principio che il tutto è maggiore della parte vale soltanto per i tutti composti di parti integranti finite » (*Cent. Theol.*, 17 C; *Quodl.*, I, q. 9). Questa coraggiosa limitazione del valore di un assioma, che appariva allora evidente, non ebbe tuttavia sèguito per molto tempo. Lo stesso Galilei, per evitare la possibilità di una eguaglianza tra la parte e il tutto (a proposito del rapporto fra i quadrati e la serie naturale dei numeri) affermò « gli attributi di ' eguale ', ' maggiore ', e ' minore ' non aver luogo negli I. ma solo nelle quantità terminate » (*Scienze nuove*, *Op.*, VIII, pag. 79) lasciando così inalterata la verità del preteso assioma. Esso veniva a cadere e dichiarato frutto di una generalizzazione fallace (cfr. RUSSELL, *Principles of Mathematics*, 1903, pag. 360) solo quando Giorgio Cantor (nei *Mathematische Annalen*, fra il 1878 e il 1883) e Dedekind (*Continuità e numeri irrazionali*, 1872; *Che cosa sono e che cosa debbono essere i numeri*, 1888) enunciarono un

nuovo concetto dell'infinito. Questo consiste nell'assumere come definizione dell'I. esattamente quello che era apparso sin allora come il «paradosso» dell'I. stesso: l'equivalenza della parte e del tutto. Si può illustrare questa concezione ricorrendo all'esempio fatto da Royce (*The World and the Individual*, 1900-01; cfr. il Saggio complementare «L'uno, i molti e l'I.» aggiunto al vol. I dell'opera). Supponiamo che ci sia una carta geografica idealmente perfetta, tale cioè che, se $A$ è l'oggetto riprodotto ed $A'$ la carta geografica, questa stia in corrispondenza con $A$ in modo tale che per ogni particolare elemento di $A$, cioè $a$, $b$, $c$, possa essere determinato in $A'$ qualche corrispondente elemento $a'$, $b'$, $c'$, conformemente al sistema di proiezione prescelto. Poniamo inoltre che questa carta geografica sia disegnata entro e sopra una parte della superficie della regione riprodotta, per es., dell'Inghilterra. Se questa carta è, come dev'essere per ipotesi, idealmente perfetta, deve rappresentare tutto ciò che c'è sulla superficie dell'Inghilterra, quindi la stessa carta geografica. La rappresentazione di quest'ultima, essendo a sua volta perfetta, dovrà contenere come parte di sè la rappresentazione di sè; e così via senza limite. Un sistema simile è chiaramente I., non in quanto inesauribile, ma in quanto autorappresentativo, o come meglio si dice *autoriflessivo*. In termini matematici, un insieme autoriflessivo è quello che si può mettere in corrispondenza biunivoca con qualche suo sotto-insieme. Questo è proprio il caso della serie naturale dei numeri che si può mettere in corrispondenza biunivoca con i suoi sotto-insieme, per es., con i quadrati, con i numeri primi, ecc.

La potenza comune di due insiemi tra i quali esista una corrispondenza biunivoca è, secondo Cantor, il «numero cardinale» dei due insiemi. Questo numero si dirà *transfinito* quando l'insieme risulta equipotente ad una sua propria parte o sottoinsieme. In tal modo, il concetto di numero cardinale I. che era stato sempre negato come contraddittorio faceva il suo ingresso nella matematica. Esso doveva rivelarsi ben presto fonte di nuove difficoltà e problemi: difficoltà e problemi che costituiscono i «paradossi» della logica moderna, per quanto anch'essi non fossero del tutto sconosciuti allo logica antica (v. ANTINOMIE). Ma il concetto dell'I. matematico non è stato modificato dalla trattazione di questi paradossi e dalle soluzioni per essi proposte.

2° Il secondo concetto di I. è di natura teologica ed è sorto nell'ultimo periodo della filosofia greca con Filone e Plotino. Quest'ultimo aveva distinto l'infinità del numero che è «inesauribilità» (*Enn.*, VI, 6, 17) dall'infinità dell'Uno che è invece «l'illimitatezza della potenza» (*Ibid.*, VI, 9, 6). Con minor precisione di linguaggio, questo concetto viene espresso frequentemente nella Scolastica medievale. S. Tommaso, dopo aver osservato che i primi filosofi ebbero ragione a ritenere I. il principio delle cose «considerando che le cose derivano dal primo principio all'I.», distingue l'I. della materia che è imperfezione perchè la materia senza forma è incompiuta, e l'I. della forma che invece è perfezione perchè è proprio di quella forma che non riceve l'essere da altro ma da se stesso, cioè di Dio (*S. Th.*, I, q. 7, a. 1). Chiamare I. la forma di per sè sussistente sembra voler significare che l'I. è ciò che, per essere, non ha bisogno di altro, ed è perciò illimitata potenza di essere. Non molto diverso è il senso che sembra avere la tesi di Duns Scoto sull'infinità come modo d'essere proprio di Dio. Duns osserva che se si dice che Dio è sommo, gli si dà una determinazione che gli compete rispetto alle cose che sono diverse da lui: è sommo fra tutte le cose esistenti. Ma se si dice che è I., si intende che è sommo nella sua natura intrinseca, cioè che trascende ogni grado possibile di perfezione (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 17). L'infinità sembra esprimere qui il «*quo maius cogitari nequit*» di S. Anselmo, cioè l'essere le perfezioni di Dio al di là di ogni grado raggiungibile dalle perfezioni finite. La distinzione cartesiana tra I. e *indefinito* (v.) che riserva soltanto a Dio l'attributo dell'infinità, sembra coincidere anche meglio con la distinzione fra l'I. teologico e l'I. matematico: distinzione che si trova anche in Locke (*Saggio*, II, 17, 1) e Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 17, 2). Ma nella filosofia moderna il concetto dell'I. come illimitatezza della potenza fa veramente il suo ingresso con Fichte. Per Fichte, l'Io è I. in quanto «è posto dalla sua propria assoluta attività» cioè in quanto la sua attività non trova limiti od ostacoli. Ponendo, nel contempo, un non-Io, l'Io si limita e diventa finito. Ma da ultimo «la finità deve essere annullata: tutti i limiti devono sparire e deve restare solo l'Io I., come Uno e come Tutto» (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, § 4, D). La contrapposizione hegeliana tra «cattivo I.» e «vero I.» costituisce la migliore illustrazione di questa nozione di I. nella filosofia moderna. La falsa infinità è l'infinità matematica del progresso all'I.; giacchè questo «si arresta alla dichiarazione della contraddizione contenuta nel finito, che questo, cioè, è tanto qualcosa, quanto l'altra cosa» (*Enc.*, § 94). Il progresso all'I. rinvia *al di là* del finito ma non raggiunge mai questo al di là; perciò la sua negazione del finito è un «dover essere» che non è mai un «essere». Il vero I. scioglie questa contraddizione: nega la realtà del finito come tale e lo risolve in sè. Il vero I. in altri termini è ciò che è, è la realtà. Esso «è ed è determinatamente, c'è, è presente. Solo il cattivo I. è l'al di là, essendo

soltanto la negazione del finito come tale... La vera infinità presa così in generale, quale un esserci che è posto come affermativo contro l'astratta negazione, è la realtà in un senso più elevato che non quella che dapprima si era determinata quale semplice realtà. La realtà ha acquistato qui un contenuto concreto. Non il finito è reale, ma l'I. » (*Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. I, cap. II, C; trad. ital., pag. 161-62). In questo senso l'I. è, per usare una frase dello stesso Hegel, la « forza dell'esistenza » (*Fil. del Dir.*, § 331, Zusatz), cioè la forza per la quale la ragione abita il mondo e lo domina ed è pertanto illimitatezza di potenza (*Enc.*, § 6). È ben noto l'uso che Hegel stesso e tutta la filosofia romantica dell'800 hanno fatto di questo concetto dell'I.: esso è servito a giustificare la realtà in quanto tale, il fatto, e a respingere la pretesa dell'intelletto « astratto » di giudicare la realtà stessa, di opporsi ad essa e di inserirsi in essa con un impegno di trasformazione. La nozione della infinità di potenza infatti è quella per la quale la realtà, ogni realtà è, in qualsiasi momento, tutto ciò che dev'essere: dato che il principio che la regge non difetta della potenza necessaria alla propria integrale realizzazione.

3° Il terzo concetto dell'I. è il corrispettivo metafisico del concetto matematico tradizionale dell'I. stesso. Si è già visto che per Aristotele l'I. non può mai essere compiuto, quindi non può mai essere un *tutto*; esso è parte, cioè incompiutezza e inesauribilità. Aristotele dava pertanto torto a Melisso che aveva chiamato I. il tutto e ragione a Parmenide che l'aveva ritenuto finito (*Fis.*, 6, 207 a 15). Ma tali determinazioni sono quelle che già Platone aveva riconosciuto proprie dell'I.: I. è ciò che è privo di numero o di misura, che è suscettibile del più e del meno e perciò esclude l'ordine e la determinazione (*Fil.*, 24 a-25 b). È questo il concetto metafisico dell'I. che fu proprio dei Greci perchè fu strettamente connesso col loro ideale morale dell'ordine e della misura. Storicamente parlando, questo concetto non ha superato i confini della Grecia dell'età classica.

**INFINITO, GIUDIZIO** (ted. *Unendlich Urteil*). Kant chiamò così le proposizioni in cui il predicato è costituito da una negazione, per es., « l'anima è non-mortale » (*Logik*, § 22; *Crit. R. Pura*, § 9). Il termine I. era già adoperato dalla logica medievale per indicare i nomi negativi, per es., non-uomo (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.04).

**INFLUSSO** (lat. *Influxus, Influentia*; ingl. *Influx*; franc. *Influence*; ted. *Einfluss*). L'azione esercitata da ciò che è incorporeo su ciò che è corporeo. Cardano distingueva l'I. in questo senso dal *mutamento* che è l'azione di un corpo su un altro corpo e dall'*afflato* che è l'azione dell'incorporeo sull'incorporeo e si svolge esclusivamente nell'anima (*De Subtilitate*, XXI, in *Opera*, 1663, III, pag. 669 b-670 a). Il termine è stato adoperato per indicare:

1° l'azione determinante degli astri sul destino e le vicende degli uomini, come mediatrice dell'azione divina (cfr., ad es.: CUSANO, *De Docta Ignor.*, II, 12; PICO DELLA MIRANDOLA, *Adv. Astrologiam*, VI, 2 e *passim*);

2° l'azione di governo di Dio sul mondo. In questo senso Campanella parla dei tre « grandi I. » in cui si concreta l'azione di Dio e che sono la necessità, il fato e l'armonia (*Met.*, IX, 1; *Theol.*, I, 17, a. 1);

3° l'azione dell'anima sul corpo. In questo senso la parola fu adoperata nei sec. XVII e XVIII. Dice Leibniz: « Volendo sostenere questa opinione volgare dell'I. dell'anima sul corpo con l'esempio di Dio che opera fuori di lui, si fa rassomigliare troppo Dio all'anima del mondo » (*IV Lettre à Clarke*, § 34). « Sistema dell'I. fisico » chiama questa dottrina Baumgarten (*Met.*, § 761). E alla stessa « opinione volgare » fa cenno, per rigettarla, anche Kant (*De mundi sensibilis, etc.*, IV, § 17).

**INFORMAZIONE.** V. CIBERNETICA.

**INGEGNO** (lat. *Ingenium*; Ingl. *Ingenuity, Wit*; franc. *Genie*; ted. *Witz*). Riprendendo uno dei significati tradizionali del termine, Giambattista Vico chiamò I. la facoltà inventiva della mente umana. Egli contrappose pertanto l'I. alla ragione cartesiana; e analogamente contrappose all'arte cartesiana della *critica* fondata sulla ragione, la *topica* come l'arte che disciplina e dirige il procedimento inventivo dell'ingegno. L'I. ha tanta più forza produttiva rispetto alla ragione, quanto meno ha, nei suoi confronti, di capacità dimostrativa (*De nostri temporis studiorum ratione*, § 5). Kant a sua volta intendeva per I. il talento cioè « la superiorità del potere conoscitivo che dipende dalla disposizione naturale del soggetto e non dall'insegnamento » e lo distingueva in I. comparativo e in I. logicizzante (*Antr.*, I, § 54). V. TOPICA.

**INGENUITÀ** (ingl. *Naivete*; franc. *Naïveté*; ted. *Naivetät*). Nel sec. XVIII questo termine cominciò ad essere adoperato per indicare un certo modo di espressione estetica. « L'I., diceva Kant, è l'espressione dell'originaria sincerità naturale dell'umanità contro l'arte di fingere, diventata una seconda natura » (*Crit. del Giud.*, § 54). L'I. non va scambiata con la franca semplicità che non dissimula la natura solo perchè non comprende che cosa sia l'arte di vivere in società. È piuttosto una natura che si affaccia o si rivela nell'arte stessa (*Ibid.*, § 54). A questi concetti si ispirò Schiller nel saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795-96). « L'ingenuo, diceva Schiller, è la rappresentazione della nostra infanzia perduta, che rimane per noi ciò che c'è

di più caro e perciò ci riempie di una certa tristezza ed è insieme quella della suprema perfezione dell'ideale che perciò ci eccita in una sublime emozione » (*Werke*, ed. Karpeles, XII, pag. 108). Alla poesia ingenua in questo senso si contrappone la poesia sentimentale: il poeta ingenuo è natura; il poeta sentimentale cerca la natura (*Ibid.*, pag. 125).

Fuori del dominio dell'estetica, il termine è stato talora usato per caratterizzare le credenze filosofiche dell'uomo comune. « Realismo ingenuo » è stato detto e si dice la credenza comune nella realtà delle cose. E per quanto l'aggettivo abbia, in quest'uso, un certo tono dispregiativo, la critica più recente ha mostrato che non sempre le credenze ingenue sono le più deboli (v. REALISMO).

**ININTELLIGIBILE** (lat. *Inexplicabilis*; ingl. *Unintelligible*; franc. *Inintelligible*; ted. *Unverständlich*). **1.** Propriamente, ciò di cui non si giunge ad afferrare il perchè nè il come; ossia ciò di cui la causa o condizione o significato è inafferrabile: l'inesplicabile (cfr. CICER., *Acad.*, III, 29, 95). Il termine ha pertanto un significato diverso e più preciso che *inconcepibile* (v.) il quale indica soltanto una generica incompatibilità con la ragione. Leibniz stesso stabiliva la differenza tra ciò che non s'intende e ciò che è inconcepibile (*Nouv. Ess.*, Avant propos, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 202). Una differenza analoga è stabilita fra i due termini da Peirce (*Chance, Love and Logic*, II, 2; trad. ital., pag. 137).

**2.** Detto di discorsi scritti o parlati: oscuro, confuso, non bene esposto ai fini della comunicazione.

**INNATISMO** (ingl. *Innatism*; franc. *Innatisme*; ted. *Nativismus*). La dottrina che esistono nell'uomo conoscenze o princìpi pratici innati, cioè non acquisiti con l'esperienza o dall'esperienza, ed anteriori ad essa. Il modello di ogni I. è la dottrina platonica dell'*anamnesi* (v.): « Poichè l'anima è immortale ed è nata molte volte ed ha visto ogni cosa, sia qui che nell'Ade, non c'è niente che essa non abbia appreso: sicchè non fa meraviglia che possa ricordare, sia intorno alla virtù sia intorno ad altre cose, ciò che prima sapeva » (*Men.*, 81 c). Ma la forma con cui l'I. è passato nella tradizione filosofica è stata data ad esso dagli Stoici. Essi ammettevano come criterio della verità, accanto alla rappresentazione catalettica, l'*anticipazione* che è « la nozione naturale dell'universale » (DIOG. L., VII, 54). Cicerone così esponeva il loro punto di vista: « La natura ci ha dato minuscole fiammelle e noi, ben presto guastati da cattivi costumi e da false opinioni, le spegniamo in modo da far scomparire il lume della natura. E invero nella nostra indole sono innati i germi della virtù, e se fosse loro possibile svilupparsi, la natura stessa ci guiderebbe ad una vita felice » (*Tusc.*, III, 1, 2). Questa specie di I. si ricollega alla teoria dell'*istinto* (v.) propria degli Stoici e viene ripresa da dottrine che hanno l'intento di mettere al riparo dal dubbio certe credenze fondamentali di natura teoretica o pratica.

In questo senso l'I. fu ripreso dal platonismo rinascimentale di cui si può considerare una continuazione il platonismo inglese del sec. XVII contro le cui tesi fondamentali è diretta la critica del primo libro del *Saggio* di Locke. L'I. è poi ripreso in Inghilterra nel secolo successivo dalla scuola scozzese del *senso comune* (v.) e cioè da Reid e Dugald Stewart. Ma già Cartesio e Leibniz avevano dato all'I. un significato nuovo. Per Cartesio alcune idee sono innate come « capacità di pensare e di comprendere le essenze vere, immutabili ed eterne delle cose » (*Méd.*, III; *Lettre à Mersenne*, 16-VI-1641, *Œuvr.*, III, 383). E Leibniz similmente considerava innate le verità che si rivelano immediatamente tali al lume naturale, senza aver bisogno di altra verifica (*Nouv. Ess.*, I, 1, 21). In questo senso l'innatezza non era più una specie di scultura che l'anima porta con sè nascendo, secondo l'immagine che Cicerone aveva adoperato (*De nat. deor.*, II, 4, 12). Al vecchio adagio scolastico: « *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* », Leibniz aggiungeva la limitazione « *nisi ipse intellectus* » intendendo dire con ciò che l'anima dispone per suo conto di categorie, come l'essere, la sostanza, l'uno, lo stesso, la causa, la percezione, il ragionamento, ecc.; che i sensi non potrebbero fornirle (*Nouv. Ess.*, II, 1, § 2). Non grande è la distanza tra questa forma di I. e la dottrina kantiana (che tuttavia si è soliti non designare con questo termine) della non-derivazione dall'esperienza delle forme *a priori* della conoscenza. L'I. appartiene, oggi, al novero di quelle dottrine che non si dibattono più perchè non si dibattono più i problemi di cui esse costituiscono le soluzioni. Nella filosofia moderna, quando si ammette che qualcosa precede l'esperienza (come fa, per es., l'idealismo hegeliano) questo qualcosa non è un complesso di idee o di virtualità, ma tutta la ragione o tutto lo spirito (cfr. A PRIORI).

**INQUIETUDINE** (ingl. *Uneasiness*; francese *Inquiétude*; ted. *Unruhe*). Al termine ha dato un significato filosofico preciso Locke, intendendo per esso il disagio del bisogno inappagato (*Saggio*, II, 20, 6). Nella seconda edizione del *Saggio* Locke vide nell'I. così intesa il movente principale della volontà umana. « Dopo averci ripensato, diceva Locke, sono portato a ritenere che non sia, come generalmente si pensa, il maggior bene che si abbia in vista, bensì un qualche disagio (e per lo più quello più gravoso da cui l'uomo sia attualmente afflitto) ciò che determina la volontà... Questo disagio possiamo anche chiamarlo desiderio, che è

un disagio dello spirito per la mancanza di qualche bene » (*Ibid.*, II, 21, 31). Leibniz accoglieva con favore questa tesi di Locke (*Nouv. Ess.*, II, 20, § 6); che fu accolta e utilizzata anche da Condillac (*Traité des sensations*, I, 3, § 2).

**IN SÈ** (gr. αὐτό; lat. *In se*; ingl. *In itself*; francese *En soi*; ted. *An sich*). Ciò che si considera senza riferimento ad altro e cioè: 1° indipendentemente dalle relazioni con altri oggetti; 2° indipendentemente dalla relazione col soggetto considerante.

1° Platone e Aristotele usano l'espressione nel primo senso. Platone parla del « bello stesso », della « somiglianza stessa », ecc. (espressioni che di solito sono state tradotte nelle lingue moderne come « bello in sè », « somiglianza in sè », ecc.) per indicare il bello, la somiglianza, ecc., fuori delle loro relazioni con le cose che ne partecipano (*Fed.*, 65 d, 75 c; *Parm.*, 130 b, 150 c, ecc.). Aristotele adopera l'espressione nello stesso senso per indicare una qualità o una sostanza, per es., « animale » che si consideri indipendentemente dalle relazioni con le sue specie (cfr., ad es., *Met.*, VII, 14, 1039 b 9). Questo significato è anche alla base del valore che Hegel dette all'espressione indicando con essa ciò che è astratto e immediato, privo di sviluppo, di riflessione, di relazione. « In sè » è pertanto il concetto nella sua immediatezza, quale è considerato dalla prima parte della logica cioè dalla Dottrina dell'essere (*Enc.*, § 83), nel senso che non è *per sè* (v.) cioè non è risolto nella coscienza. In tal senso Hegel dice: « Le cose si dicono essere in sè in quanto si astrae da ogni esser per altro, il che in generale significa: in quanto sono pensate senza alcuna determinazione o come dei nulla » (*Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. I, cap. II, B, a; trad. ital., pag. 124).

In riferimento a questo significato Hegel usò l'espressione per indicare ciò che è in potenza, cioè che non si è ancora sviluppato e che solo perciò può essere considerato indipendentemente dalle relazioni con le altre cose. Il contrario dell'in sè è in questo senso il per sè che è l'attualità o l'effettualità di una cosa per cui la cosa stessa, nel suo svolgimento si arricchisce mediante le sue relazioni con le altre. (Cfr. *Geschichte der Philosophie*, I, Intr., A, 2).

2° Nell'età moderna, a cominciare da Cartesio, l'espressione assunse prevalentemente il significato di « indipendentemente dalla relazione col soggetto conoscente », soprattutto nell'espressione *Cosa in sè* (v.).

Analogamente Sartre ha inteso per « essere in sè » l'essere oggettivo, in quanto esterno e indipendente dalla coscienza; mentre ha chiamato la coscienza essere *per sè* (*L'être et le néant*, pag. 30, 115 sgg.). In senso più ristretto, N. Hartmann ha inteso l'essere in sè dei valori come la loro « indipendenza dall'opinare del soggetto » (*Ethik*, 2ª ediz., 1935, pag. 149). Un significato, questo, abbastanza frequente nell'uso filosofico: Bolzano aveva parlato di una « proposizione in sè », della « rappresentazione in sè » e della « verità in sè » intendendo per « in sè » in queste espressioni il puro significato logico-obiettivo della proposizione, della rappresentazione o della verità, indipendentemente dal loro esser pensate od espresse (*Wissenschaftslehre*, 1837, § 19, 25, 48).

**INSIEME** (ingl. *Set, Oqgaegate*; franc. *Ensemble*; ted. *Menge*). Georg Cantor il fondatore della teoria degli insiemi, definì l'I. come « l'aggregazione in un unico tutto di oggetti definiti e separati della nostra intuizione o del nostro pensiero: oggetti che sono detti *elementi* dell'I. » (*Beiträge zur Begründung der Transfinite Mengenlehre*, 1895, § 1). Questa nozione (già implicita nei precedenti lavori di Cantor, a partire dal 1878) attribuisce agli insiemi le seguenti caratteristiche: 1° L'I. *esiste* ogni volta che un molteplice si lascia pensare come *uno* cioè ogni volta che un molteplice può essere legato I. mediante una regola. 2° L'I. è internamente *determinato*, nel senso che, in virtù della regola che lo costituisce e del principio del terzo escluso, si può sempre decidere se un oggetto qualsiasi appartiene o no all'insieme stesso. 3° L'I. è una molteplicità *coerente* nel senso che gli elementi di esso possono stare insieme (*zusammensein*) senza contraddizione. In questo senso la « totalità di tutti gli oggetti pensabili » non è un I. perché è contraddittoria. 4° L'esistenza dell'I. è *oggettiva* cioè indipendente dal pensiero o dal linguaggio che lo esprime. 4° Come unità, l'I. può sempre costituire l'elemento di un altro insieme.

In base a tali caratteri, Cantor paragonava l'I. all'*idea* di Platone, che è anch'essa l'unità oggettiva di una molteplicità (v. IDEA). Cantor utilizzò la teoria degli I. come fondamento del concetto dell'infinito attuale (v. INFINITO); e da Cantor in poi essa è stata adoperata per l'assiomatizzazione della matematica.

Mentre i logici in generale non stabiliscono differenze tra I. e *classe* (v.), tranne che per sottolineare il carattere astratto della classe nei confronti del carattere concreto dell'I. (come fa per es. QUINE, *From a Logical Point of View*, VI, 3) alcuni indirizzi dell'assiomatica moderna (von Neumann, Gödel), ritengono che il concetto di I. è più ristretto di quello di classe, cioè che esistono classi che non sono insiemi. Da questo punto di vista, mentre gli insiemi sono entità logiche ben determinate, le classi sono *estensioni* di predicati, cioè totalità aperte che possono essere continuamente arricchite mediante operazioni astrattive effettuate sul mondo

degli I. (Cfr. BETH, *Les fondements logique des mathématiques*, 1955, V).

**INSOLUBILIA.** Con questo nome o con quello di *Impossibilia* si chiamarono nella logica medievale a partire dal sec. XIV, quelli che nella logica megarico-stoica erano chiamati ragionamenti ambigui o convertibili e furono anche chiamati *dilemmi* (v.) e più tardi *antinomie* (v.).

**INSTABILITÀ** (ingl. *Instability*). Precarietà. Uno dei tratti fondamentali dell'esistenza secondo alcune correnti contemporanee. Dice, ad es., Dewey: « L'uomo si trova a vivere in un mondo aleatorio; la sua esistenza implica, per dirlo crudamente, un azzardo. Il mondo è la scena del rischio: e incerto, instabile, terribilmente instabile. I suoi pericoli sono irregolari, incostanti, non possono essere riportati a un tempo ed a una stagione determinata » (*Experience and Nature*, cap. 2).

**INTEGRAZIONE** (ingl. *Integration*; francese *Intégration*; ted. *Integration*). Questo termine ha significati specifici diversi in diverse branche del sapere. In matematica, è il processo al limite col quale si determina il valore di una grandezza come somma di parti infinitesimali assunte in numero sempre crescente. In biologia, significa il grado di unità o di solidarietà fra le varie parti di un organismo cioè il grado nel quale tali parti sono dipendenti l'una dall'altra. Analogamente, in psicologia significa il grado di unità o di organizzazione della personalità; e in sociologia il grado di organizzazione di un gruppo sociale.

Spencer nei *Primi Princìpi* (1862) vedeva nell'I. una delle caratteristiche fondamentali dell'evoluzione cosmica in quanto passaggio da uno stato indifferenziato, amorfo e indistinto a uno stato differenziato, formato e unificato (*First Principles*, § 94).

**INTELLETTIBILE** (lat. *Intellectibilis*). Ciò che non è sensibile e non ha rapporto con ciò che è sensibile; e in questo è diverso dall'*intelligibile* (v.) che può somigliare al sensibile o essere appreso in esso (*In Porphirium* I, *P. L.*, 64, col. 11). La distinzione, stabilita da Boezio, fu ripresa da Ugo di San Vittore. L'I. è il divino o ciò che di divino c'è nell'uomo, per es., l'anima (*Didascalion*, II, 3, 4).

**INTELLETTO** (gr. νοῦς; lat. *Intellectus*; inglese *Understanding*; franc. *Intelligence*; ted. *Verstand*). Il termine è stato costantemente usato dai filosofi in un duplice significato e cioè: 1° in un significato *generico* come facoltà di pensare in genere e 2° in un significato *specifico* come una particolare attività o tecnica del pensare. In questo secondo significato il termine è stato inteso a sua volta in tre modi diversi e cioè: *a*) come I. *intuitivo*; *b*) come I. *operativo*; *c*) come I. *comprendente* o intelligenza.

1° Platone e Aristotele definiscono in generale l'I. come facoltà di pensare. Platone infatti dà il nome di I. all'attività che pensa (*Sof.*, 248 e-249 a) e che pertanto dà limiti, ordine e misura alle cose (*Fil.*, 30 c; *Tim.*, 48 a) e chiama pensiero (νόησις) l'insieme della scienza e della dianoia cioè le attività superiori dell'anima in quanto contrapposte alla congettura e alla credenza, raccolte insieme sotto il nome di opinione (*Rep.*, VII, 534 a). A sua volta Aristotele dichiara di intendere per I. « ciò per cui l'anima ragiona e comprende » (*De An.*, III, 4, 429 a 23). Questo significato generico era d'altronde già stato dato al termine da Parmenide (Fr. 16, Diels) e da Anassagora (Fr. 12, Diels). Ed è ovvio che tutti coloro che, come Anassagora, Platone e Aristotele, attribuirono all'I. la funzione di ordinatore dell'universo lo intesero, non come una specifica attività o tecnica, ma nel significato più generico di attività pensante cioè capace di scegliere, coordinare e subordinare. La stessa contrapposizione, così frequente negli antichi e già presente nella sua forma estrema in Parmenide (Fr. 8, Diels) tra l'I. ed i sensi, implica che all'I. si attribuisca il significato generico di facoltà di pensare. Analogamente la sostanzializzazione che l'I. subisce ad opera del neoplatonismo è quella della facoltà di pensare in genere, in tutte le sue molteplici forme (confronta, per es., PLOTINO, *Enn.*, III, 8, 9-10).

Questo significato generico si è conservato nella tradizione filosofica fino al Romanticismo. San Tommaso lo esprimeva contrapponendo l'I. ai sensi. « Il nome di I., egli diceva, implica una certa conoscenza intima; *intelligere* è quasi un leggere dentro (*intus legere*). Questo è evidente a chi considera la differenza tra l'I. e i sensi: la conoscenza sensibile concerne le qualità sensibili esterne, la conoscenza intellettiva penetra sino all'essenza della cosa » (*S. Th.*, II, 2, q. 8, a. 1). Dall'altro lato lo stesso significato generico si ha quando il termine è contrapposto a volontà, come accade, per es., in Locke: « La capacità di pensare è ciò che si chiama I. e la capacità di volere è ciò che si chiama volontà: due capacità o disposizioni dell'anima alle quali si da il nome di facoltà » (*Saggio*, II, 6, 2). Leibniz a sua volta intendeva per I. « la percezione distinta unita alla facoltà di riflettere, che non c'è nell'anima delle bestie » (*Nouv. Ess.*, II, 21, 5). Questa nozione fu poi assunta da Wolff (*Psychol. empirica*, § 275). La definizione dell'I. come « facoltà di pensare » è un luogo comune nel '700; e Kant non fa che ripeterlo. L'I. è per Kant « la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile », (*Crit. R. Pura*, Logica, Intr., I) o « il potere di conoscere in generale » (*Antr.*, I, § 6, 40).

Ma improvvisamente, con il Romanticismo, l'I. cessa di avere il valore di facoltà di conoscere in generale: si scopre la «immobilità» dell'intelletto. Questa scoperta viene per la prima volta effettuata da Fichte. «L'I., egli dice, è I. solo in quanto qualcosa è fissato in esso; e tutto ciò che è fissato è fissato soltanto nell'intelletto. L'I. si può definire come l'immaginazione fissata dalla ragione o come la ragione provvista di oggetti dall'immaginazione. L'I. è una facoltà spirituale in riposo, inattiva, è il puro ricettacolo di ciò che è stato prodotto dall'immaginazione ed è stato determinato o è ancora da determinare dalla ragione» (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, Deduzione della rappresentazione, III; trad. ital., pag. 184). Ma colui che ha fatto prevalere nella filosofia la nozione di un I. «immobile», «rigido», «astratto» è stato Hegel: «Come I., egli dice, il pensiero si ferma alla determinazione rigida e alla differenza di essa verso altre: questo prodotto astratto e limitato vale per l'I. come per sè stante ed esistente» (*Enc.*, § 80). L'I. è caratterizzato dall'immobilità delle sue determinazioni: esso «determina e tiene ferme le determinazioni» (*Wissenschaft der Logik*, Pref. alla 1ª ediz.; trad. ital., pag. 5). Questa immobilizzazione è una falsificazione, come appare chiaro nel modo in cui l'I. intende il rapporto tra infinito e finito, dando luogo al «cattivo infinito». «La falsificazione che l'I. intraprende con il finito e l'infinito consistente nel tener ferma come una diversità qualitativa la relazione dell'uno con l'altro, nell'affermarli nella loro determinazione come separati e precisamente come separati in maniera assoluta, si fonda sulla dimenticanza di quel che è per l'I. stesso il concetto di questi momenti» (*Ibid.*, I, I, sez. I, cap. 2, C, c.; traduzione ital., I, pag. 157). In tal modo il «fissare», «l'immobilizzare», il «tener fermo», il «determinare assolutamente» divengono le operazioni con cui si descrive l'attività dell'I.: al quale viene contrapposta come attività autentica del pensiero la ragione, che toglie la fissità e la rigidezza delle determinazioni intellettuali e le fluidifica e relativizza. Questa contrapposizione diventa un luogo comune in buona parte della filosofia dell'800: l'I. pertanto decade dal suo rango di facoltà di pensare per assumere quello secondario o subordinato di facoltà del pensare *astratto* cioè del *falso* pensare. La persistenza di questo luogo comune, privo di qualsiasi seria giustificazione, si può vedere nel fatto che ai princìpi del '900 Bergson riproponeva nell'*Evoluzione creatrice* (1907) la critica dell'I., ritenuto, secondo lo schema hegeliano, come la facoltà che ha per oggetto specifico ciò che è immobile, inerte, rigido e morto e che pertanto è radicalmente incapace di comprendere il movimento e la vita. In tal modo alla contrapposizione hegeliana I.-ragione veniva sostituita la contrapposizione I.-vita o I.-coscienza, che ha ispirato e ancora ispira alcune manifestazioni della filosofia contemporanea. Tuttavia, anche al di fuori di queste antitesi stereotipate, la nozione dell'I. come facoltà di pensare in generale non ricorre più nella filosofia contemporanea nella quale essa è stata piuttosto sostituita dalla nozione di pensiero o *ragione* (v.).

2° Il riconoscimento del significato generico di I. è andato talora congiunto e talora no col ricoscimento di un significato specifico. Si possono distinguere tre interpretazioni fondamentali della funzione specifica dell'I. e cioè: *a*) l'*I. intuitivo*; *b*) l'*I. operativo*; *c*) l'*I. comprendente* o intelligenza.

*a*) La nozione dell'I. intuitivo fu elaborata da Aristotele. Per Aristotele l'I., oltre che essere in generale la facoltà «per cui l'anima ragiona e comprende», è anche una particolare virtù dianoetica, cioè un abito razionale specifico. Come tale, è la facoltà di intuire i princìpi delle dimostrazioni: princìpi che non possono essere appresi nè dalla scienza, che è soltanto un abito dimostrativo nè dall'arte e dalla saggezza che concernono «le cose che possono essere altrimenti», cioè che sono prive di necessità (*Et. Nic.*, VI, 6, 1140b 31 sgg.). Oltre che tali «definizioni prime», l'I. ha anche il compito di intuire «i termini ultimi» cioè i fini ai quali dev'essere subordinata l'azione (*Ibid.*, VI, 11, 1143 b). Ed insieme con la scienza, l'I. costituisce la sapienza «che è insieme scienza e I. delle cose più eccelse per natura» (*Ibid.*, VI, 7, 1151b 2) e che è perciò la più alta realizzazione dell'uomo.

Questa funzione specifica dell'I., di intuire i princìpi comuni del ragionamento, fu ammessa da San Tommaso (*S. Th.*, I, q. 8, a. 1) e da molti altri scolastici, accanto a quella generica del «pensare». Kant a sua volta esplicitamente distingueva dall'I. nel senso generico un I. come facoltà specifica che sta accanto al giudizio e alla ragione. «La parola I., egli diceva, viene intesa anche in un senso più particolare quando viene subordinato, come membro di una divisione, all'I. inteso in senso più generale cioè alla facoltà superiore di conoscere costituita da *I.*, *giudizio* e *ragione*» (*Antr.*, I, § 40). In questo senso specifico, l'I. è la facoltà di giudicare; e il giudizio che gli compete è il giudizio *determinante*, cioè il giudizio le cui leggi entrano a costituire l'oggetto naturale in generale (e precisamente la forma di tale oggetto). Queste leggi sono all'I. «prescritte *a priori*», cioè date nel suo stesso funzionamento (*Crit. R. Pura*, Analitica dei concetti, sez. I; *Critica del Giudizio*, Intr., § IV). In questo senso specifico, come facoltà di giudicare, l'I. non è intuitivo nel senso di es-

sere in rapporto diretto con l'oggetto: esso anzi è in rapporto mediato con l'oggetto perchè, in quanto giudizio su una rappresentazione è, secondo l'espressione di Kant, « la rappresentazione di una rappresentazione ». Ma è intuitivo nello stesso senso in cui è intuitivo l'I. specifico di Aristotele: è in rapporto immediato con leggi o princìpi fondamentali che entrano a costituire l'organizzazione della scienza e la struttura dei suoi oggetti. La differenza tra il punto di vista aristotelico e il punto di vista kantiano si può esprimere nel modo seguente. Dal punto di vista aristotelico l'I. ha il compito di formulare i princìpi primi che vengono utilizzati dalla scienza dimostrativa, e di percepirne l'evidenza. Dal punto di vista kantiano, l'I. nell'effettuare il suo compito, che è quello di giudicare, mette in opera i princìpi che lo costituiscono anche senza bisogno di formularli esplicitamente. Queste due alternative sono le sole che si sono storicamente presentate nell'interpretazione dell'I. come facoltà intuitiva specifica.

*b*) La concezione operativa dell'I. è stata presentata da Bergson, che l'ha innestata sul concetto romantico dell'I. inteso come facoltà dell'*immobile*. Da questo punto di vista, l'I. è « la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili per fare utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione » (*Evol. créatr.*, 1911, 8ª ediz., pag. 151). Essa è pertanto la soluzione di un problema che, su un altra linea evolutiva, ha portato all'istinto: inteso, quest'ultimo come la facoltà di utilizzare strumenti organizzati. Data la sua funzione operativa, l'intelligenza tende a cogliere non le cose, ma i rapporti fra le cose, perciò non la materia di esse ma la loro forma; ha per oggetto principale il solido inorganico cioè immobile ed è caratterizzata da una incomprensione naturale del movimento e della vita (*Ibid.*, pag. 179). Questa analisi di Bergson ha influenzato largamente la filosofia contemporanea, la quale, nelle sue correnti spiritualistiche e idealistiche, ha spesso utilizzato le conclusioni di essa per affermare che « l'I. astratto » è, tutt'al più, efficace nel dominio della scienza che è conoscenza anch'essa « astratta » ma che poco o nulla vale nel dominio della conoscenza effettiva, che sarebbe quella filosofica. Ma anche fuori di queste intenzioni denigratorie che involgono insieme l'I. e la scienza, la funzione operativa dell'I. cioè la funzione per cui esso è la capacità di affrontare con successo le situazioni biologiche, sociali, ecc., in cui l'uomo viene a trovarsi è rimasta a caratterizzare l'I. stesso; nel quale pertanto difficilmente si può oggi scorgere un organo puramente teoretico. Il pragmatismo ha contribuito certamente alla formazione di questo punto di vista, che è diventato un luogo comune della filosofia contemporanea.

*c*) Il terzo significato specifico di I. è quello per cui esso significa comprensione e per il quale la parola *intelligenza* è più appropriata (com'è più appropriato in francese la parola *entendement* e in tedesco *Verstehen*). Questa accezione del termine può a sua volta essere articolata in due significati.

α) Un significato comune e generico per il quale intendere significa afferrare il significato di un simbolo, la forza di un argomento, il valore di un'azione, ecc. In tutti questi casi la parola esprime la possibilità di effettuare correttamente un'operazione determinata. Per es., l'intelligenza di un segno consiste nella possibilità di effettuare correttamente, cioè in base all'uso stabilito o alla regola opportuna, il riferimento del segno al suo referente. L'intelligenza di un argomento consisterà nella possibilità di effettuare il collegamento tra le sue parti in modo tale che l'argomento risulti probante, ecc. L'intelligenza, in questi casi, ha significati tanto diversi fra loro come sono diversi gli oggetti o le situazioni cui si fa riferimento. In generale tutto ciò che può dirsi da questo punto di vista è che l'intelligenza designa una certa capacità di inserirsi nel contesto di tali situazioni e di orientarsi in esso.

β) Un significato più ristretto e specifico per il quale l'intelligenza significa la comprensione di un certo tipo di oggetti, per es., di un uomo o di una situazione storica. Per tale significato del termine, v. COMPRENDERE.

**INTELLETTO ATTIVO** (gr. νοῦς ποιητικός; lat. *Intellectus Agens*; ingl. *Active Intellect*; francese *Intellect Actif*; ted. *Active Intellekt*). Nozione di origine aristotelica che ha dato luogo ad un problema a lungo dibattuto dai commentatori antichi di Aristotele, dalla Scolastica araba, dalla Scolastica cristiana e dall'Aristotelismo rinascimentale. Il problema nasce dalla distinzione aristotelica tra I. potenziale e I. attuale. « Come in tutta la natura, dice Aristotele, c'è qualcosa che fa da materia a ciascun genere e qualcosa invece che è causalità e attività, anche nell'anima devono necessariamente esserci queste due cose diverse. Difatti da un lato c'è l'I. che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti, dall'altro c'è l'I. che li produce, il quale ultimo si comporta come la luce: anche questa infatti fa passare all'atto i colori che sono solo in potenza. Questo I. è separato e impassibile e senza mescolanza, perchè la sua sostanza è l'atto stesso » (*De an.*, III, 5, 430 a 10). Aristotele aggiunge che soltanto questo I. attuale e attivo è « immortale ed eterno ». Di qui il problema: appartiene tale I. all'anima umana o fa parte, per la sua incorruttibilità, eternità e attualità perfetta, della stessa divinità? Tre sono state le soluzioni

principali di questo problema, e precisamente le seguenti:

1° La separazione dell'I. attivo dall'anima umana. È questa la soluzione difesa nell'antichità dal commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (sec. II) che identificò l'I. attivo con la causa prima cioè con Dio; e ritenne proprio dell'anima umana: *a)* l'I. fisico o materiale (*ilico*) che è l'I. potenziale, simile all'uomo che è capace di apprendere un'arte ma non è ancora in possesso di essa; *b)* l'I. acquisito (ἐπικτητικός, *adeptus*) che è il perfezionamento o il compimento del precedente cioè l'insieme delle abilità proprie nell'uomo educato ed è simile all'artista che è giunto a possedere la sua arte (*De an.*, I, ed. Bruns., pag. 138-39). Questa soluzione, negando all'anima umana il solo I. immortale ed eterno che è quello attivo, da un lato nega l'immortalità dell'anima stessa, dall'altra accentua la dipendenza dell'attività intellettuale umana dai sensi. Essa ricorre frequentemente nella storia della filosofia. La riprende infatti il neoplatonismo arabo con Al Kindi (sec. IX), Al Farabi (sec. IX) e Avicenna (sec. XI): il quale ultimo tuttavia non riteneva questa soluzione contraria all'immortalità dell'anima giacchè ammetteva che la dipendenza dell'anima dall'I. attivo e quindi da Dio si conservasse anche dopo la separazione dell'anima dal corpo e bastasse a dare all'anima l'immortalità (*De an.*, 10). Ammettevano egualmente questa dottrina Avempace (secolo XII) e Mosé Ben Maimon (sec. XII) il più famoso dei filosofi giudaici del Medioevo (*Guide des égarés*, I, 50-52). L'ammetteva pure Ruggero Bacone (*Opus Maius*, ed. Bridges, pag. 143). Nel Rinascimento, la stessa soluzione veniva difesa da Pietro Pomponazzi: che insisteva sulle condizioni sensibili del funzionamento dell'I. umano e riteneva impossibile la dimostrazione dell'immortalità (*De Immortalitate animae*, 9).

2° La separazione dell'I. attivo e dell'I. passivo dall'anima umana. Questa fu la soluzione proposta da Averroè. L'I. materiale o ilico, che i sostenitori della precedente soluzione attribuivano all'uomo, viene anch'esso ritenuto da Averroè separato dall'anima umana. Nell'anima umana, l'I. materiale non è che una semplice *disposizione* comunicata dall'I. attivo; e precisamente una disposizione ad astrarre dalle immagini sensibili i concetti e le verità universali. All'uomo non rimane pertanto, che l'I. acquisito, che Averroè chiama pure speculativo e consiste nella conoscenza delle verità universali (*De an.*, fol. 165 a). Questa dottrina divenne tipica dell'averroismo medievale: fu difesa da Sigieri di Brabante (sec. XIII) nello scritto *De anima intellectiva* (edito in Mandonnet, *Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, II, Lovanio, 1908). Numerosi seguaci ebbe questa soluzione nell'aristotelismo del Rinascimento (cfr. BRUNO NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 1945).

3° L'unità dell'I. attivo e passivo con l'anima umana. Questa tesi fu sostenuta nel sec. IV dal commentatore di Aristotele, Temistio (*De an.*, 103, 6; trad. ital., pag. 233) in polemica con Alessandro e più tardi (sec. VI) dall'altro commentatore Simplicio, anch'egli neoplatonico. Essa fu ripresa nel sec. XIII, durante la polemica contro l'averroismo che si svolse nella scolastica latina di quel tempo. Alberto Magno e S. Tommaso polemizzano contro la separazione averroistica e alessandristica dell'I. dall'anima umana. Essi ammettono bensì che c'è al di sopra dell'anima umana l'I. separato di Dio; ma ritengono che l'uomo partecipa di questo I. e che l'I. attivo fa parte della sua anima come una luce che è accesa in questa dall'I. divino (ALBERTO, *De intellectu et intelligibili*, II, 1-2; S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 79, a. 4). Contro uno scritto di Sigieri era probabilmente diretto il *De unitate intellectus contra Averroistas* di S. Tommaso; al quale è a sua volta una risposta lo scritto *De anima intellectiva* di Sigieri. La principale obiezione di S. Tommaso è che, se l'I. fosse una sostanza separata, non sarebbe l'uomo stesso a intendere ma tale sostanza; al che Sigieri risponde che l'I. agisce nell'uomo, non come un motore ma *operans in operando* cioè come principio direttivo della sua attività. Nel Rinascimento, fu soprattutto Marsilio Ficino a difendere l'unità dell'I. con l'anima umana (*Theologia platonica*, XV, 14).

Il problema dell'I. attivo è specifico dell'aristotelismo e non ha senso fuori di esso. Pertanto, cessa di essere dibattuto quando l'aristotelismo cessa di fornire il quadro generale della filosofia. Già tra la fine del sec. XIII e i princìpi del XIV ci sono filosofi che esplicitamente negano l'I. attivo ed evitano quindi di proporsi il problema relativo. Durando di S. Pourçain dice che, come non si pone un « senso attivo », così è inutile porre un I. attivo (*In Sent.*, I, d. 3, q. 5, 26); e Ockham afferma che la funzione di astrarre, per la quale s'invoca l'I. attivo, si svolge *naturaliter* cioè come un effetto delle nozioni sensibili e non richiede l'I. attivo, la cui nozione rimane pertanto poggiata solo sull'autorità di santi e filosofi (*In Sent.*, II, q. 25). Questo punto di vista è senz'altro prevalso sin dai princìpi della filosofia moderna, che abbandona completamente la nozione in esame.

**INTELLETTUALISMO** (ingl. *Intellectualism*; franc. *Intellectualisme*; ted. *Intellektualismus*). Con questo termine Hegel designava la filosofia di Plotino, interpretando l'estasi come uscita dalla coscienza sensibile e « puro pensare ». « L'idea della filosofia plotiniana, egli diceva, è dunque un I. o

un superiore idealismo che certamente dal lato del concetto non è ancora idealismo perfetto » (*Geschichte der Philosophie*, I, sez. III, Plotino; trad. ital., III, pag. 41). Il termine è ora usato polemicamente dalle filosofie della vita e dell'azione per designare l'indirizzo ad esse contrario cioè quello per il quale l'intelletto (o il pensiero o la ragione) ha una funzione dominante nella conoscenza e nella condotta dell'uomo. Questo termine è stato frequentemente usato dall'intuizionismo bergsoniano, dalla filosofia dell'azione, dal modernismo, dal pragmatismo cioè da tutte quelle filosofie le quali tendono a svalutare il valore dell'intelletto come via d'accesso alla verità o come guida della condotta e a ritenere assai più importante l'intuizione, la simpatia, l'istinto, la vita, la volontà, ecc. Talvolta il termine è stato contrapposto a *volontarismo* (v.) per indicare la prevalenza attribuita all'intelletto sulla volontà; ed è stato in questo senso adoperato anche allo scopo di caratterizzare storicamente certi punti di vista. Si è parlato così dell'I. di S. Tommaso e del volontarismo di Duns Scoto, alludendo al diverso peso che hanno, per questi filosofi, le due attività umane fondamentali. Si tratta tuttavia di significati e caratterizzazioni poco precisi.

**INTELLIGIBILE** (gr. νοητός; lat. *Intelligibilis*; ingl. *Intelligible*; franc. *Intelligible*; ted. *Intelligibel*). In generale, l'oggetto dell'intelletto. Aristotele aveva detto « tutti gli enti sono o sensibili o I. » (*De An.*, III, 8, 431 b 21). L'I. è l'oggetto dell'intelletto come il sensibile è l'oggetto dei sensi. Questa simmetria viene mantenuta da tutti i filosofi che ammettono la distinzione tra sensibilità e intelletto. Platone chiamò I. la sfera del conoscere che comprende la *dianoia* e la *scienza*, in quanto distinta dalla sfera dell'opinione che comprende la congettura e la credenza (*Rep.*, VII, 534 a). Per il neoplatonismo, il mondo I. comprende le tre prime ipostasi, cioè l'Uno, l'Intelletto e l'Anima del mondo (PLOTINO, *Enn.*, II, 9, 1). Secondo Kant, il mondo I. è quel mondo di cui l'uomo fa parte come « attività pura » cioè in quanto non è influenzato dalla sensibilità ma agisce in base alla spontaneità della ragione. « Da una parte, dice Kant, l'uomo, in quanto appartenente al mondo sensibile, è sottomesso alle leggi della natura; dall'altra parte, come appartenente al mondo I. è sottomesso a leggi che sono indipendenti dalla natura, quindi non empiriche, ma fondate unicamente nella ragione » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, III). In questo senso il mondo I. è il mondo morale.

In senso più specifico, I. si dice ciò che può essere inteso o compreso, corrispondentemente ai significati 2°, *c*, di *Intelletto* (v.).

**INTENDIMENTO.** Lo stesso che Intelligenza [v. INTELLETTO, 2°, *c*)].



**INTENSIONE** e **ESTENSIONE** (ingl. *Intension and Extension*; franc. *Intension et extension*; ted. *Sinn und Bedeutung*). Questa coppia di termini fu introdotta da Leibniz per esprimere la distinzione che la Logica di Portoreale aveva espresso con la coppia *comprensione-estensione* (v.) e la logica di Stuart Mill esprimerà con la coppia *connotazione-denotazione* (v.). Dice Leibniz: « L'animale comprende più individui dell'uomo, ma l'uomo comprende più idee e più forme; l'uno ha più esempi, l'altro più gradi di realtà; l'uno ha più estensione l'altro ha più I. » (*Nouv. Ess.*, IV, 17, § 9). L'uso di questi due termini fu adottato da Hamilton: « L'interna quantità di una nozione, la sua *I.* o *comprensione* è costituita dai differenti attributi di cui il concetto è la somma, cioè dai vari caratteri connessi dal concetto stesso in un singolo tutto pensato. La quantità esterna di una nozione o la sua *estensione* è costituita dal numero di oggetti che sono pensati mediatamente attraverso il concetto » (*Lectures on Logic*, 2ª ediz., 1866, I, pag. 142). L'uso di questi due termini prevale anche nella logica contemporanea, che li ha riferiti alla distinzione stabilita da Frege tra senso e significato. « Pensando ad un segno, aveva detto Frege, dovremo collegare ad esso due cose distinte: e cioè non soltanto l'oggetto designato, che si chiamerà *significato* di quel segno, ma anche il *senso* del segno, che denota il modo in cui quell'oggetto ci viene dato » (« Über Sinn und Bedeutung », 1892, § 1; trad. ital., in *Aritmetica e logica*, pag. 218). Ovviamente, l'oggetto è l'estensione, il senso è l'intensione. La distinzione viene ripetuta o presupposta da quasi tutta la logica contemporanea.

L'I. di un termine è definita da Lewis come « la congiunzione di tutti gli altri termini ciascuno dei quali deve essere applicabile a ciò cui il termine è correttamente applicabile ». In tal senso l'I. (o connotazione) è delimitata da ogni corretta definizione del termine e rappresenta l'*intenzione* di chi lo usa, perciò il significato primo di « significato ». L'estensione, invece, o denotazione di un termine è la classe delle cose *reali* alle quali il termine si applica (LEWIS, *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1950, pag. 39-41). Le stesse determinazioni sono date da Quine: l'I. è il significato, la estensione è la classe delle entità alle quali il termine può essere attribuito con verità (*From a Logical Point of View*, II, 1).

Analogamente sono usati gli aggettivi *intensionale* ed *estensionale*: quest'ultimo essendo applicato a punti di vista che prendono in considerazione la denotazione delle proposizioni e prescindono, per quanto è possibile, dai loro significati intensionali. D'altra parte, l'aggettivo intensionale, soprattutto applicato al calcolo delle proposizioni o delle *fun-*

*zioni proposizionali* (v.) significa che si prende in considerazione la modalità delle proposizioni da cui invece prescinde la considerazione *estensionale* che si limita a prendere in esame le funzioni di verità delle proposizioni stesse (CARNAP, *Logical Syntax of Language*, § 67; RUSSELL, *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, cap. 19) (v. ESTENSIONALITÀ, TESI DELLA).

**INTENZIONALITÀ** (lat. *Intentionalitas*; inglese *Intentionality*; franc. *Intentionnalité*; ted. *Intentionalität*). Il riferimento di un qualsiasi atto umano a un oggetto diverso da sè: per es., di un'idea o rappresentazione alla cosa pensata o rappresentata, di un atto di volontà o di amore alla cosa voluta od amata, ecc. La nozione è stata dapprima adoperata nei confronti dell'attività pratica: donde il significato, ancor oggi prevalente, della parola *intenzione* (v.) che designa appunto il riferirsi della attività pratica al suo oggetto. Il neoplatonismo arabo l'ha per la prima volta estesa a designare il rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto, chiamando intenzioni i concetti. Avicenna, nel determinare la differenza tra la logica e le scienze reali, affermò che mentre queste ultime hanno per oggetto le prime intenzioni (*intensiones primo intellectae*) cioè concetti che si riferiscono a cose reali, la logica ha per oggetto le seconde intenzioni (*intentiones secundo intellectae*) cioè concetti che si riferiscono ad altri concetti (*Met.*, I, 2). Alberto Magno riproduceva questa distinzione (*In Met.*, I, 1, 1), che diveniva familiare ai filosofi del sec. XIII. S. Tommaso, a sua volta, considerava l'intenzione come « la similitudine della cosa pensata » (*Contra Gent.*, IV, 11): talvolta distinguendola dalla specie intelligibile per la sua indifferenza all'assenza o alla presenza dell'oggetto e per il suo astrarre dalle condizioni materiali senza le quali quest'ultima non esiste in natura (*Ibid.*, I, 53); talvolta invece identificandola con la stessa specie intelligibile (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 4°). Ma il concetto di I. non acquistò un rilievo proprio se non quando tra la fine del sec. XIII e il principio del sec. XIV si cominciò a mettere in dubbio la dottrina della *specie* (v.) come intermediaria della conoscenza e si cessò di vedere nell'atto conoscitivo una « similitudine » cioè una copia o immagine della cosa. Durando di S. Pourçain affermava che l'oggetto stesso, e non la specie, è presente al senso e all'intelletto (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10). E Pietro Aureolo osservava a questo proposito che, se la specie fosse l'oggetto del conoscere, questo sarebbe non la realtà ma solo l'immagine di essa. Aureolo perciò riteneva che l'oggetto della conoscenza fosse la stessa cosa nel suo *essere intenzionale od obiettivo*, cioè assunta come termine dell'I. conoscitiva (*In Sent.*, I, d. 23, a. 2). L'*esse intentionale* o *esse apparens*, come anche Aureolo lo chiama, è il manifestarsi della cosa all'I. conoscitiva della mente (*Ibid.*, I, d. 9, a. 1). Questo sembrava ad Ockham ancora un inutile schermo tra l'intelletto e la cosa (*In Sent.*, I, d. 27, q. 3 CC). Per Ockham l'atto conoscitivo è un *intentio* nel senso che si riferisce direttamente alla cosa significata. Come intenzione, il concetto non è che un segno che sta in luogo di una classe di oggetti: uno qualsiasi dei quali può essere sostituito al concetto stesso nei giudizi e ragionamenti nei quali ricorre (*Ibid.*, I, d. 23, q. 1, D; *Quodl.*, IV, q. 35; *Summa Log.*, I, 12).

L'I., come riferimento all'oggetto, era stata in tal modo ridotta, dalla scolastica medievale, al riferimento del segno al suo designato; e per molto tempo cessa di essere utilizzata come nozione autonoma. Soltanto nel sec. XIX, Francesco Brentano riesumava questa nozione per assumerla come caratteristica dei fenomeni psichici (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874). Questi si possono classificare secondo le caratteristiche della loro I., cioè del loro riferimento all'oggetto: nella rappresentazione, l'oggetto è semplicemente presente, nel giudizio viene affermato o negato, nel sentimento viene amato od odiato. Tutti e tre questi atti si riferiscono ad un « oggetto immanente » e sono atti intenzionali; ma la loro I., cioè il loro riferimento all'oggetto, è diverso per ciascuno di essi. Dapprima Brentano ritenne che l'oggetto dell'I. potesse essere indifferentemente reale o irreale; in seguito, nella *Klassification der psychischen Phänomene* (1911) affermò che l'oggetto dell'I. è sempre reale e che il riferimento ad un oggetto irreale è indiretto cioè effettuato per il tramite di un soggetto che affermi o neghi l'oggetto stesso. A queste idee di Brentano si ispirava Husserl assumendo la nozione di I. non più come contrassegno dei fenomeni psichici intesi come un gruppo di fenomeni che coesistano insieme con altri fenomeni detti fisici, ma come la definizione dello stesso rapporto tra il soggetto e l'oggetto della coscienza in generale. Dice Husserl a questo proposito: « La caratteristica delle esperienze vissute (*Erlebnisse*) che può essere indicata addirittura come il tema generale della fenomenologia orientata oggettivamente, è l'intenzionalità. Essa rappresenta una caratteristica essenziale della sfera delle esperienze vissute in quanto tutte le esperienze hanno, in qualche modo, intenzionalità... L'I. è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare la corrente dell'esperienza vissuta come corrente di coscienza e come unità di coscienza » (*Ideen*, I, § 84). In seguito Husserl stesso ha parlato di « intenzionalità *fungente* » per la quale l'esperienza vissuta si riferisce non soltanto al suo oggetto ma anche a se stessa ed è perciò consapevolezza di

sè (v. FUNGENTE). Comunque, nell'ambito della fenomenologia l'I. veniva assunta come la caratteristica fondamentale della coscienza; e come tale essa è rimasta in buona parte della filosofia contemporanea e specialmente nella fenomenologia e nell'esistenzialismo (v. COSCIENZA). Il concetto di *trascendenza* (v.), mediante il quale Heidegger ha definito il rapporto tra l'uomo e il mondo, non è altro che una generalizzazione della intenzionalità. Dice Heidegger: «Se si considera ogni rapportarsi all'ente come intenzionale, allora l'I. è possibile solo sul fondamento della trascendenza; ma, si badi bene, nè I. e trascendenza si identificano nè questa si fonda in quella» (*Vom Wesen des Grundes*, I; trad. ital., pag. 24).

**INTENZIONE** (lat. *Intentio*; ingl. *Intention*; franc. *Intention*; ted. *Gesinnung*). Propriamente, l'intenzionalità nel dominio pratico cioè il riferimento di un'attività pratica (desiderio, aspirazione, volontà) al suo proprio oggetto. In questo significato l'intenzionalità dell'atto morale può essere riconosciuta da qualsiasi dottrina morale. Tuttavia l'insistenza sul valore dell'I. come condizione della moralità è uno dei tratti caratteristici dell'etica del fine, in quanto distinta dall'etica del movente (v. ETICA). Nell'etica del movente infatti la moralità dell'azione si giudica sul fondamento della sua efficienza a produrre il benessere, la felicità, ecc. Nell'etica del fine, invece, la bontà dell'azione si misura sul fondamento della direzione che il soggetto imprime all'azione, che è per l'appunto l'intenzione. San Tommaso giustamente dice a questo proposito che «l'I. è il nome dell'atto della volontà, essendo presupposto l'ordinamento della ragione che ordina qualche cosa ad un fine»; e che «l'I. appartiene primariamente e principalmente a ciò che muove verso un fine» per cui essa è propriamente «l'atto della volontà» (*S. Th.*, II, 1, q. 12, a. 1). In questo senso l'I. è propria dell'etica del fine. Pertanto la nozione di essa non si trova nell'etica aristotelica nella quale l'analisi dell'atto morale è fatta in base a un'etica del movente; e non si trova in tutte le etiche dello stesso genere, per es., nell'utilitarismo. Dall'altro lato, soprattutto la morale teologica tende ad insistere sul valore dell'intenzione. Abelardo diceva: «Dio tiene conto non delle cose che si fanno, ma dell'animo con cui si fanno; e il merito ed il valore di colui che agisce non consiste nell'azione ma nell'I.» (*Scito te ipsum*, 3). La stessa morale kantiana, soprattutto nei suoi aspetti di predicazione laica ed edificatoria, insiste fortemente sul valore dell'I.: l'esaltazione della «buona volontà» con cui s'inizia la *Fondazione della metafisica dei costumi* è in realtà un'esaltazione dell'intenzione. E la prima parte della *Critica della Ragion Pratica* si conclude anch'essa con l'esaltazione della «I. veramente morale e consacrata immediatamente alla legge». Per contro, la differenza tra l'etica dell'I. e l'etica oggettiva è stata ben espressa da Max Weber: «Nella sfera della condotta personale vi sono problemi etici specifici che l'etica non può risolvere sulla base dei suoi propri presupposti. C'è anzitutto la fondamentale questione: *a*) se l'intrinseco valore della condotta etica — la 'pura volontà' o 'l'I.' come si suole chiamarla — basti alla sua giustificazione secondo la massima cristiana: 'il cristiano agisce bene e lascia a Dio le conseguenze della sua azione' o *b*) se la responsabilità delle conseguenze prevedibili dell'azione dev'essere presa in considerazione. Ogni atteggiamento politicamente rivoluzionario e specialmente il sindacalismo rivoluzionario, hanno il loro punto di partenza nel primo postulato; ogni politica realistica nel secondo. Entrambi invocano massime etiche. Ma queste massime sono tra loro in eterno conflitto, un conflitto che non può essere risolto per mezzo della sola etica» («Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», 1917; trad. ingl., in *The Methodology of the Social Sciences*, pag. 16). L'etica moderna e contemporanea, in quanto è prevalentemente un'etica del movente (v. ETICA) dà la prevalenza a quello che Weber ha chiamato il secondo postulato. Dall'altro lato lo scetticismo assai diffuso nella filosofia contemporanea circa la possibilità di conoscere, con sufficiente probabilità, ciò che accade nell'intimo della coscienza individuale, ha condotto la psicologia del comportamento a considerare l'I. come l'operazione (o la parte di una operazione) che costituisce l'esecuzione di un piano o progetto di condotta. In questo caso la frase «Ho l'I. di vedere Giacomo» significa semplicemente che sono impegnato nella esecuzione di un piano di cui è parte l'incontro con Giacomo (MILLER, GALANTER, PRIBRAM, *Plans and the Structure of Behavior*, 1960, pag. 61).

**INTERAZIONE.** V. AZIONE RECIPROCA; TRANSAZIONE.

**INTERESSANTE** (ingl. *Interesting*; franc. *Intéressant*; ted. *Interessant*). Kierkegaard ha sottolineato l'importanza di questo concetto, considerato da lui come «una categoria limite ai confini dell'estetica e dell'etica e perciò come la categoria del punto critico». Socrate fu, per es., il più I. degli uomini che siano vissuti e la sua vita la più I. delle vite vissute. Ma quella esistenza gli fu assegnata dalla divinità e nella misura in cui dovette conquistarla da sè, dovette conoscere pene e dolori (*Furcht und Zittern*, in *Werke*, III, 131).

**INTERESSE** (ingl. *Interest*; franc. *Intérêt*; tedesco *Interesse*). La partecipazione personale ad

una situazione qualsiasi e la dipendenza che ne deriva per la persona interessata. Si tratta di un concetto moderno, che Kant utilizza nel dominio dell'estetica, allo scopo di affermare il carattere « disinteressato » del piacere estetico. Dice Kant: « È detto I. il piacere che noi congiungiamo con la rappresentazione dell'esistenza di un oggetto. Questo piacere perciò ha sempre relazione con la facoltà di desiderare o in quanto causa determinante di esso o in quanto necessariamente attinente a tale causa. Ma quando si tratta di giudicare se una cosa è bella, non si vuol sapere se a noi o a chiunque altro importi o possa importare la sua esistenza, ma solo come la giudichiamo contemplandola » (*Crit. del Giud.*, § 2). Hegel a sua volta definendo l'I. come « il momento dell'individualità soggettiva e della sua attività » intendeva con esso la presenza del soggetto all'azione (*Enc.*, § 475). La nozione di I. è stata soprattutto utilizzata nel dominio della pedagogia. L'I. è qui la partecipazione dell'educando al sapere, per la quale il sapere appare all'educando stesso come utile. Era stata questa una delle regole proposte per l'educazione nell'*Emilio* di ROUSSEAU. Ma è stato Herbart a utilizzare sistematicamente la nozione di I., indicando come fine dell'educazione la *plurilateralità* degli interessi. Secondo Herbart, l'I. sta in mezzo tra l'essere spettatore dei fatti e l'intervenirvi; è, in altri termini, una partecipazione non ancora totalmente attiva o impegnata. L'I. poi si distingue dal desiderio in quanto, mentre l'oggetto di quest'ultimo non esiste ancora, l'oggetto dell'I. è già presente e reale (*Allgemeine Pädagogik*, 1873, II, 1, 2, § 3). Fra i pedagogisti contemporanei Dewey ha insistito sul valore dell'I., definendolo come « l'accompagnamento dell'identificazione, attraverso l'azione, dell'io con qualche oggetto o idea, per via della necessità di tale oggetto od idea per il mantenimento dell'autoespressione » (*Educational Essays*, ed. by J. J. Findlay, pag. 89). Da questo punto di vista, lo sforzo, che si suole talvolta, in pedagogia, contrapporre all'I., implica una *separazione* tra l'io e l'oggetto che deve essere appreso o padroneggiato. I caratteri dell'I. sono, secondo Dewey, l'*attività*, la *proiettività* e la *propulsività*. Per il primo, l'I. è dinamico cioè spinge all'azione. Per il secondo, l'I. ha il proprio fine fuori di sè, in qualche oggetto o scopo al quale esso si attacca. Per il terzo, l'I. significa una realizzazione interna o un sentimento di valore (*Ibid.*, pag. 90-91). Questa concezione dell'I., che è uno dei punti focali della pedagogia di Dewey, ha fortemente influenzato la teoria e la pratica dell'educazione in tutti i paesi dell'Occidente.

**INTERFENOMENO** (ingl. *Interphenomenon*). Termine creato da H. Reichenbach per indicare gli eventi subatomici non osservabili cioè non immediatamente inferibili dall'osservazione: per es., il movimento di un elettrone o di un raggio luminoso dalla sorgente sino all'incontro con un'altra materia. « Eventi di questa specie vengono introdotti attraverso catene di inferenze di tipo molto più complicato. Essi sono costruiti sotto forma di un'*interpolazione* entro il mondo dei fenomeni, e la distinzione tra fenomeni e I. è l'analogo, nella meccanica quantistica, della distinzione tra cose osservate e quelle non osservate » (*Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, I, 6).

**INTERIORITÀ.** V. ESTERIORITÀ.

**INTERMUNDI** (gr. μετακόσμια; lat. *Intermundia*). Gli spazi fra i mondi, nei quali, secondo Epicuro, abitano gli Dei (DIOG. L., X, 89; CICERONE, *De Div.*, II, 17, 40; *De nat. deor.*, 16-19).

**INTERPRETANTE, INTERPRETE** (inglese *Interpretant*, *Interpreter*). Nella semiotica contemporanea, i due termini significano rispettivamente: la disposizione a rispondere a un segno e colui (in generale l'organismo) che adopera il segno o si esprime con esso (MORRIS, *Foundations of a Theory of Signs*, § 3) (v. SEMIOTICA).

**INTERPRETAZIONE** (gr. ἑρμηνεία; lat. *Interpretatio*; ingl. *Interpretation*; franc. *Interprétation*; ted. *Interpretation, Auslegung*). In generale, la possibilità di riferire un segno al suo designato; o anche l'operazione con cui un soggetto (interprete) riferisce un segno al suo oggetto (designato). Aristotele chiamò I. il libro in cui studiava il rapporto dei segni linguistici con i pensieri e dei pensieri con le cose. Egli infatti considerava le parole come « segni delle affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti che sono identici per tutti » e considerava inoltre come soggetto attivo di questo riferimento l'anima o l'intelletto (*De Interpr.*, 1, 16 a, 1 sgg.).

Boezio, per il tramite del quale la dottrina è passata nella Scolastica latina, intendeva per I. « qualsiasi voce che significa qualcosa di per se stessa » includendo perciò fra le I. i nomi, i verbi e le proposizioni ed escludendone le congiunzioni, le preposizioni e in generale i termini del discorso che non significano nulla di per se stessi. Il riferimento del segno al suo designato era perciò, per lui, l'essenziale dell'interpretazione. (*In librum de interpr. editio prima*, I, in *P. L.*, 64, col. 295).

In questa concezione, l'I. è il riferimento dei segni verbali ai concetti (le « affezioni della mente ») e dei concetti alle cose. Le caratteristiche della dottrina possono essere così fissate: 1° l'I. è un evento che accade « nell'anima » cioè un evento mentale; 2° il segno verbale o scritto è diverso dall'affezione della mente o concetto e si riferisce a

questo; 3° il rapporto tra il segno verbale e il concetto è arbitrario e convenzionale mentre il rapporto tra il concetto e l'oggetto è universale e necessario.

Questi capisaldi sono rimasti per lungo tempo immutati. Nonostante gli sviluppi che la teoria dei segni ha ricevuto dalla logica stoica, medievale e moderna, la dottrina dell'I. ha continuato a considerare per molto tempo il processo interpretativo come proprio dell'anima o della mente cioè come un processo mentale. Solo nella filosofia contemporanea si è prospettata un'altra alternativa, secondo la quale esso è un abito o comportamento. Per quanto non manchi anche oggi chi consideri l'I. un processo mentale (C. K. ODGEN-I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, 1952 [1ª ediz., 1923], pag. 57; DUCASSE, in *Journal of Symbolic Logic*, 1939, n. 4), la semiotica americana ha presentato l'altra dottrina fondamentale dell'I. che è quella comportamentistica. I presupposti di questa dottrina si trovano nell'opera di Carlo Peirce, che intese l'I. come un processo triadico, intercedente fra un segno, il suo oggetto, il suo interpretante, intendendosi per quest'ultimo il rapporto tra il primo e il secondo termine (*Coll. Pap.*, 5.484). Per quanto in Peirce rimangono ancora molti presupposti della vecchia dottrina, egli intese l'I., non come un atto semplicemente mentale, ma come un abito d'azione cioè come la risposta abituale e costante che l'interprete del segno dà al segno stesso (*Ibid.*, 5.475 sgg.). Questo è il punto di vista che Carlo Morris ha fatto prevalere nella semiotica contemporanea (*Foundations of a Theory of Signs*, 1938; *Signs, Language and Behavior*, 1946). Da questo punto di vista l'I. ha i seguenti caratteri: 1° non è (o non è soltanto) un abito mentale ma un *comportamento* (v.) cioè la risposta oggettivamente osservabile e costante di un organismo ad uno stimolo; 2° non esiste differenza tra segni mentali e segni verbali, nel senso che i primi siano suscettibili di un'I. necessaria e gli altri no; 3° il riferimento dei segni ai loro oggetti non è nè necessario nè arbitrario, ma è determinato dall'uso (nei linguaggi comuni) o da convenzioni opportune (nei linguaggi speciali).

Le notazioni precedenti concernono la teoria dell'I. nella *semiotica* (v.). Bisogna però osservare che la parola ha, nel linguaggio scientifico e filosofico odierno, usi specifici diversi, che solo indirettamente si possono riportare a quello chiarito. Si parla di I. nella scienza quando si fa corrispondere a un sistema assiomatico un determinato *modello* (v. ASSIOMATIZZAZIONE, MODELLO): cioè un esempio concreto o un insieme di entità che soddisfi le condizioni enunciate dal sistema assiomatico. In questo senso la geometria ordinaria può essere l'I. di un certo sistema assiomatico, per es., dell'assiomatica di Hilbert. Un altro uso del termine è quello che si fa nelle discipline storiche, quando si parla dell'I. di un certo evento o complesso di eventi o di un periodo. In questo caso l'I. è un aspetto della scelta storiografica; e consiste nella scelta delle caratteristiche storiche che si assumono come dominanti e centrali, rispetto alle quali le altre vengono a situarsi in un rango subordinato e secondario. In questo senso si parla, per es., di I. materialistica della storia, quando si assumono come primari e fondamentali gli aspetti materiali (o economici) della storia stessa (v. STORIOGRAFIA). L'I. può avere altri sensi specifici in altri campi di ricerca e può avere anche quello di spiegazione (come quando si parla, per es., dell'I. di un fenomeno fisico o, come faceva Bacone *Nov. Org.*, I, 26) della natura in generale. Indipendentemente da tutti i significati richiamati, Heidegger l'ha definita come lo sviluppo e la realizzazione effettiva della comprensione: « L'I. non è la presa di cognizione del compreso, ma l'elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione » (*Sein und Zeit*, § 32). Questo concetto non è utilizzabile per l'analisi dell'uso del termine nei vari campi.

**INTERROGAZIONE MULTIPLA** (gr. τό τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν; πολυζητήσις; lat. *Plurium interrogationum fallacia*; ted. *Heterozetesis*). Una delle fallacie *extra dictionem* enumerate da Aristotele e precisamente quella che consiste nella riduzione di parecchie domande a una sola, giocando così sull'unicità della risposta che l'avversario è tentato di dare (ARIST., *El. Sof.*, 30, 181 a 30; PIETRO ISPANO, *Summ. Logicales*, 7.62-7.64; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, VI, 12, 16; GENOVESI, *Ars Logico-critica*, V, 11, 12; ecc.) (v. FALLACIA).

**INTERSOGGETTIVO** (ingl. *Intersubjective*; franc. *Intersubjectif*; ted. *Intersubjektiv*). Termine usato nella filosofia contemporanea per designare: 1° ciò che concerne i rapporti tra i vari soggetti umani, come quando si dice « esperienza I. »; 2° ciò che è valido per un soggetto qualsiasi, come quando si dice « concetto I. » o « verifica I. » (v. UNIVERSALE, 2).

**INTIMISMO** (franc. *Intimisme*). L'atteggiamento che consiste nel concentrarsi sulle proprie vicende interiori. Si dice soprattutto di poeti e letterati, e in senso leggermente dispregiativo di filosofie che intendono la filosofia come una specie di autobiografia mascherata (v. EGOCENTRISMO; EGOTISMO).

**INTRINSECO.** V. ESTRINSECO.

**INTROIEZIONE** (ingl. *Introjection*; ted. *Introjektion*). Termine introdotto da Riccardo Avenarius (*Kritik der reinen Erfahrung*, 1888-90) per

designare il processo col quale, falsificando l'esperienza, si riduce l'oggetto a una rappresentazione interna dell'io e si ammette che anche gli altri individui hanno una simile rappresentazione interna. Tale processo, che è una interiorizzazione dell'oggetto, dà origine alla divisione ingannevole tra esperienza interna ed esperienza esterna, mentre l'esperienza, secondo Avenarius, è una sola ed è sempre un rapporto diretto tra un oggetto e un organismo.

**INTROSPEZIONE** (ingl. *Introspection*; francese *Introspection*; ted. *Introspektion*). L'auto-osservazione interiore cioè l'osservazione che l'io fa dei propri stati interni. Il termine fu messo in uso dalla psicologia dell'800, che indicò con esso il metodo psicologico fondamentale, ritenuto insostituibile sino all'avvento del *comportamentismo* (v.). Comte aveva elevato contro l'I. un'obiezione di principio: « L'individuo pensante, aveva detto, non può dividersi in due, di cui l'uno ragioni, mentre l'altro lo guardi ragionare. L'organo osservato e l'organo osservatore essendo in questo caso identici, come potrebbe l'osservazione aver luogo? » (*Cours de phil. positive*, 1830, I, Sez. I, § 8). Comte aveva concluso perciò all'impossibilità della psicologia e l'aveva espunta dalla sua enciclopedia delle scienze. Nel 1868, Peirce rispondeva negativamente alla questione « se abbiamo una facoltà di I. » e concludeva che « il solo modo di investigare una questione psicologica è l'inferenza dai fatti esterni » (*Coll. Pap.*, 5.244-249; 7.418 sgg.). Questa conclusione di Peirce è il primo accenno dell'avviarsi dell'indagine psicologica verso il *comportamentismo* (v.).

**INTUIZIONE** (gr. ἐπιβολή; lat. *Intuitus*, *Intuitio*; ingl. *Intuition*; franc. *Intuition*; ted. *Anschauung*). Il rapporto diretto (cioè privo di intermediari) con un oggetto qualsiasi: rapporto che perciò implica la presenza effettiva dell'oggetto. Così l'intuito è stato costantemente inteso nella storia della filosofia, a cominciare da Plotino che usa il termine per designare la conoscenza immediata e totale che l'Intelletto divino ha di sè e dei suoi propri oggetti (*Enn.*, IV, 4, 1; IV, 4, 2). In questo senso l'I. è una forma di conoscenza superiore e privilegiata; giacchè ad essa, come alla visione sensibile su cui si modella, l'oggetto è immediatamente presente. Boezio parlava dell'« intuito divino » che è il colpo d'occhio con cui Dio abbraccia le cose senza mutarle (*Phil. Cons.*, V, 6). E S. Tommaso diceva riferendosi a Dio: « Il suo intuito verte su tutte le cose in quanto sono davanti a lui nella loro presenzialità » (*S. Th.*, I, q. 14, a. 13; cfr. q. 14, a. 9). La conoscenza divina si distingue per questo suo carattere dalla conoscenza umana, che procede componendo e dividendo cioè mediante atti successivi di affermazione e negazione (*Ibid.*, I, q. 85, a. 5). Il carattere intuitivo della conoscenza divina si contrappone qui al carattere discorsivo della conoscenza umana (v. DIANOIA; DISCORSIVO).

Ma già la filosofia medievale adoperò il termine per indicare una forma particolare e privilegiata della stessa conoscenza umana e in primo luogo la conoscenza empirica. Ruggero Bacone diceva che « l'anima non s'acqueta nell'*intuito* della verità se non la trova per via dell'esperienza » (*Opus Maius*, VI, 1). Duns Scoto privilegiava come conoscenza intuitiva (*cognitio intuitiva*) quella che « si riferisce a ciò che esiste o a ciò che è presente in una certa esistenza attuale », distinguendola dalla conoscenza astrattiva (v. ASTRATTIVA) che astrae dall'esistenza attuale (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6). Questa nozione veniva accettata da Durando di S. Pourçain (*In Sent.*, Prol., q. 3 F) e da Ockham che, come Bacone, identificava la conoscenza intuitiva con l'esperienza (*In Sent.*, Prol., q. 1 Z). Da questo momento in poi, e fino a Kant, il significato specifico del termine è per l'appunto quello di *esperienza* (v.).

Ma nello stesso tempo il termine conserva il suo significato generico di rapporto immediato con un oggetto qualsiasi. In tal senso Cartesio parlava dell'intuito evidente (*evidens intuitus*) come di una delle due vie che conducono alla conoscenza certa (l'altra è la « deduzione necessaria »): intendendo per esso l'apprensione immediata di un qualsiasi oggetto mentale. « L'intuito della mente, egli diceva, si estende sia alle cose, sia alla conoscenza delle loro reciproche connessioni necessarie, sia infine a tutto ciò che l'intelletto sperimenta con precisione in se stesso o nell'immaginazione » (*Regulae ad directionem ingenii*, 12). Nello stesso senso, Locke chiamava intuitiva la conoscenza che percepisce la concordanza o la discordanza tra due idee immediatamente, cioè senza l'intervento di altre idee (*Saggio*, IV, 2, 1); e chiamava I., proprio per la sua immediatezza, la conoscenza che abbiamo della nostra propria esistenza (*Ibid.*, IV, 9, 3). Ancora nel medesimo senso Leibniz diceva che si conoscono per I. le « verità primitive » sia di ragione sia di fatto (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1), cioè le verità che l'intelletto apprende o possiede senza la mediazione di altre. Questo significato veniva accettato da Stuart Mill: « Le verità, egli diceva, ci sono conosciute in due modi: alcune sono conosciute direttamente o di per se stesse; altre attraverso la mediazione di altre verità. Le prime sono oggetto dell'I. o coscienza; le seconde dell'inferenza » (*Logic*, Intr., § 4). Kant a sua volta si riferiva al senso tradizionale del termine affermando che « l'I. è la rappresentazione quale sa-

rebbe per la sua dipendenza dall'immediata presenza dell'oggetto » (*Prol.*, § 8). L'I. è perciò in generale per Kant la conoscenza alla quale l'oggetto stesso è direttamente presente. Ma Kant distingue una I. *sensibile* e una I. *intellettuale*. L'I. sensibile è quella di ogni essere pensante finito, a cui l'oggetto è dato: essa è perciò passività, affezione (*Crit. R. Pura*, Anal. dei concetti, sez. I). L'I. intellettuale è invece originaria e creativa; è quella per la quale l'oggetto stesso è posto o creato ed è perciò propria soltanto dell'Essere creatore, di Dio (*Ibid.*, § 8, in fine; *passim*). L'I. intellettuale, è, in altri termini, l'intuito divino della filosofia tradizionale: la presenza dell'oggetto a questo intuito è inevitabile e necessaria perchè l'oggetto è creato dall'intuito stesso.

Questa distinzione kantiana fu conservata dal Romanticismo, ma solo allo scopo di rivendicare per l'uomo l'I. intellettuale o creativa che Kant e gli antichi riservavano a Dio. E la cosa s'intende: giacchè, per i Romantici, la conoscenza umana è la stessa conoscenza con cui lo Spirito assoluto o creatore conosce se stesso, o è almeno un aspetto o un momento di essa. Così Fichte intende per I. intellettuale « la coscienza immediata che io opero e di ciò che io opero e che è ciò per cui l'Io sa in quanto fa » (*Werke*, I, pag. 463). A sua volta Schelling afferma che « la filosofia trascendentale dev'essere costantemente accompagnata dall'I. intellettuale » e che l'io stesso è « una continua I. intellettuale » in quanto « produce se stesso ». « Come senza l'I. dello spazio, egli aggiunge, sarebbe assolutamente incomprensibile la geometria, perchè tutte le sue costruzioni non sono che forme e maniere svariate per limitare quell'I., così pure senza l'I. intellettuale sarebbe impossibile la filosofia perchè tutti i suoi concetti non sono che limitazioni diverse del *produrre che ha per oggetto se stesso* cioè dell'I. intellettuale » (*System der transzendentalen Idealismus*, sez. I, cap. I; trad. ital., pag. 39). Hegel a sua volta identificava I. e pensiero. « Il puro intuire, egli diceva, è il medesimo del puro pensare... Fede e I. debbono essere prese in senso più alto, come fede in Dio, come I. intellettuale di Dio: vale a dire si deve astrarre proprio da ciò che forma la differenza dell'I. e della fede dal pensiero. Non si può dire che fede e I. trasportate in questa più alta regione siano ancora diverse dal pensiero » (*Enc.*, § 63). La stessa tesi è sostenuta da Schopenhauer che identifica intelletto e I. e pretende che anche le connessioni logiche siano ridotte ad elementi intuitivi (*Die Welt*, I, § 15). Allo stesso ceppo di concetti appartiene la nozione di un'I. come ricorre in Rosmini, quale apprensione immediata dell'idea dell'essere in generale (*Nuovo saggio*, § 1159; *Antropologia*, § 40, 505; *Psicologia*, § 13). E sebbene Gioberti polemizzasse con Rosmini circa il carattere indeterminato e vuoto dell'idea dell'essere, accettava tuttavia la nozione di intuito come rapporto immediato, totale e necessario della mente umana con Dio e con la sua azione creatrice (*Intr. allo studio della fil.*, II, pag. 46). Questa era ancora e sempre una « I. intellettuale ». Ma è un'I. intellettuale anche l'I. di cui parla Bergson per quanto carica di polemica anti-intellettualistica o anti-razionalistica. Essa infatti, come organo proprio della filosofia, possiede i caratteri della romantica I. intellettuale: un rapporto immediato o diretto con la realtà assoluta, cioè con la durata della coscienza o con lo slancio creativo della vita. L'I., dice Bergson, « è la visione dello spirito da parte dello spirito ». « I. significa dapprima coscienza ma coscienza immediata, visione che si distingue appena dall'oggetto visto, conoscenza che è contatto e perfino coincidenza » (*La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 35-36). Gli stessi caratteri formali possiede l'I. eidetica o I. delle essenze di cui parla Husserl: « L'essenza è un oggetto di nuova specie, egli dice. Come il dato dell'I. individuale empirica è un oggetto individuale, così il dato dell'I. eidetica è un'essenza pura. Non si tratta di un'analogia esterna, bensì di una radicale affinità. Anche l'I. eidetica è un'I. come l'oggetto eidetico è un oggetto. La generalizzazione dei concetti correlativi ' I. ' e ' oggetto ' non è arbitraria ma richiesta necessariamente dalla natura delle cose » (*Ideen*, I, § 3). Infine, l'I. che Croce identifica con l'arte ha gli stessi caratteri formali: è conoscenza originaria e immediata che perciò non distingue tra reale e irreale; ha carattere o fisionomia individuale ed esprime direttamente l'oggetto (*Estetica*, cap. 1).

Ricapitolando i caratteri comuni e quelli differenziali che l'I. ha rivestito nella storia della filosofia, si possono fissare i primi nel modo seguente. L'I. è un rapporto con l'oggetto caratterizzato: 1° dalla immediatezza del rapporto stesso; 2° dalla presenza effettiva dell'oggetto. Costantemente, in base a questi caratteri, l'I. è considerata come una forma di conoscenza privilegiata. D'altra parte, i suoi caratteri differenziali possono essere distinti così: 1° l'I. può essere riservata a Dio e considerata come la conoscenza che il creatore ha delle cose create; 2° può essere attribuita all'uomo e considerata come l'esperienza in quanto conoscenza immediata di un oggetto presente e in questo senso non è che *percezione* (v.); 3° può essere attribuita all'uomo e considerata una conoscenza originaria e creativa nel senso romantico. Tutte e tre queste alternative hanno perduto buona parte del loro interesse nella filosofia contemporanea. La prima infatti appartiene alla sfera delle specula-

zioni teologiche. La seconda tende ad essere sostituita dal concetto dell'esperienza come metodo o come insieme di metodi (v. ESPERIENZA). La terza è strettamente legata alla metafisica del Romanticismo (vecchio e nuovo) e sta e cade con esso.

Nel 1868 Peirce sottoponeva a critica il concetto di I., negando: 1° che essa potesse servire a garantire il riferimento immediato di una conoscenza al suo oggetto; 2° che essa potesse costituire la conoscenza evidente che l'Io ha di se stesso; 3° che potesse rendere capaci di distinguere gli elementi soggettivi di conoscenze differenti. Nello stesso tempo, Peirce affermava l'impossibilità di pensare senza segni e di conoscere senza ricorrere al legame reciproco delle conoscenze medesime (*Coll. Pap.*, 5.213-263). Queste negazioni e affermazioni di Peirce sono state e sono largamente accettate dalla filosofia contemporanea.

All'I. oggi fanno appello, più che i filosofi, gli scienziati e in particolare i matematici o i logici quando vogliono sottolineare il carattere inventivo della loro scienza. Diceva Claude Bernard: « L'I. o sentimento genera l'idea o l'ipotesi sperimentale cioè l'interpretazione anticipata dei fenomeni della natura. Tutta l'iniziativa sperimentale è nell'idea giacchè essa sola provoca l'esperienza. La ragione o il ragionamento servono solo a dedurre le conseguenze di questa idea e a sottoporle all'esperienza » (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, I, 2, § 2). Poincaré ripeteva, con riferimento alle matematiche, ciò che Bernard aveva detto a proposito delle scienze sperimentali: « Con la logica si dimostra, ma solo con l'I. si inventa... La facoltà che ci insegna a vedere è l'intuizione. Senza di essa, il geometra sarebbe come uno scrittore forte in grammatica ma privo di idee » (*Science et méthode*, 1909, pag. 137). Nelle matematiche l'esigenza logica porta secondo Poincaré all'impostazione analitica, quella intuitiva all'impostazione geometrica. « Così, la logica e l'I. hanno ciascuna il suo compito. Entrambe sono indispensabili. La logica, che sola può dare la certezza, è lo strumento della dimostrazione: l'I. è lo strumento dell'invenzione » (*La valeur de la science*, 1905, pag. 29). In questo senso, come è stato talora osservato, l'I. ha più un carattere negativo che positivo: essa anticipa ciò che *non* risulta dall'osservazione empirica o *non* può essere dedotto dalle conoscenze già possedute. Non sembra designare, pertanto, che un certo grado di libertà del ricercatore e non ha niente a che fare con il significato filosofico tradizionale del termine. Ad esso invece si riconduce l'uso che fanno del termine i matematici intuizionisti (v. INTUIZIONISMO, 4°).

**INTUIZIONE DEL MONDO** (ted. *Weltanschauung*). Sulla filosofia come « I. » o « visione del mondo », v. FILOSOFIA. K. Jaspers ha scritto una *Psicologia delle visioni del mondo*, distinguendo l'immagine spazio-sensoriale del mondo, quella psichico culturale e quella metafisica (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1925; trad. ital., Roma, 1950).

**INTUIZIONISMO** (ingl. *Intuitionism*; francese *Intuitionnisme*; ted. *Intuitionismus*). Con questo termine vengono indicati atteggiamenti filosofici o scientifici diversi che hanno in comune il ricorso all'intuizione nel senso più generale del termine. In particolare, vanno sotto il nome di I. i seguenti indirizzi:

1° la filosofia scozzese del senso comune in quanto ammette che la filosofia si fonda su certe verità primitive e indubitabili, conosciute per intuizione (v. SENSO COMUNE);

2° la dottrina di Bergson secondo la quale l'intuizione è l'organo proprio della filosofia;

3° la dottrina di N. Hartmann e di Scheler secondo la quale i valori sono oggetto di un'intuizione che s'identifica col sentimento (v. VALORE);

4° l'indirizzo matematico fondato da L. E. J. Brouwer e che si ispira alle idee di Leopoldo Kronecker (1923-91): il quale riteneva dato all'intuizione umana il concetto di numero naturale asserendo che i numeri naturali li ha fatti Dio e gli altri li ha fatti l'uomo. Le tesi tipiche dell'I. di Brouwer sono le seguenti: 1° l'esistenza degli oggetti matematici è definita dalla possibilità di costruzione degli oggetti stessi: perciò « esistono » solo enti matematici che si possono costruire; 2° il principio del terzo escluso non è valido rispetto a proposizioni in cui ricorre il riferimento a grandezze infinite; 3° le definizioni impredicative non sono valide. Il rigetto del principio del terzo escluso implica il rigetto della doppia negazione quindi del metodo della prova indiretta. Questo metodo è invece a fondamento dell'indirizzo formalistico della matematica, patrocinato da Hilbert; e in conformità di esso basta a stabilire l'esistenza di un'entità matematica la dimostrazione che essa non implica contraddizione (cfr. A. HEYTING, *Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus und Beweistheorie*, Berlin, 1934).

**INVARIANTE** (ingl. *Invariant*; franc. *Invariant*; ted. *Invariante*). Una proprietà costante: più in particolare, nella teoria dei gruppi, una proprietà che rimane la stessa sotto un gruppo di trasformazioni (v. GRUPPO; TRASFORMAZIONE).

**INVENZIONE** (ingl. *Invention*; franc. *Invention*; ted. *Erfindung*). « Inventare qualcosa, disse Kant, è del tutto diverso dallo scoprire. La cosa che si scopre, si ammette come già preesistente, solo che non era ancora conosciuta, come l'America prima di Colombo; quella invece che si inventa, come la polvere da sparo non esisteva

affatto prima di colui che la inventò » (*Antr.*, I, § 57). La capacità inventiva si chiama, tradizionalmente, *genio* (v.). I problemi relativi all'I. assumono aspetti diversi nei vari campi. Nella logica sono stati talora dibattuti a proposito della *topica* (v.) o dell'*intuizione* (v.). Nell'arte a proposito del *genio* (v.).

**INVOLGERE** (lat. *Involvere*; ingl. *Involve*; ted. *Involvieren*). Implicare, contenere. Così Spinoza diceva, riferendosi alla Causa prima, che « la sua essenza involge l'esistenza » (*Et.*, I, Def. 1). Il termine corrisponde esattamente all'ingl. *To entail*, usato per indicare l'implicazione stretta o formale. V. IMPLICAZIONE.

**INVOLUZIONE** (lat. *Involutio*; ingl. *Involution*; franc. *Involution*; ted. *Involution*). 1. L'opposto di evoluzione. La parola fu adoperata da Kant per indicare la teoria biologica opposta a quella della preformazione individuale, teoria che egli chiamava dell'evoluzione (*Crit. del Giud.*, § 81). Oggi, col nome di I. si indicano i fenomeni opposti a quelli di evoluzione cioè i fenomeni regressivi dell'evoluzione. A. Lalande ha sostenuto la tesi che il progresso in ogni campo dipende, non dal passaggio dall'omogeneo all'etereogeneo, come voleva Spencer, ma dal passaggio dall'etereogeneo all'omogeneo che è la dissoluzione o I. (*L'idée directrice de la Dissolution opposée a celle de l'Évolution dans la méthode des sciences physiques et morales*, 1898, 2ª ediz., col titolo *Les Illusions évolutionnistes*, 1931).

2. Nella logica simbolica, il procedimento che corrisponde all'elevazione a potenza dell'aritmetica (cfr. PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3.614-15).

**IO** (lat. *Ego*; ingl. *I, Self*; franc. *Moi*; ted. *Ich*). Questo pronome, con cui l'uomo designa se stesso, è diventato oggetto di investigazione filosofica dal momento in cui il riferimento dell'uomo a se stesso, come riflessione su di sè o coscienza, è stato assunto a definizione dell'uomo. Ciò è avvenuto con Cartesio; e da Cartesio appunto il problema dell'io è stato per la prima volta posto in termini espliciti. « Che cosa dunque sono io?, chiedeva Cartesio. Una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, concepisce, afferma, nega, vuole o non vuole, immagina e sente. Certo non è poco se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perchè non le apparterrebbero?... È di per sè evidente che sono io che dubito, che intendo e che desidero e che non c'è bisogno di aggiungere nulla per spiegarlo » (*Méd.*, II). Come si vede la posizione del problema dell'io è qui subito accompagnata dalla sua soluzione: l'io è coscienza cioè rapporto con se stesso, soggettività. Questa è la prima delle interpretazioni storicamente date dell'io. Possono poi enumerarsi le altre interpretazioni seguenti: l'io come autocoscienza; l'io come unità; l'io come rapporto.

1° La definizione cartesiana dell'io come coscienza fu immediatamente accolta e incorporata nella tradizione filosofica. Locke la faceva sua e la rielaborava allo scopo di giustificare una caratteristica formale dell'io: l'unità o identità. Egli diceva: « Quando vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, tocchiamo, meditiamo o vogliamo una cosa, noi ci accorgiamo di farla. Altrettanto accade sempre nel caso delle nostre sensazioni e percezioni attuali; e in tal modo ognuno è a se stesso ciò che egli chiama *se stesso*: e in questo caso non si prende in considerazione il fatto che il medesimo io si continui nelle stesse sostanze o in sostanze diverse. Poichè la consapevolezza sempre accompagna il pensiero ed essendo quella che fa sì che ciascuno sia ciò che egli chiama se stesso e in tal modo distingue se stesso da tutte le altre cose pensanti, in ciò solo consiste l'identità personale » (*Saggio*, II, 27, 11). In altri termini, secondo Locke, l'identità dell'io non è fondata sull'unità o semplicità della sostanza-anima ma unicamente sulla coscienza; ed è, anzi, questa coscienza in quanto si riconosce nella diversità delle sue manifestazioni. Leibniz, pure insistendo sulla importanza di quella che egli chiamava coscienza o sentimento dell'io, non riteneva che essa sola costituisse l'identità personale e vi aggiungeva « l'identità fisica e reale » (*Nouv. Ess.*, II, 27, 10). Questo punto di vista si trova frequentemente espresso nella filosofia moderna e contemporanea, che talora ha accentuato il carattere attivo o volitivo della coscienza. Così ha fatto, per es., Maine de Biran. « La causalità o la forza cioè l'io, egli ha detto, resa manifesta a se stessa mediante il suo solo effetto o il sentimento immediato dello sforzo che accompagna ogni movimento o atto volontario, è precisamente come il primo raggio diretto, la prima luce che la vista interiore della mente coglie » (*Nouv. Ess. d'Anthropologie*, II, 1). L'io è così, per Maine de Biran, la coscienza originaria dello sforzo. Ma la migliore espressione della dottrina dell'io come coscienza è stata data da Kant. Diceva Kant: « Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è oggetto del senso esterno si chiama corpo. Pertanto l'espressione io, come essere pensante, designa già l'oggetto della psicologia che può dirsi la dottrina razionale dell'anima, quando io dell'anima non voglio sapere più di quanto, indipendentemente dall'esperienza (la quale mi determina più da vicino e in concreto) può essere concluso da questo concetto dell'io presente in ogni pensiero » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, II, cap. 1). Accanto a quest'io come « oggetto del senso interno » cioè coscienza (cfr. *Prol.*, § 46) Kant am-

mette poi un'altra specie di io che segna il passaggio a una seconda interpretazione di questo concetto. L'interpretazione dell'io come coscienza è rimasta frequente nella filosofia moderna e contemporanea. Diceva Rosmini: « La parola io al concetto generale dell'anima unisce ancora la relazione dell'anima a se stessa, relazione di identità; ella contiene dunque un secondo elemento distinto dal concetto dell'anima, è un'anima che percepisce se stessa, si pronuncia, si esprime » (*Psicol.*, § 6).

2° L'interpretazione dell'io come Autocoscienza nasce dalla distinzione che Kant aveva fatto tra l'io come oggetto della percezione o del senso interno e l'io come soggetto del pensiero o dell'appercezione pura, cioè l'io della riflessione (*Antr.*, I, § 4, nota; cfr. AUTOCOSCIENZA). Questa distinzione che in Kant non avrebbe mai potuto condurre ad una sostanzializzazione metafisica dell'io, data la funzionalità che Kant attribuisce all'io stesso, doveva essere assunta, da Fichte, come punto di partenza per la dottrina dell'Io assoluto, L'io della riflessione o della appercezione pura è. secondo Kant, la condizione ultima del conoscere; Fichte ne fa il creatore della realtà. « In quanto è assoluto, egli dice, l'Io è infinito e illimitato. Esso pone tutto ciò che è; e ciò che esso non pone non è (per esso; ma al di fuori di esso non c'è nulla). Ma tutto ciò che esso pone, esso lo pone come Io; ed esso pone l'Io come tutto ciò che esso pone. Quindi, in questo riguardo, l'Io abbraccia in sè tutta la realtà, cioè una realtà infinita ed illimitata » (*Wissenschaftslehre*, 1794, III, § 5, II; trad. ital., pag. 207). Queste tesi venivano fatte proprie e amplificate da Schelling per opera del quale divennero una delle espressioni caratteristiche del Romanticismo. Nello scritto *L'Io come principio della filosofia o l'incondizionato nel sapere umano* (1795), egli identifica l'Io di Fichte con la Sostanza di Spinoza. « Io sono diventato spinozista, scriveva in occasione di questo scritto Schelling a Hegel; vuoi sapere come? Per Spinoza il mondo è tutto, per me tutto è l'Io ». E per quanto Hegel negasse questa tesi considerando come sapere assoluto (e quindi anche come realtà assoluta) un sapere in cui la distinzione tra l'Io e il non Io, tra il soggettivo e l'oggettivo, è venuta a sparire, anch'egli tuttavia condivide la tesi del carattere infinito dell'Io. « L'Io, egli dice, questa immediata coscienza di sè, appare in primo luogo anch'esso da un lato come immediato, dall'altro poi come noto in un senso molto più elevato che qualsiasi altra rappresentazione. Ogni altro noto appartiene infatti certamente all'Io, ma nello stesso tempo è ancora diverso da esso e però è subito un contenuto accidentale; l'Io invece è la semplice certezza di sè. Ma l'Io in generale è anche nello stesso tempo un concreto o meglio l'Io è il concretissimo, la coscienza di sè come di un mondo infinitamente molteplice » (*Wissenschaft der Logik*, I, libro I; trad. ital., I, pag. 65-66). Gentile non faceva che riecheggiare la posizione fichtiana e romantica quando diceva: « L'io è, sì, l'individuo, ma l'individuo come soggetto, il quale non ha nulla da contrapporre a se stesso e che trova tutto in sè; e perciò è il concreto attuale universale. Orbene questo Io, che è lo stesso assoluto, è in quanto si pone; è *causa sui* » (*Teoria generale dello spirito*, XVII, § 7).

3° Già nell'interpretazione dell'io come coscienza e come autocoscienza si insiste talora su un carattere formale dell'io, cioè sulla sua *unità* o identità. Si è visto che per Locke l'io è la coscienza in quanto fonda l'identità personale; e per Kant l'io della riflessione è « l'unità dell'appercezione pura » (*Crit. R. Pura*, § 16; v. APPERCEZIONE). Hume stesso aveva visto in una certa forma di unità, sia pura fittizia, il carattere fondamentale dell'io; che egli aveva paragonato ad una repubblica, che può mutare negli uomini che la governano, come pure nella sua costituzione e nelle sue leggi, senza perdere la sua identità. L'uomo, allo stesso modo, può mutare le sue impressioni e le sue idee, rimanendo lo stesso io (*Treatise*, I, 4, 6). Tuttavia per Hume, come si vede da questa stessa immagine, l'unità dell'io non è assoluta o rigorosa; è un'unità formale e approssimativa, fondata sulla relativa costanza di certi rapporti fra le parti o i momenti dell'io. Questo punto di vista rende forse conto, meglio di quello che afferma la rigorosa unità dell'io, dei limiti e dei pericoli a cui l'io va soggetto nell'esperienza effettiva.

4° Il concetto dell'io come *rapporto* nasce dal riconoscimento del più vistoso carattere con cui l'io si presenta a questa esperienza: il carattere della problematicità per cui esso è una formazione instabile e può andare soggetto alla malattia e alla morte. La nozione di rapporto è difatti più generica e meno impegnativa della nozione di unità. L'unità è una forma di rapporto necessaria, immutabile ed assoluta; un rapporto può essere più o meno saldo e può rompersi. Proprio sotto l'angolo visuale della « malattia mortale » dell'io, che è la disperazione, Kierkegaard definì l'io come « un rapporto che si rapporta a se stesso ». L'uomo è una sintesi d'anima e di corpo, d'infinito e di finito, di libertà e di necessità, ecc. Una sintesi è un rapporto; e il ritorno su questo rapporto, cioè la relazione del rapporto con se stesso, è l'io dell'uomo (*Die Krankheit zum Tode*, 1849, cap. 1). Kierkegaard aggiungeva che proprio in quanto rapporto con se stesso, l'io è rapporto con altro: cioè con il mondo, con gli altri uomini e con Dio. Su questo secondo rapporto insistono talora i

filosofi contemporanei. Diceva Santayana: « Quando dico io, il termine suggerisce un uomo, uno fra i molti che vivono in un mondo che è in contrasto con il suo pensiero il quale tuttavia lo domina » (*Scepticism and Animal Faith*, 1923, ed. 1955, pag. 22). Da un punto di vista diverso, Scheler giunge a un analogo concetto dell'io: « Con la parola io, egli dice, è connesso un accenno da una parte a un *tu*, dall'altra ad un mondo esterno. Dio, ad es., può essere una persona ma non già un io giacchè per lui non ci sono nè un tu nè un mondo esterno » (*Formalismus, ecc.*, pag. 405). E proprio del rapporto si avvale Heidegger per definire l'io. « La stessa assunzione dell'' Io penso qualcosa ' non può ricevere una adeguata determinazione se il ' qualcosa ' resta indeterminato. Se invece il ' qualcosa ' viene inteso come ente intramondano, allora porta con sè inespressa la presupposizione del mondo. Ed è proprio questo il fenomeno che determina la costituzione dell'essere dell'io, quando almeno esso debba poter essere qualcosa come un ' Io penso qualcosa '. Il dire io si riferisce all'ente che io sono in quanto: io-sono-in-un-mondo » (*Sein und Zeit*, § 64). In forma solo apparentemente paradossale, Sartre affermava in un saggio del 1937: « Noi mostreremo che l'io non è nè formalmente nè materialmente nella coscienza; esso è fuori, nel mondo. Esso è un essere del mondo, come l'io di un altro » (*Recherches Philosophiques*, 1936-37; trad. ingl., *The Transcendence of the Ego*, New York, 1958, pag. 32). Nello stesso senso, Merleau-Ponty afferma: « La prima verità, è, sì ' io penso ' ma a condizione che s'intenda con ciò ' io sono a me stesso ' essendo nel mondo » (*Phenoménologie de la perception*, 1945, pag. 466). Considerato nel suo rapporto con il mondo, l'io viene talora determinato in base al suo carattere attivo, alla sua capacità di iniziativa, al suo potere progettante o anticipante. Dice Dewey: « Dire in modo significante ' *Io* penso, credo, desidero ' invece di dire soltanto ' *Si* pensa, *si* crede, *si* desidera ' significa accettare e affermare una responsabilità e avanzare una pretesa. Non significa che l'io è l'origine o l'autore del pensiero o dell'affermazione o la sua sede esclusiva. Significa che l'io, come organizzazione accentrata di energie, identifica se stesso (nel senso di accettarne le conseguenze) con una credenza o sentimento di origine esterna e indipendente » (*Experience and Nature*, pag. 233). Proprio tali caratteri costituiscono oggi lo schema generale per lo studio sperimentale della personalità che è uno degli oggetti principali della psicologia. Dalla personalità, che è l'organizzazione dei modi con cui l'individuo intelligente progetta i suoi comportamenti nel mondo, l'io si distingue soltanto come quella parte della personalità stessa che è nota all'individuo interessato e a cui pertanto egli fa riferimento nel dire « io ». La personalità, dall'altro lato, è più vasta: essa include anche le zone oscure o in penombra, le sfere di ignoranza più o meno voluta o non voluta, che caratterizzano il progetto totale delle relazioni dell'individuo col mondo (v. PERSONALITÀ).

**IO PENSO.** V. COGITO.

**IO TRASCENDENTALE** (ingl. *Trascendental Ego*; franc. *Moi trascendental*; ted. *Transzendentales Ich*). Lo stesso che Io assoluto (v. IO).

**IPERBOLICO.** V. DUBBIO.

**IPERORGANICO** (franc. *Hyperorganique*). Termine con il quale gli scrittori positivisti hanno caratterizzato il mondo propriamente umano cioè psichico e sociale.

**IPERURANIO** (gr. ὑπερουράνιος). La regione « al di là del cielo » nella quale, secondo il mito di Platone nel *Fedro* (247 c sgg.), risiedono le sostanze immutabili che sono l'oggetto della scienza. Si tratta di una regione non spaziale; giacchè il cielo racchiudeva per gli antichi tutto lo spazio e al di là del cielo non c'è spazio. L'espressione è quindi puramente metaforica; nella *Repubblica*, Platone stesso prende in giro coloro che si illudono di vedere gli enti intelligibili guardando in alto. « Per mio conto, egli dice, non posso riconoscere ad altra scienza il potere di far sì che l'anima guardi in su se non a quella che s'occupa dell'essere e dell'invisibile; ma se qualcuno cerca di apprendere qualcosa di sensibile, guardando in su a bocca aperta o a bocca chiusa, io dico che costui non apprenderà niente perchè non c'è scienza delle cose sensibili e che la sua anima non guarda in alto ma in basso, anche se egli studi restando sul dorso a terra o in mare » (*Rep.*, VII, 529 b-c).

**IPOLEMMA** (ingl. *Hypolemma*). Così è stata detta da W. Hamilton la premessa minore del sillogismo, in quanto viene sussunta alla premessa maggiore o lemma (*Lectures on Logic*, I, pag. 283).

**IPOSTASI** (gr. ὑπόστασις; ingl. *Hypostasis*; franc. *Hypostase*; ted. *Hypostase*). Con questo termine Plotino chiamò le tre sostanze principali del mondo intellegibile cioè l'Uno, l'Intelligenza e l'Anima (*Enn.*, III, 4, 1; V, 1, 10), che egli paragonava rispettivamente alla luce, al sole e alla luna (*Ibid.*, V, VI, 4). La trascrizione latina del nome è « sostanza », che tuttavia è stato usato dalla tradizione filosofica in un significato totalmente diverso (v. SOSTANZA). Nelle discussioni trinitarie dei primi secoli, il termine in questione fu preferito a quello di persona (πρόσωπον) che, significando propriamente maschera, sembrava evocare l'immagine di qualcosa di fittizio. Da queste discussioni, il nome di I. rimase fissato a designare la sostanza individuale cioè per l'appunto la persona. Dice S. Tom-

maso: «Secondo alcuni la sostanza, nella definizione della persona, sta per la sostanza prima, che è l'I.; tuttavia non è superfluo aggiungere individuale; giacchè con il nome di I. o di sostanza prima si esclude il rapporto tra l'universale e la parte. Non diciamo infatti che sia I. il concetto di uomo o la mano» (*S. Th.*, I, q. 29, a. 1).

Nel linguaggio moderno e contemporaneo, il termine viene usato (ma raramente) in senso peggiorativo: per indicare la trasformazione fallace o surrettizia di una parola o un concetto in sostanza cioè in una cosa o in un ente. In questo senso si parla anche di ipostatizzare (franc. *hypostasier*) e di ipostatizzazione).

**IPOTESI** (gr. ὑπόθεσις; ingl. *Hypothesis*; francese *Hypothèse*; ted. *Hypothese*). In generale, un enunciato (o insieme di enunciati) che possa essere messo a prova, attestato e controllato solo indirettamente, cioè attraverso le sue conseguenze. La caratteristica dell'I. è pertanto che essa non include nè una garanzia di verità nè la possibilità di una verifica diretta. Una premessa evidente non è un'I. ma, nel senso classico del termine, una assioma. Un enunciato verificabile è una legge o una proposizione empirica, non un'ipotesi. Un'I. *può* essere vera; ma la sua verità può risultare soltanto dalla verifica delle sue conseguenze. In questo senso intendeva l'I. Aristotele che, pur adoperando qualche volta il termine nel senso generalissimo di premessa di una dimostrazione (confronta, ad es., *Met.*, V, 1, 1013 a 16; 1913 b 20; *Fis.*, II, 3, 195 a 18), la definiva nel suo significato specifico escludendola dal campo delle premesse necessarie: «Ciò che è necessario che sia ed è necessario che appaia necessario, non è nè un'I. nè un postulato» egli dice (*An. Post.*, I, 10, 76 b 23). Assiomi e definizioni costituiscono le premesse necessarie del sillogismo; I. e postulati quelle non necessarie. In particolare, le I. stabiliscono l'esistenza delle cose definite. Le definizioni, egli dice, debbono solo farci comprendere ciò di cui si parla; le I. ne stabiliscono l'esistenza, per dedurne le conclusioni (*Ibid.*, I, 10, 76 b 35 sgg.). Per conseguenza i ragionamenti fondati su I. presuppongono una specie di convenzione o accordo preliminare (*An. Pr.*, I, 44, 50 a 33) e non hanno il valore probativo di quelli fondati sulle definizioni (*Ibid.*, I, 23, 40 b 22).

Questa determinazione dell'I. come premessa di grado o qualità inferiore, cioè priva della necessità che è propria delle premesse autentiche, è caratteristica della posizione di Aristotele. Essa non si trova in Platone. Secondo Platone le premesse devono essere scelte in base a un giudizio comparativo, che si orienta su quella che è «la più forte» o «la migliore» tra esse (*Fed.*, 100 a; 101 d). Alle matematiche e in generale alle discipline propedeutiche, Platone fa l'appunto, non di muovere da I., ma di «lasciarle immobili per non esser capaci di dar ragione di esse» (*Rep.*, VII, 533 c). E I. sono chiamate nel *Parmenide* tutte le possibili vie della ricerca, senza che qualcuna sia privilegiata con un nome diverso (*Parm.*, 135 e). Platone dichiara talora di «indagare per via d'I.» come fanno i geometri cioè ragionando su questa base: «Se si verificano alcune condizioni, si otterrà un certo risultato, ma se non si verificano, il risultato sarà diverso» (*Men.*, 87 a). L'uso delle I. in filosofia stabilisce una differenza importante tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele, per ciò che concerne il procedimento della filosofia stessa e in generale del sapere scientifico. Tale differenza cade però all'interno della nozione generale di I., come sopra espressa. E nell'ambito di tale nozione si possono distinguere i seguenti significati specifici:

1° L'antecedente di una proposizione ipotetica o condizionale o di un ragionamento anapodittico o di un sillogismo ipotetico. La logica stoica, a differenza da quella aristotelica, privilegiò le proposizioni ipotetiche e i ragionamenti anapodittici, conformamente all'impostazione generale della logica come dialettica (v. LOGICA; DIALETTICA; CONDIZIONALE; CONSEGUENZA; IMPLICAZIONE).

2° Una proposizione originaria assunta a fondamento di un discorso scientifico, per es., un postulato o assioma della matematica. Di tali postulati o assiomi infatti non si afferma nè si nega la verità, ma si riconoscono validi se e nella misura in cui rendono possibili il discorso matematico. In tal senso le matematiche sono chiamate «sistemi ipotetico-deduttivi». Ma proposizioni analoghe ai postulati o assiomi delle matematiche e, com'essi, assunte ipoteticamente si possono ritrovare in tutte le scienze che hanno raggiunto un certo grado di elaborazione concettuale.

3° Una condizione qualsiasi. Tale è il significato del termine nell'espressione *ex hypothesi*. Aristotele parla di ciò che è «necessario per I.» cioè in virtù di una determinata condizione (*Fis.*, II, 9, 199 b 34 sgg.).

4° La spiegazione causale dei fenomeni. In questo senso la parola fu adoperata spesso nei sec. XVII e XVIII. Locke avvertiva di «aver cura che il nome di princìpi non ci inganni né ci si imponga, facendoci accogliere come verità incontestabile quella che, nel miglior caso, non è che una congettura dubitabilissima: quali sono la maggior parte delle I. della filosofia naturale: e quasi stavo per dire tutte» (*Saggio*, IV, 12, 13): dove è ovvio che per Locke l'I. è quella che enuncia i «princìpi» cioè le cause dei fenomeni. Ancora più esplicitamente Leibniz diceva: «L'arte di sco-

prire le cause dei fenomeni, o le vere I., è come l'arte di decifrare, nella quale spesso una congettura ingegnosa abbrevia di molto il cammino» (*Nouv. Ess.*, IV, 12, 13): dove «I. vere» e «cause dei fenomeni» sono identificate. La rinuncia di Newton «*hypotheses* non fingo» si riferisce appunto a questo significato di ipotesi. Ecco infatti il testo di Newton: «Non ho potuto dedurre finora dai fenomeni le ragioni di queste proprietà della gravità, e non immagino ipotesi. Tutto ciò che non si deduce dai fenomeni è infatti da chiamarsi I.; e le I. o metafisiche o fisiche, sia di qualità occulte sia meccaniche, non hanno posto nella filosofia sperimentale». A queste I. egli contrappone le cause vere che sono quelle «necessarie per spiegare i fenomeni» (*Philosophiae naturalis Principia mathematica*, 1687, in fine). E nell'*Ottica* (1704), Newton faceva consistere l'I. nell'appello alle qualità occulte assunte come cause dalla metafisica aristotelica: alle quali egli contrapponeva i *principi* (la gravità, la fermentazione, la coesione) «che, egli diceva, io considero non come qualità occulte, che si suppongano risultare dalle forme specifiche delle cose, ma come leggi generali di natura, dalle quali le cose stesse sono formate e la cui verità ci è manifesta dai fenomeni, anche se le loro cause non siano state scoperte» (*Opticks*, III, 1, q. 31). La rinuncia di Newton alle I. non è dunque che la rinuncia alla spiegazione in favore della descrizione. Alla metà del sec. XIX l'opposizione tra descrizione e spiegazione ipotetica veniva ribadita dal fisico inglese J. Macquorn Rankine. «Secondo il metodo *astratto*, egli diceva, una classe di oggetti e di fenomeni è definita per descrizione cioè facendo vedere che un certo insieme di proprietà è comune a tutti gli oggetti o fenomeni della classe e considerandole quali i sensi ce le fanno percepire, senza introdurre niente d'ipotetico e solo assegnando loro un nome o un simbolo. Secondo il metodo *ipotetico*, la definizione di una classe di oggetti o di fenomeni si deduce da una concezione congetturale circa la loro natura». E Rankine prevedeva l'abbandono graduale delle teorie ipotetiche e la loro sostituzione con le teorie astratte (*Outlines of the Science of Energetics*, 1865, in *Miscellaneous Scientifics Papers*, pag. 210; cfr. P. DUHEM, *La théorie physique*, 1906, pag. 80-81).

5° Uno speciale procedimento, che sostituisce l'induzione, per la formulazione di princìpi da essere verificati sperimentalmente. Secondo Stuart Mill, il procedimento scientifico è composto di tre parti: induzione, raziocinazione e verificazione. Ora «il metodo ipotetico sopprime il primo di questi tre passi, l'induzione, per accertare la legge e si limita alle altre due operazioni, raziocinazione e verificazione: la legge in base alla quale si ragiona è assunta invece di essere provata» (*Logic*, III, 14, 4). Nello stesso senso Peirce mette l'I. accanto alla deduzione e all'induzione come un tipo di ragionamento valido che si distingue dall'induzione perchè mentre questa «procede come se tutti gli oggetti che hanno certi caratteri fossero conosciuti», l'I. è «l'inferenza la quale procede come se tutti i caratteri richiesti alla determinazione di un certo oggetto o classe fossero conosciuti». «Mentre l'induzione può essere considerata come l'inferenza della premessa maggiore del sillogismo, l'ipotesi può essere considerata come l'inferenza della premessa minore dalle altre due» («Some Consequences of Four Incapacities», in *Values in a Universe of Chance*, pag. 44 sgg.). Questo significato del termine è rimasto raro.

6° L'argomento di un discorso, in quanto posto o enunciato al principio del discorso stesso (ARISTOTELE, *Ret. ad Al.*, 30, 1436 a 36; *Ret.*, II, 18, 1391 b 13).

7° Una teoria scientifica o parte di una teoria scientifica. In questo senso Mach dice: «Chiamiamo I. una spiegazione provvisoria che ha per scopo quello di far comprendere più facilmente i fatti, ma che sfugge alla prova dei fatti» (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. 14; trad. franc., pag. 240). Per questo significato, v. TEORIA.

**IPOTETICO** (gr. ὑποθετικός; lat. *Hypotheticus*; ingl. *Hypothetical*; franc. *Hypothétique*; ted. *Hypothetisch*). Questo termine ha significati corrispondenti a quelli del sostantivo. Per proposizione ipotetica, v. CATEGORICO. Per ragionamento ipotetico, v. SILLOGISMO; ANAPODITTICO; RAGIONAMENTO; CONDIZIONALE; CONSEGUENZA.

**IPOTIPOSI** (gr. ὑποτύπωσις; ted. *Hypotypose*). Questo termine che significa schizzo o lineamenti (in questo senso ricorre nel titolo dell'opera di SESTO EMPIRICO, *I. Pirroniane*) fu adoperato dai retori per indicare la figura per la quale un argomento è vividamente delineato in parole (QUINTILIANO, *Inst.*, IX, 2, 40). In senso analogo ha adoperato la parola Kant per esprimere il rapporto tra la bellezza e la moralità: la bellezza, come simbolo della moralità, è l'I. di essa cioè la sua vivida manifestazione intuitiva. Mentre le parole e gli altri segni sono semplici espressioni dei concetti, le I. sono esibizioni o manifestazioni del concetto stesso in forma intuitiva (*Crit. del giud.*, § 59).

**IPSE DIXIT** (gr. αὐτὸς ἔφα). Frase con cui i Pitagorici solevano rispondere alla richiesta di delucidazioni sulla loro dottrina: «L'ha detto lui». Il *lui* era Pitagora. Cicerone adduce questa usanza come esempio della prevalenza dell'autorità sulla ragione (*De nat. deor.*, I, 5, 10).

**IPSITÀ** (lat. *Ipseitas*; franc. *Ipséité*). Termine usato da Duns Scoto per indicare la singolarità della cosa individuale (v. ECCEITÀ).

**IRASCIBILE.** V. Facoltà.

**IRONIA** (gr. εἰρωνεία; lat. *Ironia*; ingl. *Irony*; franc. *Ironie*; ted. *Ironie*). In generale l'atteggiamento che consiste nel dare un'importanza assai minore del giusto (o di quella che si ritiene tale) a se stessi o alla propria condizione o situazione o a cose o persone che hanno stretto rapporto con se stessi. La storia della filosofia conosce due forme fondamentali d'I.: 1° l'I. socratica; 2° l'I. romantica.

1° L'I. socratica è la sottovalutazione che Socrate fa di se stesso nei confronti degli avversari con cui discute. Quando nella discussione sulla giustizia Socrate dichiara: «Io ritengo che l'indagine è al di là delle nostre possibilità e che voi che siete bravi dovete aver pietà di noi piuttosto che arrabbiarvi con noi», Trasimaco risponde: «Ecco la solita I. di Socrate» (*Rep.*, I, 336 e-337 a). Aristotele non fa che enunciare genericamente questo atteggiamento socratico quando vede nell'I. uno degli estremi nell'atteggiamento di fronte alla verità. Il veritiero è nel giusto mezzo; chi esagera la verità è il millantatore e chi invece tenta di diminuirla è l'ironico. L'I., dice Aristotele, è, sotto questo aspetto, simulazione (*Et. Nic.*, II, 7, 1108 a 22). Cicerone si rifaceva a questo concetto affermando che «Socrate spesso nella disputa abbassava se stesso ed alzava coloro che voleva confutare; e così, parlando diversamente da come pensava, adoperava volentieri quella simulazione che i Greci chiamano I.» (*Acad.*, IV, 5, 15). E a questo concetto del termine faceva riferimento S. Tommaso che la esamina come un forma (lecita) di menzogna (*S. Th.*, II, 2, q. 113, a. 1).

2° L'I. romantica poggia sul presupposto dell'attività creatrice dell'Io assoluto. Identificandosi con l'Io assoluto, il filosofo o il poeta (che molto spesso coincidono, per i Romantici) è portato a considerare ogni realtà più salda come un'ombra o un gioco dell'Io: è portato cioè a sottovalutare l'importanza della realtà, a non prenderla sul serio. Secondo Federico Schlegel, l'I. è la libertà assoluta di fronte a qualsiasi realtà o fatto. «Trasferirsi arbitrariamente ora in questa ora in quella sfera come in un altro mondo, non solo con l'intelletto e con l'immaginazione ma con tutta l'anima; rinunciare liberamente ora a questa ora a quella parte del proprio essere, e limitarsi completamente a un'altra; cercare e trovare il proprio uno e tutto ora in questo, ora in quell'individuo e dimenticare volutamente tutti gli altri: questo può solo uno spirito che contiene in sè come una pluralità di spiriti e tutto quanto un sistema di persone, e nel cui intimo l'universo che, come si dice, è in germe in ogni mondo, s'è dispiegato ed è pervenuto alla sua maturità» (*Fragmente*, 1798, § 121). Queste notazioni sull'I. trovarono una sistemazione concettuale nell'opera di C. G. F. Solger, *Erwin* (1815) nella quale l'I. veniva interpretata dal punto di vista della soggettività che comprende se stessa come cosa suprema e che perciò abbassa a un puro nulla tutte le altre cose, anche ciò che c'è di più alto. Pur polemizzando contro qualche particolare, definito «platonico» della dottrina di Solger, Hegel la faceva sua nel descrivere l'I. nel modo seguente: «Prendete una legge, e schiettamente qual è in sè e per sè: io ne sono perciò anche al di là e posso fare così e così. Non la cosa è superiore, ma sono io superiore e sono il padrone, che al di sopra della legge e della cosa, scherza con esse come con il suo piacere e in questa coscienza ironica, nella quale lascio perire il Sommo, godo soltanto di me» (*Fil. del dir.*, § 140). L'I. così intesa, come coscienza della Soggettività assoluta, la quale, come tale, è tutto e di fronte alla quale perciò tutte le altre cose sono nulla e pertanto come coscienza dell'assoluto arbitrio di tale soggettività è, secondo Hegel, un risultato della filosofia di Fichte quale è stata intesa e interpretata da Federico Schlegel (*Fil. del dir.*, § 140, Zusatz). «Qui il soggetto si sa in sè medesimo come l'Assoluto e non dà alcun peso a tutto il resto: esso sa distruggere sempre di nuovo tutte le determinazioni che esso stesso si dà del giusto e del bene. Esso può dare a intendere a sè ogni cosa ma non mostra altro che vanità, ipocrisia, sfrontatezza. L'I. sa di dominare qualsiasi contenuto: essa non prende nulla sul serio, scherza con tutte le forme» (*Geschichte der Phil.*, III, sez. 3, C, 3; trad. ital., III, 2, pag. 370-71).

Quel concetto è rimasto a contrassegnare uno degli aspetti fondamentali del romanticismo tedesco. Di esso Kierkegaard ha dato un'interpretazione attenuata o metaforica, da un lato concependo l'I. socratica come la superiorità di Socrate sopra la nequizia del mondo (*Diario*, X³, A, 254); dall'altro lato intendendo in generale l'I. come «l'infinitizzazione dell'interiorità dell'io» ma come infinitizzazione «interiore», in un significato che non ha più la portata che Fichte attribuiva all'infinità stessa. «Cos'è l'I.? egli scrive. L'unità di passione etica, che accentua in interiorità il proprio io infinitamente, e di educazione la quale nel suo esteriore (nel commercio con gli uomini) astrae infinitamente dal proprio io. L'astrazione fa sì che nessuno s'accorga della prima unità vissuta ed in ciò sta l'arte per la vera infinitizzazione dell'interiorità» (*Diario*, VI, A, 38, trad. Fabro). Poichè l'infinità dell'io è qui soltanto un'infinità «interiore», cioè l'accentuazione all'infinito del valore dell'io *nella* coscienza, ma non è l'infinità effettiva e creativa dell'Io assoluto dei romantici, l'I. non ha più il suo significato romantico: è solo il con-

trasto tra la coscienza esaltata che l'io ha di sè e la modestia delle sue manifestazioni esterne.

**IRRAZIONALISMO** (ted. *Irrationalismus*). Termine con il quale in italiano e in tedesco si designano le filosofie della vita o dell'azione cioè quelle filosofie che, come, ad es., quella di Schopenhauer, considerano il mondo come la manifestazione di un principio non razionale (v. AZIONE, FILOSOFIA DELL'; VITA, FILOSOFIA DELLA).

**IRREVERSIBILE** (ingl. *Irreversibile*; franc. *Irréversible*; ted. *Irreversibel*). Carattere delle relazioni non simmetriche e dei processi che hanno un senso determinato. Platone, nel mito del *Politico*, affermò la reversibilità del divenire cosmico affermando che il mondo, una volta raggiunta la misura del tempo che gli è stato assegnato, « riprende a girare in senso contrario » cioè inverte l'ordine del tempo. Ciò accade perchè il mondo è da un lato la cosa più perfetta possibile, ma dall'altro è corpo e come tale soggetto al mutamento. « Perciò ebbe in sorte di rifare il suo giro in senso inverso, essendo questa ' la minima mutazione possibile del suo movimento ' » (*Pol.*, 269 c-e). Questo concetto, che la reversibilità del processo cosmico è dovuta all'esigenza di realizzare la massima possibile identità con se stesso, veniva espresso da Leibniz nei termini della scienza del suo tempo. Diceva Leibniz: « La saggezza suprema di Dio gli ha fatto scegliere soprattutto le leggi del movimento meglio adatte e più convenienti alle ragioni astratte o metafisiche. Si conserva nell'universo la stessa quantità di forza totale assoluta o di azione; la stessa quantità di forza rispettiva o di reazione; la stessa quantità di forza direttiva. In più l'azione è sempre uguale alla reazione e l'effetto intero è sempre equivalente alla sua causa piena » (*Princ. de la nature et de la grâce*, 1714, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 716). Questa perfetta equivalenza tra la causa e l'effetto significa la reversibilità del processo causale. La meccanica classica ammette questa reversibilità. Le equazioni che esprimono il comportamento dei fenomeni meccanici non dànno nessuna indicazione sul senso in cui scorre il tempo. Il $t$ di queste equazioni è una variabile continua che non ha un senso determinato, e questo significa che ogni fenomeno meccanico è reversibile. L'irreversibilità dei fenomeni fu per la prima volta introdotta con la scoperta del secondo principio della termodinamica (detto Principio di Carnot, 1824), secondo il quale il calore passa soltanto dal corpo più caldo al corpo più freddo. In tal caso, quando, con questo passaggio, si è raggiunto l'equilibrio della temperatura, è impossibile tornare indietro. Dal sistema in equilibrio non si può tornare al sistema dello squilibrio termico che solo rende possibile il passaggio del calore e quindi il lavoro meccanico. Un sistema in equilibrio termico non può quindi fornire lavoro meccanico. Con ciò si viene a stabilire l'irreversibilità dei fenomeni naturali i quali, sotto un certo rispetto, sono tutti fenomeni termici. Il Principio di Carnot ha quindi esclusa l'immagine di un divenire del mondo che, come pensavano gli antichi, si svolga ciclicamente e ritorni su se stesso.

L'irreversibilità dei fenomeni naturali ha fatto pensare alla morte inevitabile dell'universo, per il raggiungimento dell'equilibrio termico che renderebbe impossibile ogni trasformazione e quindi ogni vita. E numerose sono state anche le dottrine che hanno avanzato ipotesi destinate a lasciare intravedere per il nostro universo una sorte diversa (cfr. su di esse MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, 1927, pag. 203 sgg.). Ma in verità sia la previsione della catastrofe sia quella delle possibili vie di salvezza vanno molto al di là di ciò che è consentito dalla portata del principio di Carnot e in generale da un principio scientifico. Questo infatti vale soltanto per sistemi chiusi o almeno relativamente isolati; ed è uno strumento di previsione nell'ambito di tali sistemi e non per l'universo o il mondo, cioè per una totalità aperta o infinita. In un senso diverso e positivo il significato filosofico dell'irreversibilità è stato illustrato da E. PACI, *Tempo e relazione*, 1954, cap. VI e *passim* (v. ENTROPIA).

**ISOLARE** (ted. *Isolieren*). Nel senso di astrarre, come adoperato da Kant; v. ASTRAZIONE. Wundt distingue l'astrazione *isolante* che consiste nel separare una parte determinata da un'apparenza complessa, dall'astrazione *generalizzante* che consiste nel lasciar da parte, intenzionalmente, alcune note concettuali (*Logik*, II, pag. 11 sgg.).

**ISOMORFISMO** (ingl. *Isomorphism*; franc. *Isomorphisme*; ted. *Isomorphie*). Termine adoperato in logica e in matematica per indicare la relazione fra relazioni omogenee di due o più termini e che consiste nella corrispondenza di termine a termine fra i termini delle relazioni (cfr. R. CARNAP, *Logical Syntax of Language*, § 71 c; A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 55).

**ISONOMIA** (gr. ἰσονομία; lat. *Isonomia*). Secondo Alcmeone di Crotone, è il perfetto equilibrio della proprietà che costituiscono il corpo, cioè la salute; il contrario di essa è la *monarchia* cioè la prevalenza di una proprietà sulle altre, che costituisce la malattia (Fr. 4, *Diels*). Secondo Epicuro, il perfetto equilibrio e la perfetta corrispondenza di tutte le parti o gli elementi del tutto nell'infinito. « Da essa deriva la conseguenza che, se così grande è la moltitudine dei mortali, non minore è quella degli immortali, e se gli elementi di distruzione sono innumerevoli anche quelli di conservazione devono essere infiniti » (CICER., *De nat. deor.*, I, 19, 50).

**ISTANTE.** V. ATTIMO.

**ISTANZA** (gr. ἔνστασις; lat. *Instantia*; ingl. *Instance*; franc. *Instance*; ted. *Instanz*). 1. Nella logica aristotelica, l'I. è «una premessa che è contraria a un'altra premessa» (*An. Pr.*, II, 26, 69 a 36). Aristotele enumera quattro I. fondamentali: l'attacco alla premessa dell'avversario; una nuova premessa; una premessa contraria a quella dell'avversario; l'appello a precedenti decisioni (*Top.*, VIII, 10, 161 a 1; *Ret.*, II, 25, 1402 a 34).

2. Bacone chiamò I. i casi particolari sperimentali di un determinato fenomeno, per es., del calore; e chiamò «tavole delle I.» l'elenco di tali casi (*Nov. Org.*, II, 10 sgg.) (v. TAVOLE). Stuart Mill ha talora seguito questa terminologia (*Logic.*, III, 9, 1, *passim*).

**ISTINTO** (gr. ὁρμή; lat. *Instinctus*; ingl. *Instinct*; franc. *Instinct*; ted. *Instinkt*). Una guida naturale, cioè non acquisita nè scelta e poco modificabile, della condotta animale ed umana. L'I. si distingue dalla *tendenza* (v.) per il suo carattere biologico, in quanto è diretto alla conservazione dell'individuo e della specie ed è legato ad una struttura organica determinata; e dall'*impulso* per il suo carattere stabile. Esistono due concezioni fondamentali dell'I.: 1° quella metafisica, per cui l'I. è la forza che garantisce l'accordo delia condotta dell'animale con l'ordine del mondo; 2° quella scientifica per cui l'I. è un tipo di disposizione biologica.

1° La teoria metafisica dell'I. è stata fondata dagli Stoici. Per essi, l'ordine provvidenziale del mondo, che tutti gli esseri sono destinati a mantenere, dirige la condotta animale mediante l'istinto. «L'I. primario dell'animale in quanto l'animale è sin da principio diretto dalla natura, è quello di prendersi cura di sè, dice CRISIPPO nel primo libro *Dei Fini*. Dice infatti che la cosa che sta più a cuore a ciascun animale è la propria costituzione e la coscienza di questa costituzione. Non è verisimile che l'animale si estranei da sè o che comunque faccia in modo di estraniarsi da sè o di non prendersi cura di sè. Occorre dunque che la natura stessa lo costituisca in modo che egli abbia cura di sè, sicchè fugga le cose nocive e persegua quelle favorevoli. Dal che appare falso ciò che alcuni dicono e cioè che il piacere sia l'I. primario degli animali» (DIOG. L., VII, 85). Attraverso l'I. la natura conduce l'animale a prendersi cura di sè e a conservarsi, contribuendo così a mantenere l'ordine del tutto. Cicerone esprimeva il concetto stoico nei termini seguenti: «Ogni specie animale, al fine di conservare se stessa, la propria vita ed il proprio corpo, evita per natura quanto appare nocivo e desidera e si procaccia tutto quanto è necessario alla vita come il cibo, il ricovero, e tutto il resto. È del pari comune a tutti gli esseri animale l'I. sessuale al fine della procreazione ed una certa qual cura delle loro creature» (*Tusc.*, I, 4, 11; *De fin.*, III, 7, 23; *De off.*, I, 28, 101). A un I. così inteso fu talora assimilato il diritto di natura, in quanto comune non soltanto agli uomini ma anche agli animali. Nel sec. III, Ulpiano distingueva dal diritto delle genti, che è proprio soltanto degli uomini, il diritto naturale, che è «quello che la natura ha insegnato a tutti gli animali e perciò è proprio non solo del genere umano ma è comune a tutti gli animali che vivono in terra, in mare e in cielo. Da questo diritto dipendono il matrimonio, la procreazione e l'educazione dei figli, tutte cose di cui anche gli animali sono esperti» (*Dig.*, I, 1, 1-4). Questa concezione dell'I. è rimasta sempre legata al presupposto metafisico di un ordine provvidenziale di cui l'I. stesso sarebbe la manifestazione negli animali e negli uomini. S. Tommaso adduceva a prova della tesi che la provvidenza si occupa anche delle cose singolari contingenti, l'I. naturale da cui gli animali sono dotati e che appare manifesto nelle api e in molti altri animali (*Contra Gent.*, III, 75). Dante esprimeva perfettamente questa concezione dell'I.: «In noi seminata e infusa dal principio della nostra generazione, nasce un rampollo, che gli Greci chiamano *hormen* cioè *appetito d'animo* naturale... E questo appare chè ogni animale, siccome ello è nato, sì razionale come bruto, se medesimo ama, e teme e fugge quelle cose che a lui sono contrarie e quelle odia» (*Conv.*, IV, 22; cfr. *Par.*, I, 112-14). Kant ancora parlava dell'I. come della «voce di Dio cui tutti gli animali obbediscono» e che «dovette originariamente guidare sulle prime l'uomo primitivo» (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786).

I caratteri dell'I. in questa concezione restano fissati nel modo seguente: 1° la *provvidenzialità*; 2° l'*infallibilità*, che deriva dal precedente carattere e per la quale si ritiene che l'I. è in ogni caso adatto a garantire la vita dell'animale e la continuazione della specie; 3° l'*immutabilità* che deriva dai due caratteri precedenti e che si ritiene consistere nella non perfezionabilità dell'I.; 4° la *cecità* nel senso che l'I. sfugge al controllo dell'animale e lo guida senza alcuna sua iniziativa diretta. Alcuni di questi caratteri sono stati talora assunti o mantenuti anche nella concezione scientifica dell'istinto. Essi sono però propri della concezione metafisica, essendo caratteri presunti, dedotti dalla funzione che si attribuisce all'I. nel cosmo e tutti in contrasto con i dati dell'osservazione. Questi caratteri sono anche ammessi e difesi, abitualmente, dai filosofi che hanno una concezione provvidenzialistica del mondo biologico, per es., dai

filosofi spiritualisti. Hegel ha anche parlato di un «I. della ragione» (*Phänomen. des Geistes*, I, cap. V, «L'osservazione della natura»; trad. ital., I, pag. 222, 225, ecc.), attribuendo a tale I. i caratteri generali sopra elencati.

Una teoria metafisica dell'I. è anche quella di Freud, specialmente com'è formulata nei suoi ultimi scritti. Gli I. sono «l'ultima causa di ogni attività e sono di natura conservatrice: da ogni stato raggiunto da un essere, sorge una tendenza a ristabilire tale stato quando sia stato abbandonato». Gli I. possono essere molteplici e possono cambiare mèta e sostituirsi l'uno all'altro; ma da ultimo si possono riconoscere due I. fondamentali in lotta fra loro: l'*Eros* o I. di vita e *Thanatos* I. di distruzione (*Abriss der Psychoanalyse*, 1940, cap. II). V. PSICOANALISI.

2° Le teorie scientifiche dell'I. sono di due specie: *A*) teorie esplicative; *B*) teorie descrittive.

*A*) Esistono tre fondamentali teorie esplicative: *a*) quella che lo spiega ricorrendo all'azione riflessa; *b*) quella che lo spiega ricorrendo all'intelletto; *c*) quella che lo spiega ricorrendo al sentimento (simpatia).

*a*) La dottrina che spiega l'I. ricorrendo all'azione riflessa è la più antica. Essa fu difesa da SPENCER nei suoi *Princìpi di Psicologia* (1855). «Mentre nelle forme primitive dell'azione riflessa, egli diceva, una singola impressione è seguita da una singola contrazione; mentre nelle forme più sviluppate dell'azione riflessa una singola impressione è seguita da una combinazione di contrazioni; in questa che noi distinguiamo come I., una combinazione di impressioni è seguita da una combinazione di contrazioni; e più alto è l'I., più complesse sono le coordinazioni direttive ed esecutive» (*Princ. of Psychology*, § 194). Questa tesi fu, accettata sostanzialmente e modificata da Darwin nel senso che lo sviluppo degli I. sarebbe dovuto alla selezione naturale degli atti riflessi che costituiscono gli I. più semplici. «La maggior parte degli I. più complessi, diceva Darwin, sembra essere stata acquisita mediante la selezione naturale delle variazioni di atti più semplici. Tali variazioni sembrano risultare dalle stesse cause sconosciute che occasionano le variazioni leggere o le differenze individuali nelle altre parti del corpo, agiscono anche sull'organizzazione cerebrale e determinano mutamenti che, nella nostra ignoranza, consideriamo spontanei» (*Descent of Man*, 1871, I, cap. 3; trad. franc., pag. 69). Questa spiegazione dell'I. è rimasta quella accettata non solo dai darwiniani e dai neodarwiniani ma anche da coloro che hanno elaborato la teoria dei riflessi condizionati, i quali hanno considerato l'I. come un riflesso condizionato complesso (cfr. PAVLOV, *I riflessi condizionati*; trad. ital., pag. 273). Il difetto della teoria è che le variazioni casuali difficilmente potrebbero spiegare la formazione di I. così perfezionati e complessi, come quelli degli insetti.

*b*) La seconda teoria esplicativa ha per l'appunto in vista la formazione di questi I. più complessi e considera l'I. come intelligenza degradata o meccanizzata. Questa dottrina, presentata da Romanes (*Mental Evolution in Animals*, 1883), è stata largamente accettata nella psicologia della fine del secolo scorso. Essa equivale a fare dell'I. un'abitudine che si è formata e perfezionata attraverso lo sviluppo di una specie animale. Wundt specialmente ha contribuito alla diffusione della dottrina. «Gli I., egli dice, sono movimenti che originariamente derivano da semplici o composti atti di volontà e che poi, durante la vita individuale o nel corso di uno sviluppo generale, vengono in tutto o in parte meccanizzati» (*Grundzüge der physiologischen Psych.*, 4ª ediz., 1893, II, pag. 510 sgg.; cfr. *System der Phil.*, 2ª ediz., 1897, pag. 590). Questa concezione è stata talora utilizzata dai filosofi, in vista di una metafisica spiritualistica (cfr., per es., RENOUVIER, *Nouvelle Monadologie*, 1899, pag. 83); ma contro di sè ha il fatto bene accertato che le abitudini acquisite non sono trasmissibili per eredità (v. EREDITÀ) e che non basta a spiegare la formazione di I. perfezionati la ereditarietà della disposizione a contrarre più facilmente abitudini, che sembra provata in alcuni casi (MacDougall).

*c*) La terza teoria esplicativa è quella che riporta l'I. al sentimento e in particolare alla simpatia. «I. è simpatia» dice Bergson. «Nei fenomeni del sentimento, nelle simpatie e antipatie irriflessive, sperimentiamo in noi stessi, sotto una forma ben più vaga e ancora troppo penetrata d'intelligenza, qualcosa di ciò che deve avvenire nella coscienza di un insetto che agisce per istinto. L'evoluzione ha allontanato l'uno dall'altro, per svilupparli sino in fondo, elementi che all'origine si compenetravano» (*Évol. créatr.*, 1911, 8ª ediz., pag. 190-91). L'evoluzione vitale ha allontanato fra loro intelligenza ed I. specificando l'I. nel compito di utilizzare o anche di costruire strumenti organizzati e l'intelligenza invece in quella di fabbricare e adoperare strumenti inorganizzati (*Ibid.*, pag. 152). La specializzazione dell'I. dipende, secondo Bergson, dal fatto che l'I. è per l'appunto l'utilizzazione, per un fine determinato, d'uno strumento determinato: di uno strumento il quale per di più è di una enorme complessità di dettaglio per quanto semplicissimo di funzionamento. Gli strumenti fabbricati dall'intelligenza sono invece assai meno perfetti ma possono continuamente mutare di forma e adattarsi alle nuove circostanze.

Questo spiega anche perchè l'I. non sia cosciente o sia cosciente in minima parte: la coscienza infatti misura lo scarto tra la rappresentazione e l'azione (cioè tra le diverse possibilità d'agire e l'azione effettiva): nell'I. questo scarto è minimo perchè una minima parte è lasciata alla scelta (*Ibid.*, pag. 157). Scheler, facendo riferimento a questa dottrina di Bergson, in quanto tende a dar ragione degli I. più complicati (per es., di quello degli imenotteri che paralizzano pungendoli ma senza ucciderli ragni o scarabei per deporvi le loro uova, cfr. FABRE, *Souvenirs entomologiques*, I, 3ª ediz., 1894, pag. 93 sgg.), dichiara di considerare probabile che « negli atti istintivi di questa specie, nei quali ci si trova in presenza di una concatenazione finalistica, logica, delle fasi di attività di più esseri, non si tratti che di una esagerazione anormale di ciò che è la vera *fusione* affettiva nella sfera dell'attività umana » (*Sympathie*, cap. I; trad. franc., pag. 50). Questa è una sostanziale accettazione del punto di vista di Bergson con la correzione che ciò che Bergson chiama simpatia è piuttosto da intendersi come fusione affettiva (per la differenza fra le due cose, v. SIMPATIA). La dottrina di Bergson è stata accettata ampiamente dai filosofi, mentre ha trovato scarsa accoglienza presso fisiologi e psicologi. Essa rimane come una delle possibili alternative per una spiegazione dell'istinto. Questo infatti può venir riportato o all'una o all'altra nelle due attività che comunemente si assume dirigano la condotta umana: cioè o all'intelligenza o al sentimento. L'interpretazione *b*) cerca di ricondurre l'I. all'intelligenza; l'interpretazione *c*) cerca di ricondurlo al sentimento.

*B*) Nella psicologia contemporanea, l'influsso dell'indirizzo gestaltista, mentre determina il definitivo abbandono della teoria dei riflessi, che tendeva a risolvere l'I. in attività elementari (che sarebbero appunto le azioni riflesse), ha anche favorito l'abbandono di ogni teoria esplicativa e il ricorso a teorie descrittive, fondate su ampia base di osservazioni. Da questo punto di vista, la descrizione dell'I. più comunemente adottata è quella data da G. E. Muller, che ha opportunamente modificata una definizione di MacDougall: « L'I. è una disposizione psico-fisica, dipendente dall'eredità, spesso completamente formata subito dopo la nascita, altre volte solo dopo un certo periodo di sviluppo, disposizione che guida l'animale a fare particolare attenzione ad oggetti di una certa specie o in un certo modo e a sentire, dopo averli percepiti, una spinta verso un'attività determinata, in connessione con essi » (cfr. D. KATZ, *Mensch und Tier*, 1948; trad. ingl., pag. 171). Definizioni di questa specie rendono inutile perfino il nome di I. che infatti alcuni psicologi tendono a sostituire con altri termini, meno compromessi da un uso secolare (propensione, tendenza, erg). Talvolta si insiste sul carattere totalitario della disposizione istintiva considerandola come uno « schema unitario », che cresce e diminuisce come un tutto (cfr. R. B. CATTELL, *Personality*, New York, 1950, pag. 195). L'etologia comparata distingue nell'I. ciò che Konrad Lorenz ha chiamato *il meccanismo innato scatenante*, che è l'insieme delle condizioni che fanno da stimolo alla condotta istintiva, e l'*atto consumatorio* che è costituito da uno schema o *piano*, gerarchicamente ordinato, di movimenti, che è il vero e proprio comportamento istintivo. Questo ordinamento gerarchico del comportamento istintivo diventa meno flessibile a misura che ci si avvicina al livello della condotta in atto. Tinbergen ritiene che questa flessibilità dipende dai cambiamenti del mondo esterno (*The Study of Instinct*, 1951, pag. 110). Lorenz ritiene che lo scatenamento della condotta istintiva possa anche essere provocato da un accumulo di energia endogena e ritiene che, nell'animale come nell'uomo, questo accumulo di energia (prevalentemente di natura fisico-chimica) costituisce un *I. di aggressione* che, se abbandonato a se stesso conduce gli uomini alla distruzione reciproca, ma che può essere disciplinato o convogliato verso mète che non mettano in pericolo la convivenza umana. Lo sfogo dell'aggressione sopra oggetti costitutivi sarebbe il privilegio dell'uomo, che può essere capace di mutare la direzione del suo impulso istintivo (*Das sogenannte Böse*, 1963, cap. XII).

Questa dottrina continua tuttavia ad attribuire all'I. la parte prevalente nella determinazione del comportamento umano, come di quello animale, ma dall'altra parte si è pure dubitato che si possa per spiegare tale comportamento usare il concetto di I. (cfr. il simposio su questo argomento nel *British Journal of Educational Psychol.*, novembre 1941). Oppure si prospetta una concezione « statistica » dell'I., per la quale esso è soltanto « il fattore di un gruppo innato e conativo » (BURT, « The Case for Human Instincts » nella *Riv.*, cit., 3ª parte; cfr. J. FLUGEL, *Studies in Feeling and Desire*, London, 1955). Tale negazione dell'I. riguarda soprattutto l'uomo. Katz aveva detto: « Nell'uomo gli I. determinano solo la forza di una spinta all'azione e il suo schema generale. Questo schema è indefinito e varia da occasione a occasione e da un individuo all'altro. Per es., in tutti i bambini l'I. del gioco si sviluppa e fiorisce a un certo tempo e poi muore. Ma il modo in cui i bambini realmente giocano varia enormemente. Ciò non di meno, proprio nell'infanzia l'uomo è più soggetto all'influenza degli istinti. Più tardi, la sua condotta di vità è così controllata dalle forze esterne che la sua base

istintiva può difficilmente esser distinta. A differenza degli animali, egli non passa la sua vita dentro la sicurezza degli I.; ma ha la capacità di formarseli da sè» (*Animals and Men*, cit., pag. 173). Nella sociologia, l'I. è stato talora invocato come fattore formativo dominante della cultura o dei suoi aspetti fondamentali. All'I. Pareto riportava le azioni «non logiche» (*Sociologia generale*, 1923, § 157). Thorstein Veblen, ricorreva, nelle sue spiegazioni sociologiche, frequentemente all'I.: per esempio, all'I. dell'efficienza, all'I. animistico, ecc. (cfr. *The Instinct of Workmanship and the State of Business Enterprise*, 1904). Questo punto di vista è oggi spesso contraddetto: «La cultura non è istintiva sotto nessun aspetto: essa è esclusivamente appresa. A partire dalla pubblicazione dell'*I.* di BERNARD nel 1924, è stato impossibile accettare ogni teoria degli I. come la spiegazione dello schema culturale universale o come la soluzione di qualche problema culturale» (G. P. MURDOCK, in R. LINTON, *The Science of Man in the World Crisis*, New York, 7ª ediz., 1952, pag. 126-127).

**ISTITUZIONE** (lat. *Institutio*; ingl. *Institution*; franc. *Institution*; ted. *Anstalt*). 1. Nella logica terministica medievale, è l'adozione di un nuovo vocabolo nel corso della discussione e per il tempo che essa dura (cfr. OCKHAM, *Summ. Log.*, III, 3, 38). Lo scopo di questa adozione è quello di rendere il linguaggio più conciso; o quello di discutere di una cosa sconosciuta; o quello di ingannare l'interlocutore o di permettergli di rispondere più facilmente alle obiezioni. In quest'ultimo senso è una delle *obbligazioni* (v.).

2. Nella sociologia contemporanea, il termine è di uso frequente ed è stato assunto, per es., da Durkheim come l'oggetto specifico della sociologia definita per l'appunto come «scienza delle istituzioni» (*Règles de la méthode sociologique*, 2ª ediz., pag. XXIII). L'istituzione è stata talvolta intesa come un insieme di norme che regolano l'azione sociale (come fa per l'appunto Durkheim); talaltra, in senso più generale, come «qualsiasi atteggiamento sufficientemente ricorrente in un gruppo sociale» (cfr. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 1959, IV, 2).

# K

**K.** Nella logica di Lukasiewicz la lettera K viene usata per indicare la congiunzione che più comunemente è simboleggiata con un punto « . ». Cfr. A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91.

**KABBALA.** Una delle fonti della filosofia giudaica medievale. *Kabalah* (= tradizione) è una dottrina segreta che fu dapprima trasmessa oralmente, poi esposta da alcuni rabbini in un certo numero di trattati, di cui due ci sono giunti interi o quasi *Il libro della Creazione* (*Yessjrah*) e il *Libro dello Splendore* (*Zohar*). Questi libri (di cui non si conosce la data della composizione), espongono una dottrina simile a quella dei neoplatonici e dei neopitagorici dei primi secoli dell'era volgare. Dio è in sè inaccessibile, sfugge ad ogni conoscenza e rifiuta ogni determinazione: è la negazione di ogni cosa determinata, il *niente* di ogni cosa. La luce divina si concentra e si proietta in raggi che costituiscono le sostanze emanate o *Numeri* (*Sephirot*) che formano gli esseri intermedi e il mondo. Le prime due sostanze sono la Saggezza (*Hochma*) e l'Intelligenza (*Logos*) che, con Dio, formano le prime tre ipostasi nonchè il mondo invisibile che è modello di quello visibile. I due mondi sono legati insieme dall'amore: il mondo inferiore tende al superiore e in risposta a quest'impulso il mondo superiore desidera e ama quello inferiore. — La K. ebbe molta fortuna anche nel periodo del Rinascimento, soprattutto fra i platonici. In particolare Pico della Mirandola che cercò di unificare e organizzare in un nuovo spirito l'intero sapere tradizionale, vide nella K. lo strumento adatto a penetrare nei misteri divini e perciò la guida per l'interpretazione delle Sacre Scritture. Egli perciò considerava le dottrine della K. in accordo non solo con il cristianesimo, ma anche con le dottrine di Pitagora e di Platone, delle quali essa avrebbe rappresentato il precedente antichissimo (*De hominis dignitate*, fol., 138 r). Sulla K. confronta H. SÉROUYA, *La Kabbale*, 1947; 2ª ediz., 1957).

**KALOKAGATIA** (gr. καλοκαγαθία). L'ideale greco della perfetta personalità umana. Si possono trovare due definizioni di questo ideale: 1° come virtù intera, e in questo senso è l'ideale platonico. Platone non usa il termine o lo usa (forse conformemente al significato corrente), per indicare i ricchi (*Rep.*, 569 a); ma il suo punto di vista viene riferito nell'*Etica Eudemia* (VIII, 15) e nei *Magna Moralia* dove si dice: « Non a torto si chiama K. ciò che è perfettamente buono. Buono e bello chiamano infatti chi è compiutamente bravo, cioè coraggioso e ha tutte le altre virtù... L'uomo bello e buono non è corrotto dagli altri beni, per es., dalla ricchezza e dalla potenza » (*Magna Mor.*, II, 9, 1207 b); 2° come virtù magnanima (v. MAGNANIMITÀ). Dice Aristotele: « È difficile essere magnanimi: non è possibile infatti senza K. » (*Et. Nic.*, IV, 3, 1124 a 4).

**KANTISMO.** V. CRITICISMO.

**KARMAN.** V. BUDDISMO.

**KENNETICO** (Ingl. *Kennetic*). Neologismo coniato da A. F. Bentley e tratto (dallo scozzese *ken* o *kenning* che significa conoscere) per contrassegnare l'indagine transazionale (*Inquiry into Inquiries*, 1954) (v. TRANSAZIONE).

# L

**L.** Posposto o anteposto a termini come concetto, verità, ecc., significa *logico*. In generale, come dice Carnap, un L-termine, per es., « L-vero » si applica ogni volta che il termine radicale corrispondente, per es., « vero », si applica sulla base di ragioni semplicemente logiche, in contrasto con ragioni di fatto (*Introduction to Semantics*, § 14).

**LAICISMO** (ingl. *Laicism*; franc. *Laïcisme*). Con questo termine si intende il principio dell'*autonomia* delle attività umane, cioè l'esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano ad esse imposte dall'esterno, per fini o interessi diversi da quelli cui esse si inspirano. Questo principio è universale e può essere legittimamente invocato in nome di qualsiasi attività umana legittima: intendendosi per attività « legittima » ogni attività che non ostacoli, distrugga o renda impossibile le altre. Pertanto esso non può essere inteso solamente come la rivendicazione dell'autonomia dello Stato di fronte alla Chiesa o per meglio dire al clero; giacchè è servito anche, come la sua storia dimostra, alla difesa dell'attività religiosa contro quella politica e serve anche oggi in molti paesi a questo scopo; come serve a quello di sottrarre la scienza o in generale la sfera del sapere alle influenze estranee e deformanti delle ideologie politiche, dei pregiudizi di classe o di razza, ecc.

Papa Gelasio I che alla fine del v secolo esponeva in un trattato e in alcune lettere la teoria detta delle « due spade » fu probabilmente il primo a fare appello con chiarezza al principio del L.: il quale rimase sconosciuto all'antichità classica per il fatto che essa non conobbe alcun conflitto di principio fra le varie attività umane. La teoria delle due spade cioè di due poteri distinti, entrambi derivanti da Dio, quello del papa e quello dell'imperatore, serviva a Gelasio I per rivendicare l'autonomia della sfera religiosa nei confronti di quella politica. Essa rimase per molti secoli la dottrina ufficiale della chiesa e ancora nel sec. xii il canonista Stefano di Tournai la esprimeva con estrema nettezza (*Summa Decretorum*, Intr.). Il principio espresso in questa dottrina rimane lo stesso, quando le parti s'invertono o la dottrina viene invocata a difendere il potere politico contro quello ecclesiastico: come fa Giovanni di Parigi nel suo trattato *Sulla potestà regia e papale* (1302-3); come farà Dante, alcuni anni più tardi, nel *De monarchia*; e come fecero Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* (1324) e Guglielmo di Ockham nei suoi scritti politici. Certamente le dottrine politiche ed ecclesiastiche di questi scrittori erano differenti e qualche volta opposte; ma è chiaro che la teoria dei due poteri non è altro che l'appello all'autonomia delle sfere rispettive di attività e che quest'ultimo non trae la sua forza dalla particolarità delle dottrine ma dal riconoscimento dell'autonomia, che è il principio del laicismo. Questo principio divenne un'esigenza fondamentale nella vita civile nei comuni italiani, francesi, belgi e tedeschi (cfr. SALVEMINI, *Studi storici*, Firenze, 1901; PIRENNE, *Les Villes du moyen âge*, Bruxelles, 1927; DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque, au déclin du moyen âge*, Louvain-Paris, 3ª ediz., 1956); il Rinascimento e l'Illuminismo non sono che due tappe successive della sua progressiva prevalenza nella vita politica e civile dell'Occidente.

Ma, come si è detto, il principio del L. non vale soltanto nei rapporti tra l'attività politica e quella religiosa. Nella prima metà del sec. xiv Guglielmo di Ockham rivendicava con energiche parole l'autonomia della ricerca filosofica. A proposito della condanna di alcune proposizioni di San Tommaso fatta dal Vescovo di Parigi nel 1277 egli diceva: « Le asserzioni principalmente filosofiche, che non concernono la teologia, non debbono essere da alcuno condannate o interdette, giacchè in esse chiunque dev'essere libero di dire liberamente ciò che gli piace » (*Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, I, II, 22). Questa è stata la prima e certo una delle più energiche affermazioni del principio del L. in filosofia; è dovuta a un

frate francescano del '300. Nel sec. XVII Galilei affermava lo stesso principio nei confronti della scienza, polemizzando contro i limiti e gli impacci che possono venire alla scienza dall'autorità ecclesiastica. La Sacra Scrittura e la natura, egli diceva, procedono entrambe dal Verbo divino; ma mentre la parola di Dio ha dovuto adattarsi al limitato intendimento degli uomini ai quali si rivolgeva, la natura è inesorabile e immutabile e mai non trascende i termini delle leggi impostegli perchè non si cura che le sue recondite ragioni siano o non siano comprese dagli uomini: sicchè « quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinnanzi agli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcun esser revocato in dubbio, non che condannato, per luoghi della Scrittura che avessero nelle parole diverso sembiante » (*Lett. alla Grand. Cristina*, in *Op.*, V, pag. 316). Galilei rivendicava così l'autonomia della scienza, negli stessi termini in cui Ockham aveva rivendicato l'autonomia della filosofia. Il principio del L. è stato il fondamento della cultura moderna ed è indispensabile alla vita e allo sviluppo di tutti gli aspetti di questa cultura. I soli autentici avversari del L. sono gli indirizzi politici *totalitari* cioè quegli indirizzi che intendono impadronirsi del potere politico e esercitarlo *al solo scopo di conservarlo per sempre*. Tali indirizzi pretendono infatti di impadronirsi del corpo e dell'anima dell'uomo, per impedirgli ogni critica o ribellione. Per quanto il romanticismo ottocentesco abbia incoraggiato la persistenza o la reviviscenza di tali indirizzi, essi si trovano oggi contrastati dalla stessa situazione oggettiva che esige in ogni campo lo sviluppo del sapere positivo: questo sapere a sua volta esige l'autonomia delle sue regole, cioè il laicismo. D'altra parte un indirizzo politico totalitario può essere agevolmente riconosciuto proprio dal suo atteggiamento nei confronti del principio L.: sia che si appoggi a una confessione religiosa, sia che si appoggi ad un'ideologia razzista o classista o ad altra qualsiasi, esso tende in primo luogo a sminuire, ed al limite a distruggere, l'autonomia delle sfere spirituali, come tende a diminuire e a distruggere i diritti di libertà dei cittadini. Il L. difatti è, sul piano dei rapporti delle attività umane fra loro, ciò che la libertà è sul piano dei rapporti degli uomini fra loro: è il limite o la misura che garantisce a quelle attività la possibilità di organizzarsi e svilupparsi, come la libertà è il limite e la misura che garantisce ai rapporti umani la possibilità di mantenersi e svilupparsi.

Riconosciuto nella sua struttura concettuale e storica, il principio del L. non mostra alcun carattere di antagonismo con alcuna forma di religiosità, neppure col cattolicesimo. In primo luogo, esso è servito spesso ai cattolici per difendere l'autonomia della loro attività; e tuttora costituisce la politica ufficiale del cattolicesimo nei paesi in cui esso non ha un partito politico a sua disposizione, per es., nei paesi anglosassoni. In secondo luogo, è interesse dei cattolici, come di tutti, che l'amministrazione dello stato, le scienze, la cultura, l'educazione e in generale le sfere dell'attività umana, si organizzino e reggano su princìpi che possano essere riconosciuti da tutti, cioè che siano indipendenti dalla inevitabile disparità delle credenze e delle ideologie, e perciò rendano efficaci e feconde le attività che su di essi si fondano. È abbastanza ovvio che un'amministrazione politica la quale favorisca certi gruppi di cittadini a danno degli altri, in vista delle loro credenze religiose, è semplicemente un'amministrazione inefficiente e corrotta e non può rivendicare meriti « religiosi ». Allo stesso modo, un potere giudiziario che non applichi con scrupolo ed equità la legge valida dello stato, non offre garanzie per nessuno, perchè è, parimenti, inefficiente e corrotto. Una scienza che serva gli interessi di partiti, credenze e ideologie, non può a nessun titolo considerarsi meritoria: non è affatto una scienza. Essa sarebbe simile a un'arte medica che assumesse come criterio di diagnosi, prognosi e cura i desideri del paziente o di altre persone; o più esattamente un'arte medica siffatta sarebbe un caso di scienza « non laica » cioè clericale o partitica. Il L. non è nell'interesse di questo o quel gruppo politico, religioso o ideologico; è nell'interesse di tutti. Posto, s'intende, che l'interesse di tutti sia lo sviluppo armonico delle attività che assicurano la sopravvivenza dell'uomo nel mondo.

**LAMARCHISMO.** V. EVOLUZIONE.

**LASSISMO.** V. RIGORISMO.

**LATENTE** (lat. *Latens*). F. Bacone chiamava L. il processo naturale che va dalla causa efficiente della materia sensibile sino alla forma: cioè il processo di costituzione della forma (*Nov. Org.*, II, 1). I processi psichici latenti di cui parlava la psicologia del secolo scorso sono quelli che oggi si chiamano inconsci o subconsci.

**LATITUDINARIO** (ingl. *Latitudinarian*; francese *Latitudinaire*; ted. *Latitudinarier*). Kant chiamò con questo termine colui che ammette in alcuni casi la neutralità morale cioè l'esistenza di atti o caratteri umani indifferenti dal punto di vista morale. « Costoro, egli dice sono o L. della neutralità, che ammettono cioè che l'uomo non è nè buono nè cattivo e si possono chiamare indifferentisti; o L. della coalizione che ammettono che l'uomo è insieme buono e cattivo e si possono chiamare sincretisti ». L'opposto di L. è rigorista cioè colui il quale non ammetta alcuna neutralità morale (*Religion*, I, Osservazione). Il nome aveva originariamente indicato i sostenitori, nella chiesa inglese del sec. XVII, di una più lata interpretazione dei dogmi tradizionali.

**LAVORO** (gr. πόνος; lat. *Labor*; ingl. *Labor*; franc. *Travail*; ted. *Arbeit*). L'attività diretta a utilizzare le cose naturali o a modificare l'ambiente per l'appagamento dei bisogni umani. Il concetto di L. implica perciò: 1) la *dipendenza* dell'uomo, quanto alla sua vita e ai suoi interessi, dalla natura: il che costituisce il *bisogno* (v.); 2) la *reazione* attiva a questa dipendenza, costituita da operazioni più o meno complesse dirette all'elaborazione o all'utilizzazione degli elementi naturali; 3) il grado più o meno elevato di sforzo, pena o fatica, che costituisce il *costo* umano del lavoro.

Soprattutto su quest'ultimo aspetto si fonda la condanna che la filosofia antica e medievale ha pronunciata sul L. manuale (v. BANAUSIA). Per questo stesso aspetto, il L. fu considerato dalla Bibbia come parte della maledizione divina che fa séguito al peccato originale (*Genesi*, III, 19). E nello stesso testo famoso di San Paolo il precetto: « Chi non vuol lavorare, non mangi » è derivato dall'obbligo di non addossare agli altri la fatica e la pena del lavoro (*II Tessal.*, III, 8-10). Nello stesso senso veniva prescritto il L. da Sant'Agostino (*De Operibus Monachorum*, 17-18) e da San Tommaso (*S. Th.*, II, II, q. 187 a. 3) come precetto religioso. Dalla esigenza di distribuire fra tutti la pena e la degradazione del L. manuale sono ispirate l'*Utopia* (1516) di Tommaso Moro e la *Città del sole* (1602) di Campanella, che prescrivono per tutti i membri delle loro città ideali l'obbligo del lavoro.

Su questa base, la contrapposizione tra L. manuale e attività intellettuale, tra arti meccaniche e arti liberali, rimaneva salda; ed anche nel Rinascimento la difesa quasi unanime che letterati e filosofi fanno della vita *attiva* di fronte a quella *contemplativa* e l'unanime condanna dell'*ozio* (al quale è tolto il carattere, che l'età classica gli attribuiva, di disponibilità per attività superiori) non sempre conducono ad una rivalutazione del L. manuale. Un passo di Giordano Bruno afferma che la provvidenza ha disposto che l'uomo « vegna occupato ne l'azione delle mani, e contemplazione per l'intelletto, de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione » (*Spaccio della bestia trionfante*, 1584, in *Op. Ital.*, II, pag. 152). Ma è soprattutto negli scritti scientifici e tecnici che si afferma, a partire dal 400, la dignità del L. manuale. Galileo esplicitamente riconosceva il valore delle osservazioni fatte dagli artigiani meccanici ai fini della ricerca scientifica (*Discorsi intorno a due nuove scienze*, in *Op.*, VIII, pag. 49). Bacone poneva a fondamento del suo sperimentalismo le « arti meccaniche », che agiscono sulla natura e s'arricchiscono della luce dell'esperienza (*Nov. Org.*, I, 74) e riteneva pertanto indispensabili le operazioni materiali o manuali per il raggiungimento di un *sapere* che è nello stesso tempo un *potere* sulla natura in vista dei bisogni e degli interessi umani (*Ib.*, I, 83). Se Cartesio dava poca importanza alla parte tecnica o strumentale della scienza (che per lui rimaneva un sistema rigidamente deduttivo) e così al L. manuale, Leibniz insisteva invece sull'importanza del L. degli artigiani, dei contadini, dei marinai, dei mercanti, dei musicisti, non solo ai fini della scienza, ma anche a quelli della vita e della civiltà umana (*Phil. Schriften*, VII, pag. 180 sgg.).

Queste idee divennero predominanti nell'Illuminismo soprattutto per opera di Bacone e di Locke; quest'ultimo riconosceva nella ricerca sperimentale, diretta a determinare le proprietà dei corpi fisici, l'unico strumento di cui l'intelletto umano dispone per accrescere la conoscenza dei corpi stessi, la cui sostanza rimane sconosciuta (*Saggio*, IV, II, 25). L'articolo « *Art* » di Diderot nell'*Encyclopédie*, criticava sulle orme di Bacone la distinzione delle arti in liberali e meccaniche, considerandola un pregiudizio tendente « a riempire le città di ragionatori orgogliosi e di contemplativi superflui e le campagne di tirannelli oziosi, pigri e altezzosi ». L'Illuminismo in generale segna la rivendicazione della dignità del L. manuale; dal quale Rousseau voleva che Emilio acquistasse la prima idea della solidarietà sociale e degli obblighi che essa impone (*Émile*, [1762], IV). Kant, pur distinguendo il L. dall'arte non riteneva possibile una netta separazione perché anche nelle arti liberali « è necessario qualcosa di costretto o come si dice un meccanismo senza del quale lo spirito non acquisterebbe corpo e svaporerebbe del tutto » (*Crit. del Giud.*, § 43).

Ma solo con il Romanticismo si cominciò a stabilire il rapporto tra il L. e la natura stessa dell'uomo. Fichte affermava che anche l'occupazione ritenuta più bassa e insignificante, in quanto è connessa con la conservazione e la libera attività degli esseri morali, è santificata allo stesso modo dell'azione più elevata (*Sittenlehre*, III, § 28). Ed Hegel ha dato la prima dottrina filosofica del L., che utilizza i risultati raggiunti da Adamo Smith nell'*economia politica* (v.). Già nelle *Lezioni di Jena* (1803-04) Hegel considerava il L. come « la mediazione tra l'uomo e il suo mondo »; difatti, a differenza degli animali, l'uomo con consuma immediatamente il prodotto naturale ma elabora, nei modi e per i fini più diversi, la materia fornita dalla natura, dando così a tale materia il suo valore e la sua conformità allo scopo (*Fil. del dir.*, § 196). Soltanto nella soddisfazione dei bisogni per mezzo del L., l'uomo è veramente tale: perché si educa sia *teoricamente*, attraverso le conoscenze che il L. richiede, sia *praticamente* perché si abitua all'oc-

cupazione, adegua la propria attività alla natura della materia e acquista attitudini universalmente valide. Perciò a differenza del barbaro che è pigro, l'uomo incivilito è educato alla consuetudine e al bisogno dell'occupazione (*Ib.*, § 197 e Zusatz). Attraverso il L., « l'egoismo soggettivo si converte nell'appagamento dei bisogni di tutti gli altri » sicché mentre « ciascuno acquista, produce e gode per sé appunto perciò produce e acquista per il godimento degli altri » (*Ib.*, § 199). Hegel ha anche messo in luce la crescita indefinita dei bisogni, l'importanza della divisione del L. e il rilievo che acquista, in base a questa divisione, la distinzione delle classi (*Ib.*, §§ 195, 241, 245). Ha visto pure che la divisione del L. porta alla sostituzione della macchina all'uomo. Difatti, con quella divisione, si accresce sì la facilità del L. e quindi la produzione; ma si ha pure la limitazione a una sola abilità e quindi la dipendenza incondizionata dell'individuo dal complesso sociale. L'abilità stessa diventa così meccanica e ne deriva la possibilità di surrogare al L. umano la macchina (*Enc.*, § 526). Questi capisaldi hegeliani sono accettati da Marx, il quale però insiste sul carattere *naturale* o *materiale* del rapporto che il L. stabilisce tra l'uomo e il mondo, contro il carattere *spirituale* che Hegel gli aveva riconosciuto e che gli permetteva di considerarlo come un momento o una manifestazione della coscienza. Gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali, secondo Marx, quando « cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale » (*Ideologia tedesca*, I, A; trad. it. pag. 17). Il L. non è quindi solo il mezzo con cui gli uomini si assicurano la loro sussistenza: è la stessa estrinsecazione o produzione della loro vita è un modo di vita determinato. La produzione e il L. non sono perciò, una condanna per l'uomo: sono l'uomo stesso, il suo modo specifico di essere e di farsi uomo. Attraverso il L. la natura diventa « il corpo inorganico dell'uomo » e l'uomo può assurgere alla coscienza di sé, non tanto come individuo, ma come « specie di natura universale » (*Manoscritti economico-politici del 1844*, I, trad. it. pag. 230 sgg.). Il L. fa anche dell'uomo un ente sociale perché lo mette in rapporto oltreché con la natura, con gli altri individui: sicché i rapporti di L. e di produzione costituiscono la trama o la struttura autentica della storia, della quale sono un riflesso le varie forme della coscienza. Questo accade tuttavia nel L. *non alienato*, cioè non divenuto *merce*, quale è invece nella società capitalistica: giacché in questo caso insorge il contrasto tra la personalità del singolo proletario e il L. come condizione di vita che gli è imposta dai rapporti in cui entra come oggetto e non più come soggetto (*Ideologia tedesca*, I, C; trad. it. pag. 75).

Dal punto di vista di un'etica religiosa, Kierkegaard affermava a sua volta la stretta connessione del L. con la dignità dell'uomo. « Quanto più basso è il gradino in cui sta la vita umana, egli diceva, tanto meno si mostra la necessità di lavorare; quanto più in alto sta, tanto più questa necessità si manifesta. Il dovere di lavorare per vivere esprime l'universale umano e lo esprime anche nel senso che è una manifestazione della libertà. Proprio con il L. l'uomo si rende libero; il L. signoreggia la natura, con il L. egli mostra che sta più in alto della natura » (*Entweder-Oder*, II, in *Werke*, III, pag. 301).

Questa stretta connessione del L. con l'esistenza umana, che nobilita il L. stesso e ne fa un fine oltre che un mezzo, diventa un luogo comune della filosofia e in generale della cultura contemporanea. E anche al di fuori dell'ambito marxista, il carattere penoso del L. è messo sul conto, non del L. stesso, ma delle *condizioni sociali* nelle quali esso si svolge nella società industriale. Dice Dewey: « È *naturale* che l'attività sia piacevole. Essa tende a trovare una via d'uscita e il trovarla è in sé soddisfacente perché segna una riuscita parziale. Se l'attività produttiva è diventata così inerentemente insoddisfacente che gli uomini hanno bisogno di essere artificialmente indotti a impegnarsi in essa, questo fatto è un'ampia prova che le condizioni sotto le quali il L. è svolto impediscono il complesso delle attività invece di promuoverle, irritano e frustrano le tendenze naturali invece di indirizzarle verso la fruizione » (*Human Nature and Conduct*, II, 3, pagg. 123-24). Nietzsche tuttavia aveva già visto nel L., un tradimento alla spiritualità gioiosa e contemplativa che dovrebbe essere propria dell'uomo. Aveva scritto a proposito degli americani: « Il loro furibondo L. senza respiro — il vizio peculiare del Nuovo mondo — comincia già per contagio a inselvatichire la vecchia Europa e a estendere su di essa una prodigiosa assenza di spiritualità ». Aveva notato come solo il L. dà « la buona coscienza » e che invece l'inclinazione alla gioia, chiamata « bisogno di creazione » comincia a vergognarsi di sé (*Die Froehliche Wissenschaft*, 1882, § 329). E aveva visto in un L. così concepito « la miglior polizia, che tiene tutti soggiogati ed è in grado di impedire vigorosamente lo sviluppo della ragione, del desiderio violento, del gusto dell'indipendenza » (*Morgenröthe*, 1881, § 173). A queste idee di Nietzsche si rifanno implicitamente o esplicitamente, coloro che contrappongono il gioco al L. o vogliono trasformare il L. in gioco. « Il gioco è *improduttivo* e *inutile*, ha

scritto Marcuse, proprio perché cancella i tratti repressivi e sfruttatori del L. e dell'agio; esso ' semplicemente gioca ' con la realtà ». Ma dall'altro lato lo stesso Marcuse afferma che un ordine « non repressivo » del L. è un ordine di *abbondanza* che si ha « quando tutti i bisogni fondamentali possono soddisfarsi con un dispendio minimo di energia fisica e psichica e in un tempo minimo » (*Eros e civiltà*, cap. 9, trad. it. pagg. 212-13). Al fondo della negazione del valore del L. sta, più che la condanna delle forme alienate e meccanizzate che il L. ha assunto nella civiltà contemporanea, la nostalgia di una vita puramente contemplativa, la fede in una vita istintiva che, se non è repressa dal L., riporta infallibilmente l'uomo al paradiso perduto.

**LEGALISMO** (ingl. *Legalism*; franc. *Légalisme*; ted. *Legalismus*). L'atteggiamento che insiste sulla osservanza letterale della legge. In morale, è lo stesso che *rigorismo* (v.). Fuori della morale, consiste nel dare eccessivo valore alle prescrizioni o ai procedimenti formali.

**LEGALITÀ** (ingl. *Legality*; franc. *Légalité*; ted. *Legalität, Gesetzlichkeit*). La conformità di un'azione alla legge. Kant distinse la L. così intesa dalla vera e propria moralità. « Il puro accordo o disaccordo di un'azione con la legge, egli disse, senza riguardo al movente dell'azione stessa, si chiama L. (conformità alla legge); quando invece l'idea del dovere derivata dalla legge è nello stesso tempo movente dell'azione si ha la moralità (dottrina morale) » (*Met. der Sitten*, Intr., § III; cfr. *Crit. R. Prat.*, I, cap. III). Questa distinzione era stata, in forma più attenuata, introdotta per la prima volta da Tomasio per distinguere la norma giuridica dalla norma morale (v. DIRITTO); e allo stesso scopo se ne avvale Kant nella *Metafisica dei costumi*.

**LEGGE** (gr. νόμος; lat. *Lex*; ingl. *Law*; francese *Loi*; ted. *Gesetz*). Una regola dotata di necessità, intendendosi per necessità: 1° l'impossibilità (o l'improbabilità) che la cosa regolata accada altrimenti; oppure 2° una forza che garantisca la realizzazione della regola. La nozione di L. è distinta da quella di regola e da quella di norma. La regola (che è termine generalissimo) può anche essere infatti priva di necessità; e regole sono non solo le L. naturali o le norme giuridiche ma anche le prescrizioni dell'arte o della tecnica. La norma poi è una regola che concerne soltanto le azioni umane e non ha di per sè valore necessitante: pertanto non sono norme le leggi naturali e le regole tecniche; ed una norma, ad esempio di natura morale, non è costrittiva allo stesso modo di una legge giuridica. Da questo punto di vista esistono solo due specie di L.: le L. di natura e le L. giuridiche. Poichè la nozione di L. giuridica è stata analizzata sotto la voce DIRITTO, rimane qui da analizzare la nozione di L. naturale. Si possono distinguere le seguenti fondamentali interpretazioni di essa: 1° la L. come ragione; 2° la L. come uniformità; 3° la L. come convenzione; 4° la L. come relazione simbolica.

1° La nozione della L. come ragione è sorta nella Grecia antica dal trasferimento al mondo naturale di quel concetto di giustizia o di ordine ch'era stato elaborato nei confronti del mondo umano (cfr. JAEGER, *Paideia*, I, cap. 6; trad. ital., I, pag. 212 ag.). Anassimandro per primo trasferì la nozione di *dike* dal mondo della *polis* al mondo della natura e intese il legame causale nel nascere e nel perire delle cose come la L. che presiede a una contesa giudiziaria nella quale tutti gli esseri, egli dice: « debbono reciprocamente pagarsi il fio della loro ingiustizia nell'ordine del tempo » (Fr. 9, Diels). Eraclito a sua volta concepiva questa L. come la stessa ragione o Logos: del quale, come egli diceva « si nutrono tutte le L. umane » (Fr. 114, Diels). Per quanto Platone (cfr. *Tim.* 83 e) e Aristotele (*De Cael.*, I, 1, 268 a 13) usino solo eccezionalmente l'espressione « L. di natura », il concetto della razionalità della natura e della esprimibilità di tale razionalità in proposizioni universali e necessarie è stato fatto prevalere proprio da loro nella storia della filosofia. Lucrezio si servì dell'espressione « patto di natura » (*foedus naturae*; *De nat. rer.*, V, 57, 924; VI, 906). E il concetto stoico del destino o della provvidenza è l'espressione dello stesso punto di vista (DIOG. L., VII, 149). Plotino ammetteva, anche per le cose che si sottraggono al destino, una legge che deriva per esse direttamente dall'Intelletto divino (*Enn.*, IV, 3, 15). La soggettivazione delle L. di natura operata da Kant nel tentativo di vedere la loro « sorgente » nell'intelletto e precisamente nelle forme a priori dell'intelletto (categorie) non muta molto il concetto di L. naturale che rimane, anche per Kant, l'espressione della razionalità della natura e sia pure di una razionalità che nella natura (come fenomeno) è introdotta dallo stesso intelletto. « Le L. naturali, dice Kant, se vengono considerate come princìpi dell'uso empirico dell'intelletto hanno insieme l'impronta della necessità e quindi almeno la presunzione di una determinazione derivante da princìpi valevoli in sè a priori e antecedentemente ad ogni esperienza. Tutte le L. della natura, senza distinzione, sottostanno ai princìpi superiori dell'intelletto e applicano tali princìpi a casi particolari del fenomeno. Questi princìpi soltanto dànno il concetto che contiene la condizione, e per così dire l'esponente di una regola in generale; ma l'esperienza dà il caso che è sottoposto alla regola » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei Princ., cap. II, sez. 3). Schelling interpretava la

formulazione delle L. naturali come la progressiva trasfigurazione della natura in razionalità. « La scienza della natura, egli diceva, toccherebbe il sommo della perfezione se giungesse a spiritualizzare perfettamente tutte le L. naturali in L. della intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire interamente e rimanere soltanto le L. (il formale). Accade perciò che, quanto più nel campo della natura balza fuori la L., tanto più si dissipa il velo che l'avvolge, gli stessi fenomeni si rendono più spirituali e infine spariscono del tutto. I fenomeni ottici non sono altro che una geometria le cui linee sono tracciate per mezzo della luce e questa luce stessa è già di dubbia materialità » (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, Intr., § 1; trad. ital., pag. 8-9). Si può dire che ogni interpretazione razionalistica della scienza faccia proprie, in un certo grado, queste tesi di Schelling. La L. non è da questo punto di vista che l'espressione della razionalità della natura; e la sua formulazione, da parte della scienza, non ha che lo scopo di ridurre la natura a ragione.

2° La concezione della L. naturale come di un rapporto costante tra i fenomeni è stata proposta per la prima volta da Hume. La L. naturale è, secondo Hume, il risultato di « un'esperienza fissa e inalterabile » (*Inq. Conc. Underst.*, X, 1): l'esperienza della « congiunzione costante di oggetti simili », alla quale si riduce il rapporto causale. La connessione abituale e costante tra eventi diversi è quella che autorizza a parlare di causalità, consente la previsione degli eventi futuri ed esclude il miracolo (*Ibid.*, VII, 2). Questa concezione veniva adottata da Comte e con lui dalla scienza positivistica. « Il carattere fondamentale della filosofia positiva, diceva Comte, è di considerare tutti i fenomeni come soggetti a L. naturali invariabili, la cui scoperta precisa e la cui riduzione al minimo numero possibile sono lo scopo di tutti i nostri sforzi ». Queste L. consistono non già nell'esporre « le cause generatrici dei fenomeni » ma solo esprimono ciò che connette i fenomeni gli uni con gli altri mediante « relazioni normali di successione e di simiglianza » (*Cours de phil. positive*, I, lez. I, § II). Dallo stesso punto di vista, Stuart Mill considerava le L. come casi speciali dell'uniformità della natura. « Le varie uniformità, egli diceva, quanto sono accertate da ciò che è considerata come un'induzione sufficiente sono dette, nel comune linguaggio, L. di natura. Scientificamente parlando, il titolo è adoperato in senso più ristretto per designare le uniformità che sono state ridotte alla loro espressione più semplice » (*Logic*, III, 4, § 1). Questa concezione ha dominato l'intero positivismo classico ed è entrata in crisi soltanto col riconoscimento del carattere economico delle L. naturali, effettuato da Mach.

3° Il concetto di L. naturale come convenzione nasce sul fondamento della funzione economica che alla conoscenza scientifica aveva riconosciuto Mach. Egli aveva, a questo proposito, affermato il carattere soggettivo delle L. naturali. Solo i nostri concetti e la nostra intuizione, egli diceva, prescrivono L. alla natura. « Le L. naturali sono le restrizioni che noi, guidati dall'esperienza, prescriviamo alla nostra aspettazione dei fenomeni » (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. 23; trad. franc., pag. 368). Il progresso della scienza conduce a una restrizione crescente delle possibilità di previsione cioè alla loro crescente determinazione e precisione. Questo riconoscimento del carattere economico o utilitario della scienza è stato, in filosofia, largamente incoraggiato dalla filosofia di Bergson e dal pragmatismo. La prima, attribuendo all'intelligenza soltanto la funzione vitale di fabbricare oggetti e di orientarsi nel mondo naturale, faceva della scienza, che è la creazione dell'intelligenza, « l'ausiliaria dell'azione » (BERGSON, *La penseé et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 158) e non poteva riconoscere alle L. scientifiche alcuna validità teoretica. Il pragmatismo, a sua volta, generalizzando la tesi della strumentalità della conoscenza, incoraggiava l'interpretazione delle L. scientifiche come semplici strumenti dell'orientazione pratica dell'uomo nel mondo. Alcune forme dello spiritualismo e dell'idealismo hanno interpretato questa funzione economica della scienza come segno dell'inferiorità teoretica della scienza stessa (talvolta dell'intero pensiero discorsivo) nei confronti della filosofia e dei suoi organi specifici. Eduardo Le Roy, portando all'estremo la critica di Bergson, affermò il carattere convenzionale della scienza e perciò la natura arbitraria delle sue leggi. Il compito della scienza è, secondo Le Roy, quello di trovare costanti utili; ed essa le trova perchè l'azione umana non comporta una precisione assoluta ma esige solo che la realtà sia approssimativamente rappresentata, nei suoi rapporti con noi, da un sistema di costanti simboliche chiamate L. (*Science et philosophie*, 1899-1900). La stessa tesi, in un'esagerazione quasi caricaturale, si può trovare espressa da Croce: « Appunto perchè queste L., egli diceva, sono nostre costruzioni e dànno come fisso il mobile, non solamente esse non sono ineccepibili e patiscono talvolta eccezioni, ma addirittura non vi ha fatto reale che non sia eccezione alla sua L. naturalistica ». Ciò accade perchè non ci sono uniformità rigorose e un orsacchiotto non è mai del tutto simile ai suoi genitori. « Onde si potrebbe definire: le L. inesorabili della natura sono L. che a ogni attimo vengono violate; e, per converso, le L. filosofiche sono quelle che vengono in ogni attimo osservate... Le scienze naturali, che non forniscono conoscenze vere, hanno ancora minore

diritto (se è lecito esprimersi così) a parlare di previsione » (*Logica*, II, cap. 5; 4ª ediz., 1920, pag. 218). Contro la natura convenzionale delle L. si espresse Poincaré polemizzando contro Le Roy. La L. non è una creazione arbitraria dello scienziato, ma è l'espressione, approssimativa o provvisoria, di una costanza d'azione che permette la previsione. È ben vero che talvolta qualche L. viene elevata a principio e così sottratta al controllo dell'esperienza e all'incessante revisione che essa comporta; ma in tal caso la L. cessa di essere vera o falsa per diventare soltanto comoda; e il controllo continua ad essere esercitato sulle relazioni che esprimono « il fatto bruto dell'esperienza » (*La valeur de la science*, pag. 239). Poincaré osserva pure che « lo scienziato crea nel fatto soltanto il linguaggio nel quale lo enuncia » ma che, una volta enunciato una predizione in un determinato linguaggio « non dipende evidentemente da lui che la predizione stessa si realizzi o non si realizzi » (*Ibid.*, pag. 233). La stessa critica veniva rivolta alla tesi del carattere convenzionale delle L. scientifiche da Moritz Schlick. Utilizzando la distinzione tra enunciato e proposizione la quale è un enunciato dotato di significato (in quanto compie realmente la funzione della comunicazione) Schlick ritenne che « il contenuto proprio di una legge naturale consiste nel fatto che a certe regole grammaticali (per. es., di una geometria) corrispondono alcune proposizioni definite come descrizioni vere della realtà ». Poichè questo fatto è completamente invariante rispetto a ogni arbitrario mutamento delle regole grammaticali, non si può effettuare la riduzione delle L. di natura a mere convenzioni linguistiche. « Solo le proposizioni sono vere o false, non gli enunciati. Gli enunciati infatti sono soggetti a modificazioni arbitrarie ma questo non concerne chi si preoccupa della conoscenza dei fatti. Con l'aiuto delle regole dei simboli (la cui grammatica egli deve certo conoscere perchè senza di essa gli enunciati sarebbero privi di senso per lui) egli può sempre giungere sino alle proposizioni genuine la cui verità non dipende dalle predilezioni dei simboli » (*Gesetz, Kausalität, und Wahrscheinlichkeit*, Vienna, 1948; ora in *Readings in Phil. of Science*, 1953, pag. 181 sgg.).

4° Le critiche di Poincaré e Schlick alla tesi della natura convenzionale della L. scientifica muovono da quella che si può chiamare la quarta concezione fondamentale della L. stessa, cioè la concezione della L. come rapporto simbolico tra i fatti. Questa tesi è stata espressa per la prima volta da Duhem nel suo libro sulla *Teoria fisica* e veniva da lui riassunta così: « Una L. di fisica è una relazione simbolica la cui applicazione alla realtà concreta esige che si conosca e si accetti tutto un insieme di teorie » (*Théorie physique*, 1906, pag. 274). Questo vuol dire che i termini simbolici, che una legge mette in relazione, sono astrazioni prodotte dal lavoro lento, complicato e consapevole che è servito a elaborare le teorie fisiche; e che questo lavoro non è mai definitivamente compiuto. « Ogni L. fisica, dice Duhem, è una L. approssimata: di conseguenza, per il logico rigoroso, essa non può essere nè vera nè falsa; ogni altra L. che rappresenti le stesse esperienze con la stessa approssimazione può pretendere, con lo stesso diritto della prima, al titolo di L. vera, o per parlare più rigorosamente, di L. accettabile » (*Ibid.*, pag. 280). Questi concetti sono rimasti sostanzialmente immutati nella filosofia contemporanea. Le osservazioni di Schlick contro la convenzionalità delle L. naturali e in favore del carattere simbolico delle L. stesse, costituiscono una conferma sostanziale dal punto di vista di Duhem. Una L. è pur sempre un enunciato grammaticale e presuppone pur sempre la grammatica del linguaggio in cui si esprime; ma per quanto tale grammatica possa essere considerata convenzionale, non lo è il significato della L. in quanto si riferisce a rapporti tra fatti, verificabilmente costanti e tali da rendere possibile una previsione probabile. Per quanto la teoria di Duhem sia stata formulata anteriormente al riconoscimento del carattere probabilistico della scienza, quella che egli chiamava « approssimazione delle L. di natura » lasciava la via aperta a quello che oggi si chiama carattere probabilistico delle L. stesse. Piuttosto, la funzione che la metodologia delle scienze tende oggi a riconoscere sempre più come predominante alla L. scientifica è la capacità di previsione. « Una proposizione, ha detto Peirce, non può essere chiamata ' legge di natura ' finchè la sua capacità di previsione non sia stata messa a prova e confermata in modo tale che nessun dubbio rimanga su di essa » (*Values in a Universe of Chance*, pag. 290). Una L. è in generale una formula per la previsione. Da questo punto di vista la L. cessa di avere la necessità che la prima e la seconda interpretazione le riconoscevano. La sua validità si misura dalla sua efficienza; e questa efficienza dalla possibilità di ottenere con essa previsioni che risultino sufficientemente corrette.

**LEGGE BIOGENETICA.** V. BIOGENETICA.

**LEGGE DEI TRE STADI.** V. POSITIVISMO.

**LEGGE DELLA MINIMA AZIONE.** Vedi AZIONE MINIMA.

**LEGGE MODALE.** V. MODALE.

**LEGGE PSICOFISICA.** V. PSICOLOGIA, *b*).

**LEIBNIZIANISMO.** V. CARATTERISTICA; SPIRITUALISMO.

**LEKTON.** V. SIGNIFICATO.

**LEMMA** (gr. λῆμμα; ingl. *Lemma*; francese *Lemme*; ted. *Lemma*). 1. La proposizione che si assume come prima premessa di un ragionamento

(ARIST., *Top.*, VIII, 1, 156 a, 21; DIOG. L. VII, 76; CICER. *De Div.*, II, 53, 108). In questo senso Kant chiamava L. la proposizione che una scienza assume senza dimostrazione, desumendola da un'altra scienza (*Crit. del Giud.*, § 68; *Logik*, § 39).

2. Un teorema matematico laterale o subordinato, fuori della catena deduttiva (LEIBNIZ, *Nouv. Ess.*, IV, 2, 8).

**LENINISMO.** V. COMUNISMO.

**LETIZIA** (gr. εὐφροσύνη; lat. *Laetitia*). V. GIOIA.

**LEVIATANO** (ingl. *Leviathan*). Dal nome di un biblico mostro (*Giob.*, 40, 20) Hobbes chiamò così « lo stato, in latino *civitas*, che è un uomo artificiale, benchè di più grande statura e forza dell'uomo naturale, per la cui protezione e difesa fu ideato » (*Leviath.*, Intr.); e dette questo titolo alla sua opera politica fondamentale (1561).

**LIBERALISMO** (ingl. *Liberalism*; franc. *Libéralisme*; ted. *Liberalismus*). La dottrina che si assunse la difesa e la realizzazione della libertà nel campo politico. Tale dottrina nasce e s'afferma nell'età moderna e può essere considerata divisa in due fasi: 1° La fase settecentesca, caratterizzata dall'individualismo; 2° la fase ottocentesca caratterizzata dallo statalismo.

1° La prima fase è caratterizzata dai seguenti indirizzi dottrinali che costituiscono gli strumenti delle prime affermazioni politiche del L.: *a*) Il *giusnaturalismo* (v.) che consiste nel riconoscere all'individuo diritti originari e inalienabili; *b*) Il *contrattualismo* (v.) che consiste nel considerare la società umana e lo stato come frutto di una convenzione fra individui; *c*) Il *L. economico*, proprio della scuola fisiocratica, che combatte l'intervento dello stato nelle faccende economiche e vuole che queste seguano esclusivamente il loro corso naturale (v. ECONOMIA); *d*) Come conseguenza globale delle precedenti dottrine: la negazione dell'assolutismo statale e la riduzione dell'azione dello stato in limiti definiti, mediante la divisione dei poteri (v. STATO). Il postulato fondamentale di questa fase del L. è la coincidenza dell'interesse privato con l'interesse pubblico. Un giusnaturalista e moralista come Bentham crede che basti al singolo seguire intelligentemente il proprio piacere perchè persegua, contemporaneamente, il piacere di tutti gli altri. E la dottrina economica di Adamo Smith è fondata sul presupposto analogo della coincidenza tra il beninteso interesse economico del singolo e l'interesse economico della società (v. INDIVIDUALISMO).

2° La seconda fase del L. s'inizia quando questo postulato entra in crisi. Tale crisi ha i suoi precedenti nelle dottrine politiche di Rousseau, Burke, e Hegel nonchè nel fatto che il L. individualistico sembrava, sul terreno politico ed economico realizzare la difesa di una classe determinata di cittadini (la borghesia) anzichè della totalità dei cittadini stessi. Il *Contratto sociale* (1762) di Rousseau costituisce già il capovolgimento dell'individualismo. I diritti che il giusnaturalismo aveva riconosciuti agli individui appartengono, secondo Rousseau, soltanto al cittadino. « Ciò che l'uomo perde per il contratto sociale è la sua libertà naturale e il diritto illimitato a tutto ciò che lo tenta e che può ottenere; ciò che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto ciò che possiede ». Ma in realtà solo « l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta è la libertà »: cosicchè solo nello stato l'uomo è libero (*Contrat social*, I, 8). L'affermata infallibilità della « volontà generale » che risulta dalla « alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità » (*Ibid.*, I, 6) trasforma quella che per l'individualismo è la coincidenza dell'interesse singolo con l'interesse comune nella coincidenza, preliminare e garantita, dell'interesse statale con l'interesse singolo. In tal modo si veniva riaffermando quella superiorità dello stato sull'individuo contro la quale il L. era insorto nella sua prima fase. Tale superiorità viene riconfermata anche da Burke. « La società è un contratto, egli diceva. Ma se i contratti per oggetti di interesse occasionale possono essere sciolti a piacere, non si può considerare lo stato come niente di meglio che un accordo di parti in un commercio di pepe e caffè... Si deve considerarlo con reverenza perchè non è la partecipazione a cose che servono soltanto all'esistenza animale...: è una società in tutte le scienze, in tutte le arti, in tutte le virtù e in ogni perfezione » (*Reflections on the Revolution in France*, 1790; *Works*, II, pagina 368). Ma il culmine di questo nuovo riconoscimento dello stato si ha con la dottrina di Hegel per la quale esso è « l'ingresso di Dio nel mondo » e per cui il suo fondamento è « la potenza della ragione che si realizza come volontà » (*Fil. del Dir.*, § 258, Zusatz). Concordava con questa esaltazione dello stato l'altra branca del romanticismo ottocentesco, il positivismo. Questo, con Comte, preconizzava uno statalismo egualmente assolutistico di quello hegeliano (*Système de politique positive*, 1851-54; IV, pag. 65) e con Stuart Mill, pur senza indulgere a concessioni assolutistiche, faceva larga parte all'azione dello stato proprio in quel dominio che il liberalismo classico voleva riservato esclusivamente all'iniziativa individuale: il dominio economico (*Principles of Political Economy*, 1848). Il saggio *Sulla Libertà* (1859) di Stuart Mill tendeva, nello stesso tempo, a togliere la libertà dal novero delle condizioni indispensabili per l'esercizio dell'attività morale giuridica economica, ecc. (secondo la concezione del L. classico) e a farne un ideale o un valore in sè cioè indipendente dalle possibilità che offre. Ciò non toglie che lo scritto

sia uno delle più nobili e appassionate difese della libertà stessa.

Il sec. xx nei suoi primi decenni ha visto la continuazione di questo L. statalista. Idealismo inglese e idealismo italiano insistettero sul carattere divino dello stato. Così fece Bernardo Bosanquet nello scritto *The Philosophical Theory of the State* (1899) e così fece Gentile identificando lo stato con l'Io assoluto (*Genesi e struttura della società*, postumo, 1946). L'ispirazione hegeliana prevaleva d'altronde anche nella dottrina di Croce il quale tuttavia rimaneva fedele all'ideale classico della libertà, cui rendeva pratica testimonianza nel periodo del fascismo. Per Croce infatti il L. è la stessa dottrina dello svolgimento dialettico della storia, che tutto assolve e giustifica, anche l'assolutismo e la negazione della libertà (*Etica e politica*, 1931, pag. 290). Di questa stessa forma di L. (al quale direttamente si collega attraverso Hegel) si può considerare una manifestazione lo stesso socialismo marxistico (v. MATERIALISMO).

I partiti politici che dai primi dell'ottocento in poi hanno innalzata la bandiera liberale si sono ispirati all'uno o all'altro degli indirizzi fondamentali ora espressi cioè o all'individualismo o allo statalismo. Pertanto un coacervo di indirizzi politici disparati e talora opposti hanno potuto richiamarsi al L. (su di essi vedi DE RUGGIERO, *Storia del L. europeo*, 1925). Si sono infatti richiamati ad esso partiti che hanno negato il valore dello stato (come il radicalismo inglese del secolo scorso) e partiti che lo hanno esaltato (come la cosiddetta « destra storica » nell'Italia postrisorgimentale); partiti che hanno negato ogni ingerenza dello stato in materia economica (come fanno tuttora alcuni partiti liberali europei) e partiti che invece invocano l'intervento dello stato nell'iniziativa e nella direzione degli affari economici; infine partiti che hanno ritenuto la libertà condizione operante d'ogni attività umana e partiti che l'hanno relegata nell'empireo dei puri « valori ». Questi contrasti sono la manifestazione evidente del carattere composito della dottrina liberale. E a sua volta questo carattere composito dipende dal modo approssimativo e confuso con cui è stata trattata la nozione che dovrebbe essere fondamentale per il L.; quella di libertà. Il ricorso casuale o surrettizio all'uno o all'altro dei concetti di libertà che sono stati elaborati nella storia del pensiero filosofico ha reso l'idea liberale in politica confusa e oscillante e l'ha talora condotta alla difesa o alla accettazione della non libertà (v. LIBERTÀ).

**LIBERO ARBITRIO.** V. LIBERTÀ.

**LIBERTÀ** (gr. ἐλευθερία; lat. *Libertas*; inglese *Freedom*, *Liberty*; franc. *Liberté*; ted. *Freiheit*). Il termine ha tre significati fondamentali, corrispondenti a tre concezioni che si sono intersecate nel corso della sua storia e che possono essere caratterizzate nel modo seguente: 1° la concezione della L. come autodeterminazione o autocausalità, secondo la quale la L. è assenza di condizioni e di limiti; 2° la concezione della L. come necessità, che si fonda sullo stesso concetto della precedente, cioè su quello di autodeterminazione, ma attribuisce l'autodeterminazione stessa alla totalità (Mondo, Sostanza, Stato) cui l'uomo appartiene; 3° la concezione della L. come possibilità o scelta, secondo la quale la L. è limitata e condizionata, cioè *finita*. Non costituiscono concetti diversi di L. le forme che la L. assume nei vari campi, per es., la L. metafisica, la L. morale, la L. politica, la L. economica, ecc. Le dispute metafisiche, morali, politiche, economiche, ecc., intorno alla L. sono infatti dominate dai tre concetti in questione, ai quali pertanto sono riconducibili le forme specifiche di L. intorno a cui tali dispute vertono.

1° La prima concezione della L., quella per cui essa è assoluta, incondizionata e quindi non subisce limitazioni e non ha gradi, è stata espressa dicendo che è libero ciò che è *causa di se stesso*. Questa concezione è stata per la prima volta affacciata da Aristotele. Sebbene l'analisi aristotelica della volontarietà delle azioni, sembra che faccia appello al concetto della L. finita, la definizione di ciò che è volontario è quella della L. infinita: volontario è cioè che è « principio di se stesso ». Aristotele comincia col dire che la virtù dipende da noi e così pure il vizio. « Nelle cose infatti, egli prosegue, in cui l'agire dipende da noi, anche il non agire dipende da noi; e là dove siamo in grado di dir no, possiamo anche dir si. Sicchè se il compiere un'azione bella dipende da noi, dipenderà da noi anche non compiere un'azione brutta » (*Et. Nic.*, III, 5, 1113 b 10). Questo è quanto già Platone aveva detto nel mito di Er. Ma per Aristotele questo significa che « l'uomo è il principio e il padre dei suoi atti, come dei suoi figli » (*Ibid.*). Difatti « solo per colui che ha in se stesso il suo proprio principio, l'agire o il non agire dipende da se stesso » (*Ibid.*, III, 1, 1110 a 17); sicchè l'uomo « è il principio dei suoi atti » (*Ibid.*, III, 3, 1112 b 15-16). Questa nozione di « principio di se stesso » è la definizione della L. incondizionata. Essa ricorre, per es., in Cicerone. « Per i moti volontari dell'anima, egli dice, non è da richiedersi una causa estranea giacchè il movimento è in nostro potere e dipende da noi: nè perciò è senza causa, dato che la sua causa è la sua stessa natura » (*De Fato*, 11). La nozione di L. aveva in Epicuro lo stesso significato di autodeterminazione assoluta: autodeterminazione che egli faceva risalire agli atomi cui attribuiva il potere di deviare dalla propria traiettoria. Dice Lucrezio: « Noi possiamo deviare i nostri movimenti

senza essere determinati nè dal tempo nè dal luogo ma secondo che ci ispira lo spirito; giacchè senza dubbio è la volontà il *principio* di quegli atti e da essa il movimento si espande in tutte le membra » (*De nat. rer.*, II, 260). La nozione della L. come autocausalità o autodeterminazione (αὐτοπραγία) è a fondamento anche del concetto della L. come necessità. Gli Stoici ammettevano che fossero libere le azioni che hanno in se stesse la loro causa o il loro principio: « Solo il sapiente è libero, essi dicevano, e tutti i malvagi sono schiavi, giacchè la L. non è altro che l'autodeterminazione, mentre la servitù è la privazione dell'autodeterminazione » (Diog. L., VII, 121). Epitteto, conseguentemente chiamava « libere » le cose che sono « in nostro potere » cioè gli atti dell'uomo che hanno il loro principio nell'uomo stesso (*Diss.*, I, 1).

Questo concetto si è trasmesso per tutto il Medio Evo. Origene lo ha per primo difeso nel mondo cristiano, chiarendolo nel senso che la L. consiste non soltanto nell'avere in sè la causa dei propri movimenti ma nell'essere questa causa. Questa definizione, che si applica a tutti gli esseri viventi, privilegia l'uomo perchè la causa dei movimenti umani è ciò che l'uomo stesso sceglie come movente, in quanto giudice e arbitro delle circostanze esterne (*De Princ.*, III, 5). Considerazioni analoghe ricorrono nel *De Libero arbitrio* di Sant'Agostino (cfr. ad es.: I, 12; III, 3; III, 25). « Sente che l'animo si muove da sè colui che sente in sè la volontà » dice egli altrove (*De div. quaest. 83*, 8). Alberto Magno chiamava libero l'uomo che è *causa di sé* e che il potere altrui non può costringere (*S. Th.*, II, 16, 1). E per San Tommaso: « Il libero arbitrio è la causa del proprio movimento perchè l'uomo, per il libero arbitrio, determina se stesso ad agire ». San Tommaso aggiunge che non è necessario, affinchè ci sia L., che l'uomo sia la *prima* causa di se stesso e difatti non lo è, perchè tale prima causa è Dio. Ma la Prima causa non toglie nulla alla autocausalità dell'uomo (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1; cfr. *Contra Gent.*, II, 48). L'ultima scolastica, mantenne questo concetto di L.; accentuò anzi l'indifferenza della volontà rispetto ai suoi possibili determinanti. Duns Scoto afferma che « la L. della nostra volontà consiste nel potersi determinare ad atti opposti, sia successivamente che nel medesimo istante » (*Op. Ox.*, I, d. 39, q. 5, n. 16). E questa determinabilità ad atti opposti esprime la perfetta indifferenza della volontà rispetto ad ogni motivazione possibile. Ockham, pur negando la possibilità simultanea di atti opposti, sottolinea ugualmente l'indifferenza assoluta della volontà: « Per L., egli dice, s'intende il potere per il quale posso indifferentemente e contingentemente porre cose diverse, sicchè posso causare e non causare lo stesso effetto, senza che ci sia nessuna diversità tranne che in questo potere » (*Quodl.*, I, q. 16). Ockham non ritiene tuttavia che si possa *dimostrare* che la volontà sia libera in questo senso. La L. si può solo conoscere per esperienza giacchè « l'uomo sperimenta che, per quanto la ragione gli detti qualcosa, la volontà può tuttavia volerla e non volerla » (*Ibid.*, I, q. 16). Buridano osservava a questo proposito che la L. non consiste nel poter non seguire il giudizio dell'intelletto; giacchè se l'intelletto riconoscesse con evidenza due beni come perfettamente uguali, non potrebbe decidersi nè per l'uno nè per l'altro; consiste invece nel poter sospendere o impedire il giudizio dell'intelletto (*In Eth.*, III, q. 1-4). Così poneva le premesse del caso che si chiamò dell'*Asino di Buridano* (v.): il quale, non avendo L., muore di fame nella condizione in cui l'uomo, invece, può sospendere il giudizio ed effettuare arbitrariamente la scelta.

Il concetto di autopraghia o *causa sui* ricorre frequentemente nella filosofia moderna e contemporanea. « La sostanza libera, dice Leibniz, si determina da se stessa cioè seguendo il motivo del bene appercepito dall'intelligenza, che la inclina senza necessitarla: tutte le condizioni della L. sono comprese in queste poche parole » (*Théod.*, III, § 288). Questo stesso concetto persuase Kant ad ammettere il carattere « noumenico » della libertà. « Se si deve ammettere la L., egli dice, come proprietà di certe cause dei fenomeni, essa deve, in rapporto ai fenomeni come eventi, essere la facoltà di *iniziare da sé* (*sponte*) la serie dei propri effetti, senza cioè che l'attività della causa debba avere un inizio e senza che abbisogni di un'altra causa che determini tale inizio » (*Proleg.*, § 53). La « facoltà di iniziare da sè un evento », è esattamente la *causa sui* del concetto tradizionale di libertà. Questa è anche chiamata nello stesso senso « spontaneità assoluta » cioè attività che non riceve altra determinazione che da se stessa (*Crit. R. Prat.*, I, libro I, cap. III, Delucidazione critica). Ma proprio come *causa sui* o spontaneità assoluta, « la causa libera non può essere nei suoi stati sottomessa a determinazioni di tempo, non dev'essere un fenomeno, dev'essere una cosa in sè e soltanto i suoi effetti sono da ritenersi fenomeni » (*Proleg.*, § 53). Kant ha voluto conciliare la L. umana, come potere di autodeterminazione, con il determinismo naturale che per lui costituisce la razionalità stessa della natura; perciò ha considerato la L. come noumeno, ritenendo che ciò che da un punto di vista (quello dei fenomeni) può considerarsi come necessità, da un altro punto di vista (quello del noumeno) può considerarsi come libertà. Ma il concetto di L. non è stato per nulla innovato da questo artificio kantiano. Lo stesso concetto si trova espresso da Fichte: « L'assoluta attività, egli dice, la si chiama anche libertà. La L. è la rappre-

sentazione sensibile dell'auto-attività » (*Sittenlehre*, Intr., 7, in *Werke*, IV, pag. 9).

Allo stesso concetto fa appello anche oggi ogni forma di *indeterminismo* (v.). Nelle forme spiritualistiche dell'indeterminismo (che sono le più diffuse) l'autodeterminazione viene considerata come una esperienza interna fondamentale, come una specie di creazione « interiore ». Essa diventa la stessa « autocreazione dell'io ». Dice Maine de Biran: « La L. o l'idea di L., presa nella sua sorgente reale, non è che il sentimento stesso della nostra attività o di questo potere di agire, di creare lo sforzo costitutivo dell'io » (*Essai sur les fondements de la psychologie*, 1812, in *Œuvres*, ed. Naville, I, pagina 284). Una concezione analoga si può trovare nel *Mikrokosmus* di Lotze (I, pag. 283 sgg.) e, con qualche attenuazione, nella *Nouvelle Monadologie*, di Renouvier (pag. 24 sgg.). Lo spiritualismo francese con Sécretan, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Hamelin, si attiene strettamente allo stesso concetto. « La conoscenza delle leggi delle cose, dice Boutroux, ci permette di dominarle e così, lungi dal nuocere alla nostra L., il meccanismo la rende efficace ». Pertanto non solo le cose interne, come voleva Epitteto, ma anche quelle esterne dipendono da noi (*De l'idée de loi naturelle*, 1895, pag. 133, 143). Da questo punto di vista il motivo non è la causa necessitante dell'azione umana: la volontà dà la sua preferenza a un motivo piuttosto che a un altro e il motivo più forte non è tale indipendentemente dalla volontà, ma proprio in virtù di essa (*La contingence des lois de la nature*, 1874, pag. 124). Il concetto bergsoniano di L. non fa che riesprimere questa stessa tesi. Bergson afferma che il concetto che egli difende della L. è situato tra la nozione di L. morale cioè della « indipendenza della persona di fronte a tutto ciò che non è essa stessa » e la nozione di libero arbitrio, secondo il quale ciò che è libero « dipende da sè come un effetto dipende dalla causa che lo determina necessariamente ». Contro questa ultima concezione Bergson obbietta che gli atti liberi sono imprevedibili e che perciò ad essi non può applicarsi la causalità, secondo la quale cause uguali hanno effetti uguali. La L. rimane perciò indefinibile; e va identificata con lo stesso processo della vita cosciente, cioè con la durata reale (*Essais sur les données immédiates de la conscience*, 1899, pagina 131 sgg.). Ma in realtà il concetto di libero arbitrio faceva leva proprio sulla imprevedibilità dei fatti umani (i cosidetti « futuri contingenti ») e sulla autocausalità della volontà. La dottrina bergsoniana nega l'indifferenza della volontà ai motivi solo per sostenere che la volontà crea o costituisce i motivi e conferisce ad essi la forza determinante di cui dispongono. Ma in tal modo l'autodeterminazione rimane la definizione della libertà; e come tale rimane anche nel concetto (proposto da F. LOMBARDI, *La libertà del volere e l'individuo*, 1941, p. 192) di un atto o movimento che « si riproduce o si produce di continuo » e che in questa autoproduzione trascina con sè « l'intero mondo in cui opera ». Nè ha un senso diverso la dottrina di Sartre per la quale la L. è la scelta che l'uomo fa del suo essere proprio e del mondo. « Ma precisamente perchè si tratta di una *scelta*, Sartre dice, questa scelta, nella misura in cui si effettua, designa in generale altre scelte come possibili. La possibilità di queste altre scelte non è nè resa esplicità nè posta, ma è vissuta nel sentimento d'ingiustificabilità e si esprime nel fatto dell'*assurdità* della mia scelta e, per conseguenza, del mio essere. Così la mia L. divora la mia libertà. Essendo libero, io progetto il mio possibile totale, ma pongo con ciò che sono libero e che posso annientare questo primo progetto e confinarlo nel passato » (*L'être et le néant*, pag. 560). Ma una scelta che non ha nulla da scegliere, cioè non è limitata da condizioni determinate, è una scelta solo di nome; in realtà, è un'autocreazione gratuita. La dottrina di Sartre non fa che portare all'estremo il vecchio concetto della L. come autocausalità.

A questo concetto fanno appello sia l'indeterminismo che il determinismo. Ciò che il determinismo nega è ciò che l'indeterminismo afferma: la possibilità di una *causa sui*. Si è visto come Kant stesso la ritenesse impossibile nel dominio dei fenomeni e la rinviasse al dominio del noumeno: così fa pure Schopenhauer che ritiene valide le ragioni addotte da Priestley nella sua *Dottrina della necessità filosofica* (v. DETERMINISMO) e afferma che la L. come autocausalità è soltanto della volontà come forza noumenica o metafisica, della volontà come principio cosmico (*Die Welt*, I, § 55). In generale il determinismo consiste nel ritenere universale la portata del principio di causalità nella sua forma empirica e pertanto nel negare la causalità autonoma. Claude Bernard in questo senso affermava l'*inerzia* dei corpi viventi, come di quelli inorganici, cioè l'incapacità di tali corpi e darsi da sè il movimento; e vedeva nel riconoscimento di tale inerzia la condizione per il riconoscimento del determinismo assoluto (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, II, 8).

L'equivalente politico della concezione della L. come auto-causalità è la nozione della L. come assenza di condizioni o di regole, rifiuto d'ogni obbligazione e, in una parola, *anarchia*. Il più delle volte, questo concetto viene utilizzato come strumento polemico per negare la L. stessa. Così fece per primo Platone quando volle mostrare come dalla troppa L. concessa dal regime democratico nascono la tirannide e la schiavitù. Difatti il rifiuto costante di ogni limite e restrizione

« rende i cittadini così ombrosi che non appena si propone qualcosa che sembri minacciare la loro libertà, essi si dolgono e si ribellano e finiscono per ridersi delle leggi scritte o non scritte, perchè non vogliono in alcun modo sottoporsi a un padrone » (*Rep.*, VIII, 563 d). La L. qui è intesa (non tuttavia da Platone, per il quale vedi oltre) come assenza di misura, rifiuto di ogni norma. L'illimitato potere su tutto, nel quale secondo Hobbes consiste la L. allo stato di natura (*De cive*, I, § 7) ha lo stesso significato. Filmer credeva infatti di esprimere il significato della dottrina di Hobbes quando diceva: « La L. consiste per ciascuno nel fare ciò che gli pare, nel vivere come gli piace, senza esser vincolato da alcuna legge » (*Observations upon Mr. Hobbes's Leviathan*, 1652, pag. 55). Ma forse la migliore e più coerente espressione di questa nozione di L. è l'*Unico* di Max Stirner: l'individuo che non ha alcuna causa fuori di sè, che è lui la sua stessa causa e la causa di tutto. In questa forma estrema la tesi della L. anarchica viene difesa assai raramente: assai spesso invece viene presupposta come termine polemico ed a essa vengono in buona o mala fede ricondotte le altre concezioni della L. politica.

2° La seconda concezione fondamentale della L. è quella che la identifica con la necessità. Questa concezione è strettamente imparentata con la prima. Il concetto di L. cui fa riferimento è ancora quello di *causa sui*; ma, come tale, la L. viene attribuita non alla parte ma al tutto: non all'uomo singolo ma all'ordine cosmico o divino, alla Sostanza, all'Assoluto, allo Stato. L'origine di questa concezione è negli Stoici. Come già si è visto, gli Stoici ritenevano che « la L. consiste nell'autodeterminazione e che pertanto solo il sapiente è libero » (Diog. L., VII, 121). Ma perchè il sapiente è libero? Perchè egli solo segue una vita conforme alla natura: egli solo cioè si conforma all'ordine del mondo, al destino (Diog. L., VII, 88; Stobeo, *Flor.*, VI, 19; Cicer., *De Fato*, 17). La L. del sapiente coincide pertanto con la necessità dell'ordine cosmico. Crisippo tuttavia tentò di sfuggire a questa conseguenza. Egli distingueva le cause perfette e principali dalle cause ausiliarie e prossime. Il destino opera soprattutto attraverso le prime; ma tra le ultime c'è l'assenso che l'uomo dà alle cose e di conseguenza la sua azione. Accade come nel caso di un cilindro cui una piccola spinta basta per rotolare su un piano inclinato: la natura del cilindro e del piano fanno sì che esso continuerà a rotolare una volta che sia stato spinto, ma affinchè ciò accada occorre la spinta. Allo stesso modo, l'ordine delle cose fa sì che un'azione una volta iniziata continui in un certo modo; ma ad iniziarla occorre l'assenso dell'uomo e questo assenso rimane in potere di lui (Cicer., *De Fato*, 18-19). Tuttavia, anche per Crisippo la L. non è che l'adeguarsi dell'assenso umano all'ordine del mondo: le cause ausiliarie infatti non cadono fuori dell'ordine necessario del mondo più che non cadano fuori di esso le cause principali, e la spinta che fa rotolare il cilindro appartiene a quell'ordine come la forma del cilindro e il piano sul cui rotola. Da questo punto di vista, negare che l'uomo come tale sia libero o affermare che esso è libero in quanto manifestazione dell'autodeterminazione cosmica o divina, è la stessa cosa. Tutto ciò appare chiarissimo nella formulazione spinoziana. Secondo Spinoza, « si dice libera la cosa che esiste solo per la necessità della sua natura e che da sè sola è determinata ad agire; mentre è necessaria o coatta la cosa che è indotta ad esistere e ad agire da un'altra cosa, secondo una certa e determinata ragione » (*Et.*, I, def. 7). In questo senso Dio solo è libero perchè egli solo agisce in base alle leggi della sua natura e senza essere costretto da nessuno (*Ibid.*, I, 17, coroll. II); mentre l'uomo, come ogni altra cosa, è determinato dalla necessità della natura divina e può credersi libero solo in quanto ignora le cause delle sue volizioni e dei suoi desideri (*Ibid.* I app.; II, 48). Tuttavia l'uomo stesso può diventar libero se è guidato dalla ragione (*Ibid.* IV, 66 scol.): se cioè agisce e pensa soltanto come parte della Sostanza infinita e riconosce in sè la necessità universale di essa (*Ibid.*, V, VI, scol.). In altri termini l'uomo diventa libero mediante l'amore intellettuale di Dio (che è per l'appunto la conoscenza della necessità divina): amore che è identico con quello con cui Dio ama se stesso (*Ibid.* V, 36 scol.). Nessuna innovazione è apportata a questo punto di vista dalla elaborazione e amplificazione che la filosofia romantica ne ha fatto. Schelling afferma esplicitamente la coincidenza di libertà e necessità. « L'Assoluto, egli dice, opera per mezzo di ogni singola intelligenza, cioè la sua azione è anche assoluta in quanto non è nè libera nè priva di L. ma l'uno e l'altro insieme: *assolutamente* libera, perciò anche necessaria » (*System des transzendentalen Idealismus*, IV, E). Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della L. umana* (1809) dello stesso Schelling, trasferiscono in Dio, o meglio nella natura o fondamento di Dio, l'atto con cui l'uomo sceglie quella natura o fondamento da cui ogni sua inclinazione o azione sarà determinata. La tendenza ad attribuire all'Assoluto la L. e a identificarla con la necessità si chiarisce così come la caratteristica propria della concezione romantica. Hegel, a questo proposito, contrappone « il concetto astratto della L. » cioè la L. come esigenza o possibilità, alla « L. concreta » che è la « L. reale » o « la realtà stessa » dello spirito o degli uomini (*Enc.*, § 482; *Fil. del dir.*, § 33, Zusatz). Questa L. reale che è la realtà stessa dell'uomo è lo Stato,

il quale appunto perciò è considerato da Hegel come « Iddio reale » (*Fil. del dir.*, § 258, Zusatz). Lo stato è « la realtà della L. concreta » (*Ibid.*, § 260). Ciò significa che esso « è la realtà in cui l'individuo ha e gode la sua L., in quanto però l'individuo stesso è scienza, fede e volontà dell'universale. Così lo stato è il centro degli altri aspetti concreti della vita cioè del diritto, dell'arte dei costumi, degli agi. Nello stato la L. è realizzata oggettivamente e positivamente ». Questo non significa che la volontà soggettiva del singolo si realizza mediante la volontà universale, che sarebbe quindi un mezzo per essa; ma piuttosto che la volontà universale si realizza attraverso i cittadini che sotto questo aspetto sono suoi strumenti. « Sono piuttosto il diritto, la morale, lo stato, e solo essi la positiva realtà e soddisfazione della libertà. L'arbitrio del singolo non è libertà. La L. che viene limitata è l'arbitrio, concernente il momento particolare dei bisogni » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, I, pag. 90). Questa coincidenza di L. e necessità che conduce ad attribuire la L. stessa soltanto all'Assoluto o alla sua realizzazione nel mondo, che è lo Stato, da un lato è rimasta a caratterizzare tutte le dottrine di derivazione romantica, dall'altro è stata utilizzata, fuori dell'ambito di tali dottrine, per la difesa dell'assolutismo statale e per il rifiuto del liberalismo politico. Gentile e Croce condivisero quella dottrina: il primo identificando la L. con la necessità dialettica dell'Assoluto (*Teoria generale dello spirito*, XII, § 20) il secondo identificando la L. con « la creatività delle forze che si chiamano individuali e coincidono con l'unità dell'Universale » (*Storiografia e idealità morale*, pag. 58). Ma la condivise pure Martinetti affermando che la L. non è che la spontaneità della ragione e che la spontaneità della ragione non è che la necessità stessa sicchè in ogni caso si identificano L. e spontaneità, spontaneità e concatenazione necessaria (*La libertà*, 1928, pag. 349). In forma diversa, la dottrina ritorna in alcune manifestazioni della filosofia contemporanea, per es., nel realismo di Nicolai Hartmann e nell'esistenzialismo di Jaspers. Secondo Hartmann, la L. consiste nel fatto che, per ogni piano dell'essere, al determinismo dei piani inferiori si aggiunge il determinismo proprio del piano stesso. I piani, in altri termini, sono contingenti l'uno rispetto all'altro in quanto ognuno ha una forma specifica di determinismo non riducibile a quella dei piani inferiori; la L. non è che il superdeterminismo di un piano dell'essere rispetto agli altri. Dice Hartmann: « La L. in senso positivo non è un *minus* ma un *plus* nella determinazione. Il nesso causale non permette un *minus* perchè la sua legge afferma che una serie di effetti, una volta in corso, non può essere arrestata in alcun modo. Ma ammette invece un *plus* — se questo c'è — perchè la sua legge non afferma che agli elementi di determinazione causale di un processo non possano aggiungersi altri elementi di determinazione » (*Ethik*, pag. 649). Sul piano dello spirito, questo *plus* di determinazione è costituito dalla teleologia propria dell'uomo, che impone ai processi causali fini desunti dalla sfera dei valori. Ma è ovvio che in questo senso la L. non è altro che l'aggiunta di un determinismo « superiore » ai determinismi inferiori: è cioè l'autodeterminazione dei piani, che si aggiunge alla determinazione esterna. Nello stesso senso, Jaspers afferma l'unità di L. e necessità, espressa nella formula « io posso perchè devo » (nel senso della necessità di fatto, *Ich muss: Phil.*, II, pag. 186, 195). In questo caso la L., l'autodeterminazione, appartiene alla situazione esistenziale totale, di cui l'io è l'espressione. Siamo sempre nell'ambito della concezione che identifica la L. con l'autocausalità di una totalità metafisica (o politica o sociale, ecc.) cioè con la necessità con cui tale totalità si realizza. Questa dottrina è stata talora difesa da filosofi o scrittori di spiriti liberali, ma è in realtà l'insegna stessa dell'antiliberalismo moderno. Difatti, sul piano metafisico, essa riconosce come soggetto di L. soltanto l'essere, la sostanza, il mondo e sul piano politico soltanto lo stato, la chiesa, la razza, il partito, ecc.; e attribuisce alla totalità così privilegiata un potere di autocausalità o autocreazione che è un altrettanto assoluto potere di coercizione sugli individui, che ne sono considerati le manifestazioni o le parti.

3° Mentre le prime due concezioni della L. hanno un nucleo concettuale comune, la terza non fa appello a questo nucleo perchè intende la L. come misura di possibilità, quindi scelta motivata o condizionata. In questo senso la L. non è autodeterminazione assoluta e non è quindi un tutto od un nulla, ma piuttosto un problema sempre aperto: il problema di determinare la misura, la condizione o la modalità della scelta che può garantirla. Libero, in questo senso, non è chi è *causa sui* o si identifica con una totalità che è *causa sui*; ma chi possiede, in un grado o misura determinata, possibilità determinate. Platone per primo ha enunciato il concetto che la L. consista in una « giusta misura » (*Leggi*, 693 e); ed ha illustrato questo concetto nel mito di Er. In questo mito si dice che le anime, prima di incarnarsi, sono condotte a scegliere il modello di vita cui poi rimarranno legate. « Per la virtù, annuncia la parca Làchesi, non ci sono padroni: ciascuno ne avrà più o meno a seconda che la onorerà o la trascurerà. Ciascuno è l'autore della sua scelta, la divinità è fuori causa » (*Rep.*, X, 617 e). Ma l'importante è che questa scelta, di cui ciascuno è l'autore, e la cui causalità per ciò non può essere addossata alla divinità, è limitata in un senso dalle possibilità oggettive,

cioè dai modelli di vita disponibili, e in un altro senso dalla motivazione giacchè, come dice Platone, « la maggior parte delle anime sceglie secondo la consuetudine della vita precedente » (*Ibid.*, 620 a). La situazione mitica qui illustrata è esattamente quella di una L. *finita* cioè di una scelta tra possibilità determinate e condizionata da motivi determinanti. Una tale L. è delimitata: 1° dal rango delle possibilità oggettive che sono sempre più o meno ristrette di numero; 2° dal rango dei motivi della scelta che possono ancora restringere, fino all'unità, il rango delle possibilità oggettive. Pertanto questo concetto di L. è una forma di determinismo, sebbene non di necessitarismo: ammette la determinazione dell'uomo da parte delle condizioni cui la sua attività risponde, senza ammettere che a partire da tali condizioni la scelta sia infallibilmente prevedibile.

Questo concetto di L. è andato interamente smarrito nell'antichità e nel Medio Evo per la prevalenza del concetto di L. come *causa sui*. Quando si è riaffacciato, ai princìpi dell'età moderna, ha assunto, in polemica con la nozione di libero arbitrio, la forma della negazione della L. di *volere* e dell'affermazione della L. di *fare*. In questa forma si trova espressa da Hobbes. Questi, identificando la volontà con l'appetito, afferma che non si può non volere ciò che si vuole (non si può non aver fame quando si ha fame, non aver sete quando si ha sete, ecc.); ma si può fare o non *fare* ciò che si vuole (mangiare o non mangiare quando si ha fame, ecc.). Esiste quindi una L. di fare, non una L. di volere (*De Homine*, 11, § 2; *De Corp.*, 25, § 13).

Questa dottrina veniva sostanzialmente accolta da Locke, che definiva la L. come « il fatto per cui si è in grado di agire o non agire secondo che si scelga o si voglia » (*Saggio*, II, 21, 27). Ma in Locke la dottrina stessa si complica e diventa confusa, perchè da un lato egli distingue l'appetito dalla volontà che ritiene costituita da un potere di scelta o di preferenza o di inibizione (cioè di sospensione del desiderio, *Ibid.*, II, 21, 48); dall'altro ammette che tale scelta o preferenza o inibizione sia necessariamente determinata dal motivo (che egli identifica in un primo tempo con il desiderio del bene, in un secondo tempo con il disagio proprio del desiderio, *Ibid.*, II, 21, 31). Non si vede pertanto come, da questo punto di vista, possa parlarsi di L. di fare o di non fare, dato che la scelta stessa o la preferenza accordata all'uno o all'altra di queste alternative è necessariamente determinata. Comunque, l'intenzione della dottrina di Locke è chiara: essa tende da un lato a garantire il determinismo dei motivi, negando il libero arbitrio come autocausalità della volontà; dall'altro a garantire la L. dell'uomo contro il determinismo rigoroso. Molto meglio Locke è riuscito a esprimere questo stesso concetto sul terreno politico, negando, contro Filmer, che la L. consiste per ciascuno nel fare ciò che gli pare, e affermando: « La L. *naturale* dell'uomo consiste nell'essere libero da ogni potere superiore sulla terra e nel non sottostare alla volontà o all'autorità legislativa di alcuno e nel non avere per propria norma che la legge di natura. La L. dell'uomo *in società* consiste nel non sottostare ad altro potere legislativo che a quello stabilito *per consenso* nello stato nè al dominio di altra volontà o alla limitazione di altra legge che quella che questo potere legislativo stabilirà conformemente alla fiducia riposta in lui » (*Two Treatises of Government*, II, 4, 22). Nello stato di natura la L. consiste nella possibilità di scelta limitata dalla norma di natura, che è una norma *reciproca* che prescrive di riconoscere agli altri quelle stesse possibilità che si riconoscono a sè (*Ibid.*, II, 2, 4). Nella società, la L. consiste nella possibilità di scelte delimitate da una legge stabilita da un potere a ciò destinato dal consenso dei cittadini. In altri termini la L. politica suppone due condizioni: 1° L'esistenza di norme che circoscrivino le possibilità di scelta dei cittadini; 2° La possibilità dei cittadini stessi di controllare, in una certa misura, lo stabilimento di queste norme. Da questo punto di vista il problema della L. politica è un problema di misura: la misura nella quale i cittadini devono partecipare al controllo delle leggi e la misura nella quale tali leggi debbono restringere le loro possibilità di scelta. Questo è sempre stato il problema del liberalismo classico e cioè di ogni liberalismo autentico, antico e moderno. Montesquieu riproponeva la dottrina della L. politica di Locke nell'*Esprit des lois* (1748, XI, 3-4). Hume e l'Illuminismo riprendevano la dottrina della L. filosofica. Il primo affermava: « Per L. non possiamo significare che un potere di agire o di non agire secondo la determinazione della volontà; cioè che se deliberiamo star fermi, possiamo farlo e se deliberiamo muoverci, lo possiamo egualmente » (*Inq. Conc. Underst.*, VIII, 1); e nello stesso tempo metteva in luce il determinismo dei motivi, senza il quale le leggi e le sanzioni sarebbero inoperanti. L'illuminismo, per bocca di Voltaire, riprendeva la stessa dottrina: la L. di indifferenza è « una parola priva di senso » giacchè essa significherebbe che c'è nell'uomo « un effetto senza causa ». Si è liberi di *fare* quando si ha il *potere* di fare (*Dictionnaire philosophique*, art. Liberté). Kant stesso si avvaleva del concetto di L. finita per definire la L. giuridica o politica: essa è « la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne tranne che a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso » (*Zum ewigen Frieden*, II, art. 1, n. 1). La concezione di un determinismo non necessitaristico è rimasta tradizionale nell'orientamento empiristico. Stuart Mill mostrava come il

fatalismo scaturisce da un concetto della necessità che non si riduce a quello della determinazione. Questa significa soltanto « uniformità di ordine e capacità di predizione ». Ma i sostenitori della necessità « sentono come se ci fosse un più forte legame tra le volizioni e le loro cause: come se, quando dicono che la volontà è governata dall'equilibrio dei motivi, si dicesse qualcosa in più dell'affermazione che si può, conoscendo i motivi e la nostra abituale suscettibilità ad essi, predire il modo in cui agiremo » (*Logic*, VI, 2, § 2). Dewey traduce questa stessa dottrina nei termini del pragmatismo cioè di un empirismo orientato verso il futuro. « Si assume talora, egli dice, che se si può mostrare che la deliberazione determina la scelta ed è determinata dal carattere e dalle condizioni, non c'è libertà. Questo è come dire che un fiore non può portare frutti perchè viene dalla radice e dallo stelo. La questione non concerne gli antecedenti della deliberazione della scelta ma le loro conseguenze. Che cosa hanno esse di proprio? Questo, che ci dànno il controllo delle possibilità future che si aprono a noi. Questo controllo è il nucleo della nostra libertà. Senza di esso, noi siamo spinti dal didietro, con esso camminiamo nella luce » (*Human Nature and Conduct*, 1922, pag. 311). La L. di cui Heidegger parla come « trascendenza » e « progettazione » dell'uomo nel mondo è anch'essa una L. finita perchè condizionata e limitata dal mondo stesso in cui si progetta (*Vom Wesen des Grundes*, 1949, III; trad. ital., pag. 64 sgg.).

Questa dottrina della L. si è rafforzata ed è diventata più chiara e coerente dacchè la scienza stessa, a partire dal quarto decennio del nostro secolo, ha abbandonato l'ideale della causalità necessaria e della previsione infallibile. La prevalenza del concetto di condizione su quello di causa, della spiegazione probabilistica sulla spiegazione necessitaristica, che si è delineata, come effetto del principio di indeterminazione, nella fisica atomica (v. CAUSALITÀ; CONDIZIONE), ha reso ovviamente anacronistico la conservazione dello schema necessitaristico per la spiegazione degli eventi umani. Nello stesso tempo, l'opposizione tra scienza e coscienza, tra l'esigenza della causalità propria della prima e la testimonianza di L. propria della seconda, è venuto a perdere il suo significato. Da un lato si è visto che la coscienza non testimonia una L. assoluta nè può far valere assolutamente una sua qualsiasi testimonianza in proposito; dall'altro lato, si è visto che la scienza non esige la causalità necessaria, che autorizzerebbe la previsione infallibile degli eventi, ma un determinismo condizionante che autorizza la previsione probabile degli eventi stessi. La conclusione è che il concetto della L. come autocausazione (quale ancora compare in Bergson e Sartre) è così poco sostenibile come il concetto del determinismo come necessità. Corrispondentemente, sul piano politico, il concetto della L. come potere di fare ciò che piace e quello della L. come potere assoluto della totalità cui l'uomo appartiene (stato, chiesa, razza, partito, ecc.) sono egualmente mistificatori. La L. è oggi, come ai tempi in cui ne veniva per la prima volta formulata la nozione nel mondo moderno, una questione di misura, di condizioni e di limiti; e ciò in qualunque campo, da quello metafisico e psicologico a quello economico e politico. Si insiste oggi sul fatto che la L. umana è « una libertà situata, una L. inquadrata nel reale, una L. sotto condizione, una L. relativa » (GURVITCH, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955, pag. 81). Si esprime talora questo concetto dicendo che la L. non è una scelta ma piuttosto una « possibilità di scelta »: cioè una scelta tale che una volta effettuata può essere ancora e sempre ripetuta nei confronti di una situazione determinata (ABBAGNANO, *Possibilità e Libertà*, 1956, *passim*). In questa forma, la L. può essere riconosciuta propria di tutte le attività umane ordinate ed efficaci, anche e principalmente dei procedimenti scientifici, le cui tecniche di controllo consistono per l'appunto in possibilità di scelte nel senso suddetto. Un procedimento valido è un procedimento che può essere da chiunque efficacemente adoperato nelle circostanze adatte: è una « possibilità di scelta » che si ripresenta a chiunque si trovi nelle condizioni opportune. Analogamente, le L. politiche sono possibilità di scelta che assicurano ai cittadini la possibilità di scegliere ancora. Un tipo di governo è libero non già semplicemente se è scelto dai cittadini ma se consente ai cittadini in certi limiti una continua possibilità di scelta, nel senso della possibilità di mantenerlo o modificarlo o eliminarlo. Le cosiddette « istituzioni strategiche della L. », come le L. di pensiero, di coscienza, di stampa, di riunione, ecc., sono per l'appunto dirette a salvaguardare ai cittadini la possibilità di scelta nel dominio scientifico, religioso, politico, sociale, ecc. Pertanto i problemi della L. nel mondo moderno non possono essere risolti da formule semplici e totalitarie (quali sarebbero quelle suggerite da un concetto di L. anarchico o necessitaristico), ma dallo studio dei limiti e delle condizioni che, in un campo e in una situazione determinata, possono rendere effettiva ed efficace la possibilità di scelta dell'uomo.

**LIBERTARISMO** (ingl. *Libertarianism*). Lo stesso che anarchismo. Libertario (ingl. *Libertarian*; franc. *Libertaire*): lo stesso che anarchico. (v. ANARCHISMO.

**LIBERTINISMO** (franc. *Libertinisme*). La corrente antireligiosa che si diffuse soprattutto negli ambienti eruditi di Francia e d'Italia nella prima metà del sec. XVII e che costituisce la reazione, in

gran parte sotterranea, che accompagna in quel periodo il predominio politico del cattolicesimo. Tale corrente non ha idee filosofiche ben determinate. Ad essa infatti appartennero: cattolici sinceramente attaccati alla chiesa, che tuttavia ritenevano impossibile accettarne integralmente l'impalcatura dottrinale come Gassendi, Gaffarel, Boulliau, Launoy, Marolles, Monconys; protestanti emancipati da ogni preoccupazione religiosa come Diodati, Prioleau, Sorbière e Lapeyrère; e scettici dichiarati, che si rifanno alle dottrine del paganesimo classico o almeno alla forma che esse avevano assunto nell'umanesimo rinascimentale, come Guyet, Luillier, Bouchard, Naudé, Quillet, Trouiller, Bourdelot, Le Vayer. Non si può pertanto parlare, a proposito del L., di un corpo di dottrine coerente, ma piuttosto di un certo numero di temi comuni, che possono essere ricapitolati nel modo seguente:

1° La negazione della validità delle prove dell'esistenza di Dio e della possibilità di intendere e difendere i dogmi fondamentali del cristianesimo.

2° La negazione della morale ecclesiastica e in genere della morale tradizionale e l'accettazione del piacere come guida o ideale per la condotta della vita. Il significato che la parola libertino ha nell'uso corrente deriva appunto da questo aspetto.

3° L'accettazione della dottrina dell'ordine necessario del mondo, quale era stata elaborata e difesa dagli aristotelici del Rinascimento; e per conseguenza: *a*) la negazione della libertà umana; *b*) la negazione dell'immortalità dell'anima; *c*) la negazione della possibilità del miracolo, interpretato come frutto dell'immaginazione o come fatto naturale insolito. Questi punti di dottrina collegano il L. con l'aristotelismo del Rinascimento.

4° La tesi che la religione è, in generale, un prodotto dell'impostura delle classi sacerdotali.

5° L'accettazione del principio della «ragion di stato» cioè del machiavellismo politico.

6° Lo smantellamento di credenze e pratiche religiose, l'irrisione di esse e talvolta la loro traduzione in imagini oscene.

7° Il fideismo, cioè la dichiarata accettazione, sincera o meno, delle credenze tradizionali, in contrasto con le conclusioni della ragione, secondo quel principio della «doppia verità» che era stato anch'esso proprio dell'aristotelismo rinascimentale (e dell'averroismo medievale).

8° Il carattere aristocratico attribuito al sapere e in particolare alla riflessione filosofica e i limiti imposti alla loro diffusione e al loro uso per evitare che entrino in urto con gli interessi dello Stato e delle istituzioni con esso collegate.

Quest'ultimo punto soprattutto stabilisce la differenza radicale tra L. e *Illuminismo* (v.): il quale consiste propriamente nel togliere ogni freno alla critica razionale, nel portarla in ogni campo (quindi anche nel campo politico, oltre che in quello religioso) nella volontà di far parte dei risultati di essa a tutti gli uomini e di utilizzarli per il miglioramento dei loro modi di vivere. Tuttavia non c'è dubbio che il L. è un anello importante di congiungimento tra lo spirito dell'Umanesimo e lo spirito dell'Illuminismo. Il suo storico migliore, R. Pintard, così riassume il suo giudizio su di esso: «Se si crede, come tutto conduce ad ammettere, che lo slancio dello spirito filosofico della fine del XVII secolo è in gran parte un seguito del Rinascimento del XVI secolo, — bisogna anche concludere che il L. *trionfante* dei Fontenelle e dei Bayle non sarebbe esistito senza il L. *militante* dei Le Vayer, dei Gassendi e dei Naudé che fu anche un L. dolorante — esitante, combattuto, imbarazzato da scrupoli e da timori e che arrivò ad esprimersi solo rinnegandosi» (*Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, 1943, I, pag. 576).

**LIBERTISMO** (franc. *Libertisme*). Questo termine è stato adoperato da Bergson (in *Revue de Métaph. et de Morale*, 1900, pag. 661) in luogo di quello più comune «Filosofia della libertà» per indicare lo spiritualismo francese del sec. XIX nel quale si inserisce la stessa dottrina di Bergson.

**LIBIDO.** Termine con il quale è stata designata da Freud e dagli psicanalisti la tendenza sessuale nella forma più generale e indeterminata. Dice Freud: «Analoga alla fame in generale, la L. designa la forza con la quale si manifesta l'istinto sessuale, come la fame designa la forza con la quale si manifesta l'istinto d'assorbimento del nutrimento» (*Einführung in die Psychoanalyse*, cap. 21; trad. franc. pag. 336). In questo senso le prime manifestazioni della L. si connettono ad altre funzioni vitali: nel lattante, ad es., l'atto di succhiare procura un piacere che rimane separato da quello dell'assorbimento del cibo e viene ricercato per suo conto. Freud pertanto designa la zona buccolabiale come «zona erogena» e considera il piacere procurato dall'atto di succhiare come un piacere sessuale. La L. in questo senso può non aver niente a che fare con ciò che è in rapporto alla sfera genitale. Freud pensa poi che non si guadagna niente a chiamare la L. col nome di istinto, come ha fatto Jung (*Ibid.*, pag. 442 sgg.; cfr. C. G. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1925).

**LICEO** (gr. Λύκειον). Così fu chiamata, dal territorio in cui era situata, sacro ad Apollo Liceo, la scuola di Aristotele o Peripato. Dopo la morte di Aristotele la scuola fu retta da Teofrasto di Eresso, sino alla morte di costui (288 od 86 a. C.), che la indirizzò soprattutto all'organizzazione del lavoro scientifico e alle ricerche particolari. A Teofrasto successe Stratone di Lampsaco che la tenne

per 18 anni e dopo il quale la scuola continuò il suo lavoro attraverso numerosi altri rappresentanti dei quali ci restano scarse notizie e frammenti. Nel primo secolo avanti Cristo Andronico di Rodi pubblica le opere esoteriche di Aristotele e dà inizio a una nuova forma di attività filosofica: il commento agli scritti del maestro. In questa attività emerse specialmente Alessandro di Afrodisia vissuto intorno al 200 d. C. (cfr. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Basilea, 1944 sgg.).

**LIMITAZIONE** (lat. *Limitatio*; ingl. *Limitation*; franc. *Limitation*; ted. *Limitation, Begrenzung*). Nella logica del '600 cominciò a chiamarsi con questo nome ciò che nella logica medievale era chiamato restrizione (*restrictio*, cfr. PIETRO ISPANO, *Summul. Logic.*, 11.01) cioè la riduzione di un enunciato a un significato più ristretto. Dice, ad es., Jungius: « Si dice che un enunciato viene limitato quando si sostituisce ad esso un altro enunciato il quale dichiari che il predicato conviene al soggetto non immediatamente ma mediante una sua parte o accidente. Ad es., ' l'Etiope è bianco ' viene limitato da ' l'Etiope è bianco nei denti ' » (*Logica Hamburgensis*, 1638, II, 8, 8). Nello stesso senso si esprime Wolff che tuttavia distingue la proposizione restrittiva da quella limitata in quanto la L. si assume *ab intrinseco* cioè dalla parte stessa del soggetto come nel caso dell'enunciato sull'Etiope, mentre la restrizione si assume *ab extrinseco* come nell'enunciato « L'aria è leggera rispetto ai fluidi » (*Logica*, § 1106). Kant ha chiamato L. la terza categoria della qualità, che è « la realtà unita con la negazione » (*Crit. R. Pura*, § 11), e che corrisponde al giudizio *infinito* cioè alla proposizione che afferma un predicato negativo (*Ibid.*, § 9) (v. INFINITO, GIUDIZIO).

In tutti questi casi la L. era considerata come una restrizione applicata al soggetto della proposizione. W. Hamilton considerò invece la restrizione applicabile al predicato e chiamò L. la restrizione *solo* in espressioni come « La virtù è la sola nobiltà » (*Lectures on Logic*, 2ª ediz., pag. 262).

**LIMITE** (gr. πέρας; lat. *Limes*; ingl. *Limit*; franc. *Limite*; ted. *Grenze*). Aristotele ha perfettamente distinti ed enumerati i diversi significati del termine (*Met.*, V, 17, 1022 a 4 sgg.), che sono i seguenti:

1° L'ultimo punto di una cosa cioè il primo punto al di là del quale non c'è alcuna parte della cosa e al di qua del quale c'è ogni parte di essa. Oggi questo concetto si esprime dicendo che il L. è un punto che non può essere raggiunto; o che è una grandezza tale che la differenza tra essa e gli elementi della serie infinita cui appartiene sia e rimanga inferiore a ogni grandezza assegnabile (cfr. PEIRCE, *Coll. Pap.*, 4.117; JORGENSEN, *A Treatise of Formal Logic*, III, pag. 87 sgg.).

2° La forma di una grandezza o di una cosa che ha grandezza.

3° Il termine: sia il *terminus ad quem* o punto di arrivo sia, talvolta, il *terminus a quo* o punto di partenza.

4° La sostanza o l'essenza sostanziale di una cosa; giacchè questo è il L. di conoscenza della cosa e perciò anche della cosa stessa. In questo senso L. significa condizione. Per Aristotele la condizione della conoscenza e dell'essere stesso della cosa è la sostanza o essenza necessaria (v. ESSENZA; SOSTANZA).

Al primo significato del termine si connette l'uso che Kant fece della parola. « Un L., egli scrisse, negli esseri estesi, presuppone sempre uno spazio che è al di là di una certa superficie determinata e la include in sè; il *confine* invece non ha bisogno di questo ma è una pura negazione che qualifica una grandezza, in quanto non è una totalità assoluta e perfetta. Ora la nostra ragione vede, in qualche modo, intorno a sè, uno spazio per la conoscenza delle cose in sè, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia puramente limitata ai fenomeni » (*Prol.*, § 57). In questo senso Kant, chiamò *concetto-limite* il concetto di noumeno in quanto serve « a circoscrivere le pretese della sensibilità e perciò di uso puramente negativo » (*Crit. R. Pura*; Anal. dei Princ., cap. 3; cfr. COSA IN SÈ). Ciò che ha L. in questo senso è il *finito* nel significato 4 del termine.

**LINGUA** (lat. *Lingua*; ingl. *Language, Tongue*; franc. *Langue*; ted. *Sprache*). Un insieme organizzato di segni linguistici. La distinzione tra L. e linguaggio è stata fatta prevalere da Saussure che ha definito la L. come « insieme delle abitudini linguistiche che permettono ad un soggetto di comprendere e di farsi comprendere » (*Cours de languistique générale*, 1916, pag. 114). La L. in questo senso da un lato è un sistema o *struttura* (v.) dall'altro suppone una « massa parlante » che la costituisce come una realtà sociale. Si possono distinguere due specie di L.: 1° le L. *storiche* che sono quelle la cui massa parlante è una comunità storica: per esempio l'italiano, l'inglese, il francese, ecc.; 2° le L. *artificiali* che sono quelle la cui massa parlante è un gruppo distinto da una competenza specifica; e tali sono le L. delle tecniche particolari (che talvolta, meno propriamente, sono dette linguaggi), per es., la L. matematica, la L. giuridica, ecc.

**LINGUA SEGNICA** (ingl. *Sign Language*). Con questo termine s'intende il linguaggio costituito da gesti il quale, secondo le cosidette teorie psicologiche del linguaggio, costituisce la prima fase di ogni linguaggio. Wundt ha distinto a questo proposito due specie di gesti, l'*indicativo* e l'*imitativo*. Il gesto indicativo sarebbe derivato biologicamente

dal movimento di afferrare (*Die Sprache, Völkspsychologie*, I, 2ª ediz., pag. 129). Sono state anche studiate particolari L. segniche, come quelle dei napoletani di bassa classe, dei monaci trappisti (che hanno il voto del silenzio), degli indiani d'America e di alcuni gruppi di sordomuti.

**LINGUAGGIO** (gr. λόγος; lat. *Sermo*; inglese *Language, Speech*; franc. *Langage*; ted. *Sprache*). In generale, l'uso dei segni intersoggettivi. Per intersoggettivi si intendono i segni che rendono possibile la comunicazione. Per uso si intende: 1° la possibilità di scelta (istituzione, mutazione, correzione) dei segni; 2° la possibilità di combinazione di tali segni in modi limitati e ripetibili. Questo secondo aspetto si riferisce alle strutture sintattiche del L., mentre il primo si riferisce al dizionario del L. stesso. La scienza moderna del L. ha (come si vedrà) sempre più insistito sull'importanza delle strutture linguistiche cioè delle possibilità di combinazioni che il L. delimita. Elementi come « Socrate » « uomo » « è » « e » « tutti » « non », ecc., sono egualmente parole cioè segni intersoggettivi, ma possono entrare in un discorso solo con una funzione determinata: cioè possono combinarsi con gli altri segni solo in modi che sono limitati e riconoscibili.

Il L. si distingue dalla *lingua* che è un particolare insieme organizzato di segni intersoggettivi. La distinzione fra L. e lingua è stata fatta prevalere nella scienza del L. da Ferdinando de Saussure, che l'esprimeva nel modo seguente: « La lingua è un prodotto sociale della facoltà del L. e nello stesso tempo un insieme di convenzioni necessarie adottate dal corpo sociale per permettere l'esercizio di questa facoltà presso gli individui. Preso nel suo insieme, il L. è multiforme ed eteroclito; a cavallo di domini diversi — quello fisico, quello fisiologico e quello psichico — esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani perchè non si sa come determinare l'unità » (*Cours de languistique générale*, 1916, pag. 15). Dal punto di vista generale o filosofico il problema del L. è il problema della intersoggettività dei segni cioè del fondamento di questa intersoggettività. Non è che una forma di questo problema quello della « origine » del L. dibattuto nel sec. XVII e nel sec. XIX: le due soluzioni tipiche di esso non sono infatti che due modi di garantire l'intersoggettività dei segni linguistici. Che il L. si origini dalla convenzione significa semplicemente che quella intersoggettività è frutto di una stipulazione, di un contratto fra gli uomini; e che il L. si origini dalla natura significa semplicemente che quella intersoggettività è garantita dal rapporto del segno linguistico con la cosa, o con lo stato soggettivo, cui esso si riferisce. Si possono distinguere quattro soluzioni fondamentali del problema della intersoggettività del L. e pertanto quattro interpretazioni del L.: 1° L. come *convenzione*; 2° il L. come *natura*; 3° il L. come *scelta*; 4° il L. come *caso*. Le prime tre di queste interpretazioni erano state già distinte e contrassegnate da Platone.

Le prime due hanno in comune l'affermazione del carattere necessario del rapporto tra il segno linguistico e il suo oggetto (quale che sia). La tesi convenzionalistica, infatti, affermando la perfetta arbitrarietà di tutti gli usi linguistici e pertanto l'impossibilità di confrontarli e correggerli, riconosce a tutti la stessa validità. La tesi del carattere naturale del L. è condotta, dall'altro lato, ad ammettere le medesime conclusioni. Poichè tutti i segni linguistici sono tali per natura e ognuno è suscitato o prodotto dall'oggetto che esprime, tutti sono ugualmente validi ed è impossibile confrontarli, modificarli o correggerli. Entrambe le tesi portano alla conseguenza che è impossibile dire ciò che non è perchè dire ciò che non è significa non dire. Megarici e Cinici che nella filosofia greca dei tempi di Platone rappresentavano le due tesi in questione, avevano in comune questo teorema fondamentale, ch'essi derivavano (come Aristotele testimonia) dal principio che « niente si può predicare di una cosa salvo il suo stesso nome », principio che non esprime altro che la necessità del rapporto tra il segno linguistico e il suo oggetto (*Met.*, V, 29, 1024 b 33; per i Megarici ed in particolare Stilpone cfr. PLUTARCO, *Ad Colot.*, 23, 1120 a). Sarà facile mostrare che queste tesi caratteristiche delle due dottrine necessaristiche del L. si ritrovano ugualmente nelle forme che tali dottrine hanno assunto nel mondo moderno.

1° L'interpretazione del L. come convenzione ha avuto origine con gli Eleati. L'inesprimibilità dell'Essere (come necessario e unico) doveva condurli a vedere nelle parole nient'altro che « le etichette delle cose illusorie » come dice Parmenide (*Fr.* 19, Diels). Questa concezione sembra condivisa da Empedocle (*Fr.* 8-9, Diels); ma solo Democrito la giustifica con argomenti empirici. Democrito infatti fonda la tesi della convenzionalità su quattro argomenti: l'omonimia, per la quale cose diverse sono designate dal medesimo nome; la diversità dei nomi per una medesima cosa; la possibilità di mutare i nomi; e la mancanza di analogie nella derivazione dei nomi (*Fr.* 26, Diels). I Sofisti insistevano con Gorgia sulla diversità tra i nomi e le cose e sulla conseguente impossibilità che attraverso i nomi si comunicasse la conoscenza delle cose. « Il L., diceva Gorgia, non manifesta le cose esistenti proprio come una cosa esistente non manifesta la propria natura ad un'altra di esse »

(*Fr.* 3, 153, Diels). Si è già detto come Stilpone affermasse il teorema della impredicabilità di una cosa dell'altra: teorema che esprime la necessità del riferimento del segno linguistico all'oggetto. Ai Megarici faceva riferimento Platone: « O forse preferisci quel modo che dice Ermogene con molti altri: cioè che i nomi sono convenzioni e son chiari per quelli che li hanno stipulati e conoscono le cose cui corrispondono e che questa è la giustezza dei nomi, sicchè non importa se si convenga secondo quanto si è già stabilito oppure sul contrario e, per es., di chiamar grande quel che oggi chiamiamo piccolo o piccolo quel che oggi chiamiamo grande? » (*Crat.*, 433 e).

Questo convenzionalismo schietto, che afferma la pura arbitrarietà del riferimento linguistico, viene perduto da Aristotele in poi e non si presenta di nuovo che nel pensiero contemporaneo. Aristotele per la prima volta inserisce tra il nome e il suo designato l'*affezione dell'anima* cioè la rappresentazione o concetto mentale (o l'idea o la parola interiore o com'altro si chiamerà in seguito) che scinde ed articola il rapporto tra il nome e il suo designato. L'inserimento di questo termine consente di riconoscere nello stesso tempo la convenzionalità del L. e la necessità dei suoi significati. Aristotele infatti afferma che « il nome è una voce semantica secondo convenzione » intendendo « per convenzione » che « nessuno dei nomi è tale per natura ma solo quando è diventato un simbolo » (*De Interpr.*, 2, 16 a 18; 26-28). Le parole, come suoni vocali o segni scritti, non sono le stesse per tutti. Esse tuttavia si riferiscono alle « affezioni dell'anima che sono le stesse per tutti e costituiscono imagini di oggetti che sono gli stessi per tutti » (*Ibid.*, I, 16 a 3-8). Si ha perciò: 1° gli oggetti sono gli stessi per tutti; 2° le affezioni dell'anima, come imagini degli oggetti, sono le stesse per tutti; 3° le parole scritte o parlate non sono le stesse per tutti. Sicchè il rapporto parola-imagine mentale è convenzionale mentre il rapporto imagine mentale-cosa è naturale. Il primo può cambiare senza che muti il secondo; e l'immutabilità o necessità del secondo determina, essa sola, la struttura generale del L. che dipende, non dalla convenzionalità dei segni ma dalla « unione e separazione » dei segni stessi cioè dal modo in cui essi sono uniti e separati tra loro. Ciò stabilisce, secondo Aristotele, il carattere privilegiato del L. *apofantico*: che è quello in cui hanno luogo le determinazioni di vero e falso a seconda che l'unione o la separazione dei segni riproduce o meno l'unione o la separazione delle cose. Aristotele non nega che esistano discorsi non apofantici, per es., la preghiera (*Ibid.*, 4, 17 a 2). Ma, privilegiando il discorso apofantico, fa di esso il vero L., quello sul quale gli altri più o meno si modellano o dal punto di vista del quale debbono essere giudicati. E difatti la poetica e la retorica, che si occupano del L. non apofantico, sono da Aristotele trattate in connessione con l'analitica. Ora il L. apofantico non ha più nulla di convenzionale: le sue strutture sono naturali e necessarie perchè sono quelle stesse dell'essere, che esso rivela.

Questo convenzionalismo apparente o zoppo che può combinarsi con la tesi del carattere apofantico del L. è la forma che il convenzionalismo assume nel Medio Evo e nell'età moderna. Il nominalismo medievale riprende appunto in questa forma la tesi convenzionalistica. Ockham, ad es., distingue i segni « istituiti ad arbitrio a significare più cose » cioè le parole, dai segni naturali che sono i concetti (*Summa Log.*, I, 14); e questa posizione non fa che riprodurre sostanzialmente quella aristotelica. Identica è la posizione di Hobbes il quale, mentre insiste sull'arbitrarietà del segno linguistico, ritiene che esso sia « una nota con la quale si possa richiamare nell'anima un pensiero simile ad un pensiero passato » (*De Corp.*, 2, 4). Questa corrispondenza tra le parole e i pensieri è assunta da Locke come definizione della funzione segnica del linguaggio. « Le parole, dice Locke, che di loro natura erano adatte a questo scopo, vennero impiegate dagli uomini come segni delle loro idee: non per alcuna connessione naturale che vi sia tra particolari suoni articolati e certe idee, poichè in tal caso non ci sarebbe fra gli uomini che un solo L., ma per una imposizione volontaria mediante la quale una data parola viene assunta arbitrariamente a contrassegno di una tale idea » (*Saggio*, III, 2, 1). L'inserimento del « segno naturale » o « pensiero » o « idea » tra la parola e il suo designato toglie, come si è visto, alla tesi convenzionalistica il suo carattere proprio e l'avvicina alla tesi opposta, sino a confonderla con essa. Quella tesi si riduce infatti all'affermazione dell'arbitrarietà del segno linguistico isolato, della parola intesa come suono, ma non si estende all'uso vero e proprio delle parole (nel quale propriamente consiste il L.) e pertanto alle regole di quest'uso. Essa equivale a dire, per es., che nel gioco degli scacchi è indifferente chiamare pedina la torre o torre la pedina, ma che è necessario che un certo pezzo (pedina o torre) si usi in un modo e che un altro (torre o pedina) si usi in un altro modo. Il linguaggio è il gioco di scacchi che, in questo caso, si dichiara necessario: la convenzionalità delle parole cioè dei semplici suoni articolati non diminuisce tale necessità.

Pertanto il ripristino della tesi classica del convenzionalismo si ha soltanto con l'eliminazione di qualsiasi intermediario tra il segno linguistico e il suo designato; o in altri termini con la dichiarazione di arbitrarietà non dei suoni isolati ma dell'uso di

tali suoni e cioè delle regole che lo limitano. Questa è stata la posizione del Wittgenstein della seconda maniera (nelle *Philosophische Untersuchungen*). Wittgenstein ha ammesso l'arbitrarietà e perciò l'equivalenza di tutti i « giochi linguistici » in uso, ammettendo che tali giochi possono avere caratteri e regole diversissime sicchè anche chiamarli tutti insieme « L. » non significa altro che essi hanno l'uno con l'altro relazioni differenti (*Philosophical Investigations*, I, 65). Da questo punto di vista ritornano le tesi classiche del convenzionalismo; e in primo luogo l'impossibilità di rettificare il L., per cui L. dev'essere dichiarato sempre vero e perfetto o, come Wittgenstein preferisce, *in ordine*: « È chiaro che ogni enunciato del nostro L. è in ordine come esso è. Cioè, noi non stiamo perseguendo un ideale come se i nostri enunciati ordinariamente vaghi non avessero ancora raggiunto un senso ineccepibile e come se un L. perfetto aspettasse di essere costruito da noi. Dall'altro lato, sembra chiaro che dove c'è senso ci dev'essere ordine perfetto. Così ci dev'essere ordine perfetto nella più vaga delle proposizioni » (*Ibid.*, I, 98). Da questo punto di vista l'ideale linguistico, la lingua perfetta è qualcosa di già esistente nell'uso. « L'ideale, dice Wittgenstein, deve essere trovato nella realtà. Finchè non abbiamo ancora veduto *come* si trova in essa, non comprendiamo la natura di questo *deve*. Pensiamo che dev'essere nella realtà perchè pensiamo di averlo già veduto » (*Ibid.*, 101). Questo punto di vista si può dire coincida con quello di Carnap. Il « principio di tolleranza » o « di convenzionalità », stabilito da Carnap, esprime la perfetta equivalenza dei sistemi linguistici. « In logica, dice Carnap, non c'è morale. Ciascuno può costruire come vuole la sua logica cioè la sua forma di linguaggio. Se vuol discutere con noi, deve solo indicare come lo vuol fare, e dar regolazioni sintattiche invece di argomenti filosofici » (*Logical Syntax of Language*, § 17). Da questo punto di vista la stessa costruzione di un L. ideale o perfetto è fatto sulla base di ciò che un certo tipo di L. è in linea di fatto. « I fatti, dice Carnap, non determinano se l'uso di una certa espressione sia corretto o sbagliato ma soltanto quanto frequentemente porta all'effetto cui tende e simili. Una questione intorno a ciò che è corretto o sbagliato deve sempre riferirsi a un sistema di regole. A stretto rigore, le regole che elencheremo non sono regole del L. *B*, come è dato di fatto, costituiscono piuttosto un sistema linguistico in corrispondenza con *B* che chiameremo il *sistema semantico B-S*. Il L. *B* appartiene al mondo dei fatti... Invece il sistema linguistico *B-S* è qualcosa di costruito da noi; ha tutte e sole quelle proprietà che stabiliamo mediante le regole. Tuttavia noi costruiamo *B-S* non arbitrariamente ma con riguardo ai fatti di *B*. Quindi possiamo fare l'affermazione empirica che il L. *B* è in una certa misura in armonia con il sistema *B-S* » (*Foundations of Logic and Mathematics*, I, 4). Il sistema semantico *B-S* ha perciò, secondo Carnap, le seguenti proprietà: 1° costituisce il criterio in base al quale si può giudicare della correttezza o meno del L. *B*; 2° le regole di *B-S* non sono convenzionali perchè sono scelte sulla base di dati di fatto forniti da *B*. Carnap pertanto ammette contemporaneamente la tesi della convenzionalità dei L. e la tesi della naturalità dei sistemi semantici cioè dei L. perfetti.

2° La dottrina che il L. sia « per natura » e che il rapporto tra il L. e il suo oggetto (quale che sia) venga stabilito dall'azione causale di quest'ultimo è anch'essa caratterizzata dal riconoscimento della necessità del rapporto semantico. Mentre la precedente dottrina affermava che il rapporto semantico è sempre esatto perchè è in ogni caso istituito ad arbitrio, la dottrina in esame afferma che è sempre esatto perchè sfugge all'arbitrio ed è istituito dall'azione causale dell'oggetto. Questa tesi si può far risalire ad Eraclito (*Fr.* 23, Diels; 114, Diels); ma esplicitamente fu esposta dai Cinici, e specialmente da Antistene, il cui punto di vista è espresso da Cratilo nel dialogo omonimo di Platone: « Le cose hanno i nomi per natura ed è artefice di nomi non uno qualsiasi ma solo colui che guarda al nome che per natura è proprio di ciascuna cosa e che è capace di esprimere la specie di essa in lettere e sillabe » (*Crat.*, 390 d-e). Sappiamo d'altronde che Antistene aveva definito il L. dicendo che è « quello che manifesta ciò che era o è » (Diog. L., VI, 1, 3); e che traeva da questa dottrina le stesse conseguenze che i Megarici con Stilpone traevano dalla tesi della convenzionalità: e cioè che « è impossibile contraddire o anche dire il falso » (Arist., *Met.*, V, 29, 1024 b 33). Questa di Antistene è tuttavia una soltanto delle forme che la dottrina in esame può assumere ed ha assunto nel corso della sua storia. Queste forme sono distinguibili sul fondamento del tipo di oggetto che si assume come designato dal linguaggio. Tutte le forme di questa dottrina asseriscono che il L. è apofantico cioè in qualche modo rivelativo del suo oggetto; esse differiscono tra loro nel determinare il tipo di oggetto che il L. rivelerebbe in modo primario o privilegiato. Si possono così distinguere: *a*) la teoria dell'*interiezione*; *b*) la teoria dell'*onomatopeia*; *c*) la teoria della *metafora*; *d*) la teoria dell'*immagine logica*.

*a*) La teoria dell'interiezione che fu detta da Max Müller (*Lectures on the Science of Language*, 1861, cap. 9; trad. ital., pag. 363) teoria del *puh-puh* è stata esposta per la prima volta da Epicuro: « Le parole, egli disse, non sono in principio create

per convenzione; ma è la stessa natura umana che, influenzata da determinate emozioni e in vista di determinate imagini, fa sì che gli uomini emettano l'aria in modo appropriato alle singole emozioni ed imagini. Le parole sono dapprima diverse per la diversità delle genti, che dipende anche dai luoghi; ma poi vengono rese comuni affinchè i loro significati siano meno ambigui e più rapidamente comprensibili » (DIOG. L., X, 75-76). Lucrezio esprimeva più succintamente lo stesso concetto: « La natura costrinse gli uomini a emettere i vari suoni del L. e l'utilità condusse a dare a ciascuna cosa il suo nome » (*De nat. rer.*, V, 1027-28). In tempi moderni la dottrina è stata ripresa da Condillac (*Sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, I, § 1 sgg.) ed esposta nel modo più brillante da Rousseau. « Il primo L. dell'uomo, diceva quest'ultimo, il L. più universale e più energico e il solo di cui aveva bisogno prima che gli occorresse di persuadere uomini riuniti, è il grido di natura. Poichè questo grido era strappato da una specie d'istinto nelle occasioni pressanti, per implorare soccorso nei grandi pericoli o sollievo nei mali violenti, esso non era di grande uso nel corso ordinario della vita in cui regnano sentimenti più moderati. Quando le idee degli uomini cominciarono ad estendersi e moltiplicarsi e si stabilì tra essi una comunicazione più stretta, e si cercarono segni più numerosi e un L. più esteso, essi moltiplicarono le inflessioni della voce e vi aggiunsero i gesti che, per loro natura sono più espressivi e di cui il senso dipende meno da una determinazione anteriore » (*De l'inégalité parmi les hommes*, I; cfr. pure il saggio « Sull'origine delle lingue », in *Œuvres*, 1877, vol. I). Ma il problema in cui questa dottrina si urta è proprio quello del passaggio da una lingua costituita da semplici gridi o interiezioni a una lingua oggettiva, costituita da termini generali o astratti. Ancora nel mondo moderno non è mancato chi ha visto nell'interiezione l'origine di quei suoni che, gradualmente purificati e organizzati, si trasformarono in vero e proprio linguaggio. Così pensava, ad es., O. Jespersen (*Language, its Nature, Development and Origin*, 1923, pag. 418 sgg.) e più rigorosamente la stessa tesi è stata presentata da Grace de Laguna che ha cercato di definire meglio il passaggio dall'interiezione al L. come un processo di *oggettivazione*, per il quale alle espressioni emotive si vengono via via sostituendo gli aspetti percepiti delle situazioni effettive (*Speech, its Function and Development*, 1927, pag. 260 sgg.). Ma ciò che riesce difficile a comprendersi è per l'appunto questo processo di oggettivazione e purificazione dei gridi emotivi: tanto più che le stesse dottrine che si appellano ad essi hanno messo in luce ed esplicitamente riconosciuta la differenza fra le parole e le interiezioni (che non si distinguono dai gridi animali) nonchè il fatto che le parole si affermano a danno delle interiezioni.

*b*) La teoria dell'onomatopeia, che Max Müller (*Lectures on the Science of Language*, 1861, cap. 9) chiamò teoria del *bau-bau*, è quella che afferma che le radici linguistiche sono imitazioni di suoni naturali. La teoria era conosciuta da Platone; il quale la critica osservando che, « in tal caso, coloro che rifanno il verso delle pecore, dei galli e degli altri animali darebbero il nome agli animali di cui contraffanno la voce » (*Crat.*, 423 c). La teoria fu difesa da Herder nel suo *Trattato sull'origine del L.* (1772): egli considerò i suoni naturali (per es., il belare di un agnello) come i segni di cui l'anima si avvale per riconoscere l'oggetto in questione. « Il suono del belare, notato come contrassegno distintivo, diventa il nome dell'agnello. Il contrassegno compreso per il quale l'anima si riflette chiaramente in un'idea, è la parola. E che cos'è l'intero L. umano se non un insieme di tali parole? » (*Werke*, ed. Suphan, V, pag. 36-37). La principale obiezione contro questa dottrina è stata portata dai glottologi: non è vero che l'origine di tutte le radici linguistiche è onomatopeica. Neppure nella formazione dei nomi degli animali, nella quale il principio onomatopeico si potrebbe presumere più efficace, esso ha veramente una funzione dominante. Contro di esso sta poi l'obiezione filosofica, che già Platone avanzava, che altro è l'imitazione di un suono, altro è l'imposizione di un nome. Tuttavia, il principio dell'onomatopeia è stato molte volte utilizzato dai glottologi per spiegare la formazione delle parole originali in questa o quella lingua e il loro distribuirsi in gruppi distinti. Lo stesso Cassirer ammette come prima fase dell'espressione linguistica uno stadio *mimetico* nel quale « i suoni sembrano avvicinarsi all'impressione sensoria e riprodurre la sua diversità il più fedelmente possibile » (*Phil. der symbolischen Formen*, 1923, I, cap. 2, § 2; traduzione ingl., pag. 190).

*c*) La terza forma della dottrina della naturalità del L. è quella che lo considera come metafora. Le tesi caratteristiche in cui si esprime questa teoria sono le seguenti: 1° il L. non è imitazione ma creazione. Questa tesi distingue questa teoria da quella onomatopeica; 2° la creazione linguistica mette capo non a concetti o termini generali ma a imagini, che sono sempre individuali o particolari; 3° ciò che la creazione linguistica esprime non è un fatto oggettivo o razionale ma soggettivo o sentimentale; e questo è propriamente l'oggetto del linguaggio. Con queste caratteristiche la teoria fu espressa per la prima volta da Vico; il quale affermò che « il primo parlare » non fu « un par-

lare secondo la natura delle cose » ma « un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine » (*Scienza Nuova*, II, Della logica poetica). I primi poeti, secondo Vico, dettero « i nomi alle cose dalle idee più particolari e sensibili; che sono le due fonti, questa della metonimia e quella della sineddoche » (*Ibid.*, Corollari d'intorno ai tropi, 2). Di conseguenza i primi uomini concepirono l'idea delle cose « per caratteri fantastici di sostanze animate e mutoli »; e si spiegarono « con atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee (quanto, per es., lo hanno l'atto di tre volte falciare o tre spighe per significare tre anni) ». Questo, secondo Vico, è facile a osservarsi nella lingua latina, « che quasi tutte le voci ha formate per trasporti di nature o per proprietà naturali o per effetti sensibili »; ma « generalmente la metafora fa il maggior corpo delle lingue appo tutte le nazioni » (*Ibid.*, Corollari d'intorno ai tropi, 2). Espressa in forma assai più immaginifica, questa teoria si ritrova nello Hamann secondo il quale il L., che è « l'organo e il criterio della ragione », non è una semplice collezione di segni ma « il simbolo e la rivelazione della stessa vita divina » (*Schriften*, II, 19, 207, 216). Nel sec. XIX la teoria della metafora, anche senza l'impostazione metafisica o teologica con cui compare in Haman è il tratto comune delle dottrine che sono state chiamate del *din-don* cioè del carattere *risonante* della natura umana. Così Max Müller affermava che il L. è il prodotto di una « facoltà creativa la quale dà a ciascuna impressione, nel modo che penetra per la prima volta nel cervello, un'espressione fonetica »; e che i fonemi così creati vengono poi selezionati e combinati naturalmente attraverso il processo storico di formazione del L. stesso (*Lectures*, cit., 9; trad. ital., pag. 394). Il carattere metaforico del L., consistendo nel ricorso a termini ambigui od equivoci, favorisce (secondo questa teoria) l'origine e la formazione del mito. « Nel L. umano, ha detto F. Max Müller è impossibile esprimere idee astratte se non sotto metafora e non si esagera dicendo che l'intero dizionario dell'antica religione era fatto di metafore... Di qui una sorgente continua di equivoci molti dei quali sono consacrati nella mitologia e nella religione del mondo antico » (*Contributions on the Science of Mythology*, 1897, I, 68 sgg.). Questa connessione del L. con il mito era già stata fatta da Vico che, per di più, non aveva equiparato ad una malattia del L. la formazione del mito. Le dottrine moderne del *mito* (v.) negano questa equiparazione, ma mantengono la connessione del mito col linguaggio. In senso analogo Croce ha stabilita la connessione del L. con l'arte in generale. Il L. ha, per Croce, natura fantastica o metaforica ed è quindi legato più strettamente con la poesia che con la logica. « L'uomo, dice Croce, parla a ogni istante come il poeta, perchè come il poeta esprime le sue impressioni e i suoi sentimenti nella forma che si dice di conversazione o familiare, e che non è separata per nessun abisso dalle altre forme che si dicono prosastiche, prosastico-poetiche, narrative, epiche, dialogate, drammatiche, liriche, meliche, cantate, e via enumerando » (*Breviario di estetica*, 1913, II). Un abisso c'è tuttavia (e Croce lo ha affermato più tardi) tra l'espressione *poetica* che placa e trasfigura il sentimento ed è perciò un conoscere, dagli altri tipi di espressione (o sentimentale o prosastica) che, vincolati strettamente al sentimento e all'idea, non operano quella trasfigurazione che è propria dell'espressione autentica e pertanto non possono neppure dirsi linguaggio. Esse sono, secondo Croce soltanto « suoni articolati » (*La poesia*, 1936, pag. 9 sgg.). Questa conclusione cui Croce, non senza coerenza, ha condotto la teoria in esame, mostra i limiti della teoria stessa. Questa si trova nell'incapacità di spiegare il passaggio dal L. metafora al L. concettuale, dal L. che è grido o gesto o altro « carattere poetico » (secondo l'espressione di Vico) al L. che è struttura, organizzazione e regola.

*d*) La quarta forma della dottrina della naturalità del L. è quella che lo considera come la espressione o l'imagine dell'essenza o dell'essere delle cose. Questa dottrina è assai antica perchè la sua prima manifestazione è la teoria di Antistene secondo la quale « il L. è quello che manifesta ciò che era o è » (DIOG. L., VI, 1, 3). Gli Stoici a loro volta affermarono che « parlare significa pronunziare un suono che significa l'oggetto pensato » (SESTO E., *Adv. Math.*, VIII, 80). La caratteristica di questa dottrina è che essa porta la sua attenzione non tanto sui singoli segni o parole ma sulle loro connessioni sintattiche cioè sulle regole del loro uso nelle proposizioni e nei ragionamenti e pertanto sulle strutture formali del linguaggio. A questo indirizzo appartiene propriamente la teoria che abbiamo chiamato del convenzionalismo apparente o zoppo: cioè la teoria che, mentre i singoli segni linguistici sono scelti ad arbitrio, i loro modi di combinarsi non sono arbitrari ma naturali e necessari perchè corrispondono ai modi di combinarsi dei concetti mentali che a loro volta corrispondono ai modi di combinarsi delle cose. Questa teoria, avanzata da Aristotele, è stata riprodotta più volte dall'empirismo moderno e contemporaneo (v. sopra). In questa forma la dottrina è caratterizzata dall'inserzione, tra il segno linguistico e la cosa, del concetto mentale, attraverso il quale lo stesso segno linguistico, nei suoi modi di combinazione, viene a partecipare della necessità oggettiva delle cose. Un fondamento analogo ha

l'affermazione della naturalità del L. fatta da Fichte nei *Discorsi alla nazione tedesca* (1808) dove si afferma che « esiste una legge fondamentale secondo cui ogni concetto assume, attraverso gli organi, un suono; quello e non un altro » (IV; trad. ital., Allason, pag. 78), o quella di Hegel che « il L. dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni una seconda esistenza, più alta di quella immediata, un'esistenza in universale, che ha vigore nel dominio della rappresentazione » (*Enc.*, § 459).

Ma la tesi della naturalità del L. è stata ripresa nella sua forma rigorosa e perciò nei suoi teoremi classici soltanto ad opera della logica matematica contemporanea. Questa difatti ha riaffermato il principio di una corrispondenza di termine a termine tra i segni linguistici e le cose, principio che i Cinici avevano espresso dicendo che il L. è ciò che manifesta quello che una cosa era od è. Questo principio che fa del L. la riproduzione pittorica della realtà o in generale dell'essere, è stato dapprima difeso da Russell ma ha trovato la sua formulazione più rigorosa nel *Tractatus logico-philosophicus* (1922) di Wittgenstein. Il principio veniva esposto da Russell nella forma seguente: « In ogni proposizione che possiamo apprendere (cioè non solo in quelle la cui verità o falsità possiamo giudicare ma in tutte quelle che possiamo immaginare) tutti i costituenti sono realmente entità di cui abbiamo conoscenza diretta » (« On Denoting », 1905, ora in *Logic and Knowledge*, 1956, pag. 56; cfr. *Mysticism and Logic*, 1918, pag. 219, 221; *The Problems of Philosophy*, 1912, pag. 91). Questo vuol dire che ad ogni termine adoperato nelle proposizioni deve corrispondere un termine o entità oggettiva di cui si abbia conoscenza diretta (*acquaintance*): o che dev'esserci una corrispondenza di termine a termine fra gli elementi che entrano a comporre le proposizioni e le entità di cui si ha conoscenza diretta. Russell osserva a questo proposito che « dobbiamo attribuire un significato alle parole che usiamo se vogliamo parlare con qualche significato e non per pura chiacchera; e il significato che attribuiamo alle parole dev'essere qualcosa di cui abbiamo già conoscenza » (*Problems of Phil.*, pag. 91). Questa è semplicemente la ripresentazione della tesi di Antistene secondo la quale parlare significa dire qualcosa e precisamente qualcosa che è, sicchè non si può dire ciò che non è: con l'aggiunta che ciò che è, vale a dire le entità corrispondenti ai termini del L., dev'essere « direttamente conosciuto ». Russell fondava su questo principio la sua teoria della *denotazione*: secondo la quale « quando c'è qualcosa di cui non abbiamo conoscenza immediata ma solo una definizione per mezzo di frasi denotanti, le proposizioni nelle quali questa cosa è introdotta per mezzo di una frase denotante non contengono realmente la cosa come costituente ma contengono invece i costituenti espressi dalle diverse parole della frase denotante » (« On Denoting », *Ibid.*, pag. 55-6). Così ad es., poichè non abbiamo diretta esperienza dello spirito degli altri, noi non conosciamo, se *A* è uno di tali spiriti, che « *A* ha questa e quella proprietà »; ma conosciamo soltanto che « Tal dei Tali ha uno spirito che ha questa o quella proprietà ». Tuttavia, se un linguaggio ideale ci potesse essere, esso dovrebbe contenere unicamente elementi costitutivi ultimi sicchè in esso « non ci sarebbe che una parola e non più di una per ogni oggetto semplice ed ogni cosa che non fosse semplice sarebbe espressa da una combinazione di parole, ciascuna delle quali starebbe per una cosa semplice » (« The Phil. of Logical Atomism », *Logic and Knowledge*, pag. 197-98). Secondo Russell il L. dei *Principia Mathematica* mira ad essere un L. di questa specie: in esso c'è solo sintassi e niente vocabolario (*Ib.*, pag. 198). E ciò lo rende uguale al L. proposto dai dotti dell'Accademia di Lagado di cui parla Swift nei *Viaggi di Gulliver*. Essi proponevano di abolire le parole perchè « dal momento che le parole sono solo nomi per le cose, sarebbe più comodo per tutti gli uomini portare con loro le cose che sono necessarie a esprimere le particolari faccende di cui intendono discorrere ». Questi saggi portavano perciò con loro sacchi pieni di oggetti e facevano conversazione mostrandosi reciprocamente gli oggetti stessi (*Gulliver's Travels*, III, cap. 5).

Lo stesso ideale è stato espresso da Wittgenstein (prima maniera) con formule semplici e precise. Eccone alcune: « Il nome significa l'oggetto: l'oggetto è il suo significato » (*Tractatus*, 3.203). « Alla configurazione dei segni semplici nella proposizione corrisponde la configurazione degli oggetti nella situazione » (*Ibid.*, 3.21). « Il nome è il rappresentante dell'oggetto nella proposizione » (*Ibid.*, 3.22). Wittgenstein ha espresso con tutta la chiarezza desiderabile il concetto del linguaggio (che non è altro che « la totalità delle proposizioni », *Ibid.*, 4.001) come raffigurazione pittorica del mondo. « A prima vista, egli dice, non sembra che la proposizione, così come, ad es., è stampata sulla carta sia un'imagine della realtà di cui tratta. Ma anche la notazione musicale non sembra a prima vista un'imagine della musica nè la nostra scrittura fonetica (a lettere) sembra un'imagine del nostro L. parlato. Eppure questi simboli si dimostrano anche nel senso ordinario del termine, imagini di ciò che rappresentano » (*Ibid.*, 4.011). Buona parte dell'empirismo logico e in generale della filosofia contemporanea condivide o ha condiviso questa dottrina del L. come imagine logica del mondo. L'obiezione fondamentale contro di essa è stata bene espressa da Max Black: « Non c'è motivo che il L. debba

' corrispondere ' o ' assomigliare ' al ' mondo ' più che non vi sia motivo che debba assomigliare al mondo il telescopio con cui l'astronomo lo studia » (*Language and Philosophy*, V, 4; trad. ital., pag. 173).

È interessante constatare che all'altro estremo della filosofia contemporanea, cioè all'estremo metafisico o ultra-metafisico, si ha un concetto analogo del linguaggio. Heidegger non ammette certo la corrispondenza di termine a termine tra gli elementi del L. e gli elementi dell'essere; ma afferma tuttavia, con energia uguale a quella di Wittgenstein, il carattere apofantico del L. rispetto alla totalità dell'essere. In questo senso egli ha chiamato il L. « la casa dell'essere ». Ed ha aggiunto: « Discorrere di casa dell'essere non significa per nulla trasferire l'immagine della casa all'essere; un giorno ci sarà possibile, muovendo da un adeguato pensamento dell'essenza dell'essere, giungere a comprendere che cosa significhino casa ed abitare (« Brief über den Humanismus », in *Platos Lehre von der Wahrheit*, 1947, pag. 112). In altri termini il L. è l'immediata rivelazione dell'essere; e l'uomo accede all'essere attraverso il linguaggio.

3° La terza dottrina fondamentale del L. è quella che lo interpreta come uno *strumento*, cioè come un prodotto di *scelte* ripetute e ripetibili. Questa dottrina è stata per la prima volta presentata da Platone. Di fronte alle due tesi opposte della convenzionalità e della naturalità del L., Platone evita, nel *Cratilo*, di decidere in favore di una di esse. « A me piace, egli dice, che, per quanto è possibile, i nomi siano simiglianti alle cose; ma io temo che, per dirla con Ermogene, questa attrazione della simiglianza ci porti su di un terreno sdrucciolevole e che perciò sia necessario servirci anche di un mezzo un pò grossolano, cioè della convenzione, per renderci conto della giustezza dei nomi » (*Crat.*, 435 c). I nomi dei numeri, ad es., difficilmente si potrebbero, secondo Platone, ritenere naturali nel senso di essere simili a ciò che indicano. Ma se nè la convenzione nè la natura cioè nè la dissimiglianza tra la parola e la cosa nè la simiglianza costituisce il significato, che cosa in ogni caso lo costituisce? L'uso. Dice Platone: « Se l'uso non è una convenzione, sarebbe meglio dire che non la somiglianza è il modo in cui le parole significano ma piuttosto l'uso: questo infatti, a quanto sembra, può significare sia mediante la simiglianza sia mediante la dissimiglianza » (*Crat.*, 435 a-b). Platone ha qui espresso una tesi fondamentale della linguistica moderna: è soltanto l'uso che stabilisce o per dir meglio costituisce il significato delle parole. Ma questa tesi presuppone l'altra, del carattere strumentale del linguaggio: tesi, quest'ultima, che Platone ha espresso dicendo che il L. è uno strumento e che, come tutti gli strumenti, dev'essere adatto allo scopo (*Crat.* 387 a). Da questo punto di vista, l'uso è la scelta ripetuta o convalidata che ha condotto a forgiare un determinato strumento linguistico; e come tutti gli altri strumenti, così pure gli strumenti linguistici possono riuscire più o meno perfetti e adeguati allo scopo. Si giustifica così quello che, secondo Platone, è il fondamentale teorema filosofico intorno al L.: la fallibilità del L. stesso, la possibilità di dire ciò che non è (*Sof.*, 261 b). La caratteristica comune delle due dottrine precedenti è, come si è visto, la negazione di questo teorema. La tesi della convenzionalità esclude che il L. possa includere l'errore perchè una convenzione non può avere che lo stesso valore di un'altra. La tesi della naturalità esclude che il L. possa includere l'errore perchè deve riconoscere che il L. rappresenta, in ogni caso, ciò che è ed è quindi sempre nel vero. Entrambe le tesi escludono che il L. si possa giudicare o che abbia un senso il giudizio sulla sua correttezza. La tesi del L. come operazione, uso, scelta, include invece questa possibilità giacchè vede in esso il prodotto di operazioni dirette a costituire uno strumento efficace e considera come non infallibile la riuscita di queste operazioni. Il fondamento oggettivo di quella possibilità è che « il discorso nasce dalla unione reciproca delle specie » (*Sof.* 259 d) e che le specie non sono nè tutte insieme unite nè tutte disgiunte, ma alcune *possono* unirsi e altre no. Le possibilità del L. sono pertanto limitate dalle possibilità di combinazione delle specie o forme dell'essere (*Sof.*, 262 c).

Questa posizione platonica veniva riprodotta da Leibniz. « Io so, egli diceva, che si suol dire nelle scuole e dappertutto che i significati delle parole sono arbitrari (*ex instituto*) ed è vero che non sono determinati da una necessità naturale, ma lo sono tuttavia per opera di ragioni naturali, in cui il caso ha la sua parte, e talvolta morali, in cui entra una scelta » (*Nouv. Ess.*, III, 2, 1). Herder partiva dalla stessa considerazione preliminare e definiva come astrazione la scelta che si fa di una qualità dell'oggetto allo scopo di nominarlo. « L'uomo mette in atto la riflessione non solo quando percepisce tutte le qualità di un oggetto vividamente e con chiarezza ma anche quando può riconoscere una o più qualità come qualità distintive... E con quali mezzi effettua questo riconoscimento? Attraverso la sua capacità di astrazione » (*Werke*, ed. Suphan, V, pag. 35). È in questa tradizione che Humboldt formulò quella dottrina del L. che doveva avere così vasta influenza sulla scienza moderna del linguaggio. La formazione degli strumenti linguistici è difatti, da questo punto di vista, la formazione di connessioni, di *symplokè* (come diceva Platone) e pertanto il L. non è un complesso atomistico di parole, ma è discorso organizzato.

Humboldt esprimeva chiaramente questo concetto. « Non possiamo concepire il L., egli diceva, come avente inizio dalla designazione degli oggetti mediante le parole e come procedente in un secondo tempo alla organizzazione delle parole stesse. In realtà, il discorso non è composto da parole che lo precedono, ma al contrario le parole prendono origine dall'intero discorso » (« Einleitung zum Kawi-Werk », *Werke*, VII, 1, pag. 72 sgg.). Pertanto la comunicazione non è effettuata dalla singola parola ma dalle frasi e solo queste sono gli strumenti particolari di cui è formato il L. (*Ibid.*, pag. 169 sgg.). Queste idee hanno dominato e continuano a dominare la scienza del linguaggio. Esse si trovano incorporate negli stessi concetti di cui questa scienza si avvale, per es., nel concetto di *fonema*. Un fonema è « l'unità minima dotata di caratteristiche sonore distintive » ed è pertanto un'unità di significato non di suono (BLOOMFIELD, *Language*, 1933, 5.4). Ogni lingua sceglie i suoi fonemi; ma questa scelta non può essere qualificata nè come « casuale » o « arbitraria » e neppure come « naturale » o « necessaria »: perchè una scelta condiziona o limita le altre e ogni gruppo o serie di esse è condizionata dall'esigenza dell'efficacia comunicativa del linguaggio. I fonemi possono pertanto essere ridotti a *tipi* che la scienza del L. si propone di determinare. Le determinazione di questi tipi fornisce il fondamento delle scelte che costituiscono le strutture fondamentali del L., e perciò spiega, in qualche misura, tali strutture, senza che ne giustifichi la perfezione o l'infallibilità. Nella linguistica contemporanea, la concezione del L. come strumento è sostenuta specialmente dai funzionalisti, che vedono nel L. « uno strumento di comunicazione » per il quale l'esperienza umana si analizza in unità o *monemi* che hanno un contenuto semantico o una forma fonica: questa forma fonica a sua volta si articola in unità distinte e successive, « *fonemi*, la cui natura e i cui rapporti variano da lingua a lingua » (MARTINET, *A Functional View of Language*, 1962, cap. I).

4° La quarta concezione del L., che è quella che abbiamo chiamata del *caso*, è in realtà una specificazione della terza o per meglio dire è una prospettiva di studio aperta dalla terza concezione. Questa prospettiva è costituita dallo studio statistico del linguaggio. È noto che azioni che sono individualmente mutevoli e imprevedibili presentano uniformità e costanza se considerate in gran numero. Non si può certo prevedere se una particolare persona si sposerà l'anno venturo, ma si può prevedere con sufficiente approssimazione il numero delle persone che si sposeranno l'anno venturo in una determinata comunità sulla base delle statistiche degli ultimi anni. Allo stesso modo si possono studiare le frequenze statistiche con la quale espressioni determinate ricorrono in una comunità sufficientemente vasta: cioè si possono fissare certe costanti statistiche del L. e assumerle come base per lo studio delle strutture linguistiche. Certamente tale indagine statistica non è indispensabile per lo studio di massa del linguaggio. C'è anche l'altro metodo, che è quello dell'osservazione sociologica, per la quale l'osservatore linguistico può, partecipando alla vita di una comunità, descriverne gli usi linguistici. Questo è anzi il metodo prevalentemente seguito sin ora dai glottologi, i quali solo raramente, e quasi esclusivamente nei confronti di opere letterarie, hanno fatto ricorso al metodo statistico. Si può ricordare a questo proposito l'opera di Lutoslawski sullo stile di Platone (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897) che riuscì a porre su nuova e più sicura base la cronologia degli scritti platonici. Ma non mancano oggi proposte di un ricorso sistematico al metodo statistico in vista della soluzione di tutti i problemi della linguistica strutturale. Dice a questo proposito G. Herdan: « Se consideriamo la lingua come il totale dei segni linguistici più la loro probabilità di ricorrere nel discorso individuale e perciò come i vari modi nei quali l'evento segno può accadere insieme con le relative frequenze dei differenti segni nell'uso effettivo, la concezione risponde a tutte le esigenze di quella che si chiama la popolazione statistica di tali eventi o il loro universo statistico. Ogni enunciato individuale (la *parole* nella terminologia di de Saussure) compie l'ufficio di *campione* di quella popolazione » (*Language as Choice and Change*, 1956, 1.3). Da questo punto di vista, se si esaminano testi differenti di una stessa lingua si trova per esempio che le frequenze relative con le quali un particolare fonema è stato usato dagli scrittori sono su per giù le stesse. Questo autorizza a considerarle come fluttuazioni della probabilità costante di quel particolare fonema in quel linguaggio. E questo significa che il parlatore o scrittore obbedisce a certe leggi del caso e che solo quando si considerano grandi masse di forme linguistiche si ha l'impressione di una determinazione causale nel loro uso. In altri termini avverrebbe qui ciò che accade nella fisica per la quale il determinismo macroscopico è soltanto l'effetto di una considerazione di massa degli eventi microscopici. I sostenitori di questa concezione del L. affermano pertanto che ciò che dal punto di vista intuitivo appare nel L. come una relazione di causa ed effetto (la determinazione delle scelte linguistiche) è, dal punto di vista quantitativo, soltanto caso. La teoria pertanto spiega le differenze fra i testi non con l'intenzione dei parlanti o con un determinismo causale ma con le leggi statistiche del caso (HERDAN, *op. cit.*, 1.4; C. E. SHANNON and W. WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, 1949).

Questo punto di vista da un lato ha reso possibile la ricerca di una *grammatica generativa* cioè di un «sistema di regole che in qualche modo esplicito e ben definito, assegnino descrizioni strutturali agli enunciati» (CHOMSKY, *Aspects of Theory of Syntax*, 1965, pag. 8). Dall'altro lato, ha reso possibile, nello studio del L., l'uso dei modelli (v. MODELLO) che qualche volta sono considerati come costituenti la stessa realtà sistematica del L. (SAPIR, *Language*, 1921) e talaltra come *costrutti* cioè come strutture ipotetiche opportunamente costruite (REZVIN, *Models of Language*, 1966, § 2). V. STRUTTURA; STRUTTURALISMO.

**LINGUAGGIO, ANALISI DEL.** V. EMPIRISMO LOGICO.

**LINGUAGGIO CHIUSO.** V. LINGUAGGIO-OGGETTO.

**LINGUAGGIO FORMALIZZATO.** V. SISTEMA LOGISTICO.

**LINGUAGGIO-OGGETTO** (ingl. *Object-Language*). Questa nozione nasce corrispondentemente a quella di *metalinguaggio* (v.) ogni qualvolta si assume che un L. è «semanticamente chiuso» cioè non contiene, in aggiunta alle sue espressioni, anche i nomi di queste espressioni o termini (come «vero» e «falso») che si riferiscano ad esse. In tal caso, infatti, bisogna distinguere il L. *del quale si parla* e che è l'argomento della discussione e il L. *con il quale* si parla e con il quale desideriamo costruire la definizione di verità per il primo linguaggio. Quest'ultimo è il *metalinguaggio*; il primo è il *L.-oggetto.* La distinzione tra L.-oggetto e metalinguaggio fu introdotta dai logici polacchi verso il 1919 e diffusa da Tarski (cfr. «The Semantic Conception of Truth», 1944, in *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, pag. 60). La distinzione fu accettata da Carnap (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 3). A volte tuttavia il L.-oggetto e il metalinguaggio coincidono come quando, ad es., si parla in italiano dell'italiano. La distinzione vale soprattutto per i *linguaggi formalizzati* (v.).

**LIRICO** (ingl. *Lyric*; franc. *Lyrique*; ted. *Lyrisch*). Aggettivo adoperato da Croce per specificare l'espressione artistica come espressione del sentimento. «Ciò che dà coerenza e unità all'intuizione, dice Croce, è il sentimento: l'intuizione è veramente tale solo perchè rappresenta un sentimento e solo da esso e sopra di esso può sorgere... Etica e lirica, o dramma e lirica, sono scolastiche divisioni dell'indivisibile: l'arte è sempre lirica, cioè espressione etica e drammatica del sentimento» (*Breviario di Estetica*, 1912, in *Nuovi saggi di estetica*, pag. 28). La liricità costituisce per Croce il carattere soggettivo o romantico dell'arte.

**LITIGIOSUS.** Così fu chiamato il dilemma di Protagora e del suo scolaro Euatlo (AULO GELLIO, *Noct. Att.*, V, 10) (v. DILEMMA).

**LOCKISMO** (ingl. *Lockianism*). La dottrina di Locke assunta come l'espressione tipica dell'*empirismo* (v.).

**LOGICA** (ingl. *Logic*; franc. *Logique*; tedesco *Logik*). L'etimologia stessa (da λόγος, che significa «parola», «proposizione», «discorso», ma anche «pensiero») è equivoca come è equivoca la nozione. In Aristotele, un gruppo di scritti del quale, raccolti nell'*Organon*, costituiscono la prima ampia trattazione di questa disciplina, manca qualsiasi parola per designarla. Agli inizi degli *Analitici*, lo scritto più strettamente «logico» di questa raccolta, Aristotele definisce, senza darle un nome, la scienza che si accinge a ricercare come scienza della dimostrazione e del sapere dimostrativo (*Anal. Pr.*, I, 24 a 10 sgg.) dove però, tra l'altro, il testo non è del tutto chiaro. I suoi oggetti sarebbero quelli elencati nel seguito del medesimo passo: la proposizione (come enunciato apofantico, inserito in un discorso dimostrativo), i termini di essa (soggetto e predicato) e finalmente il sillogismo. Qui e in altri testi (principalmente nei *Topici* e nella *Retorica*) Aristotele distingue due tipi di discorso, dialettico e dimostrativo: il primo che muove dal problematico e dal probabile e termina necessariamente nel probabile; il secondo invece che muove dal vero e termina nel vero. Ma, a parte il valore conoscitivo della premessa, avverte che formalmente i due discorsi sono identici, consistono sempre nel sillogismo e nelle sue tipiche strutture. Il termine λογική (sottinteso τέχνη) si trova invece negli scritti degli Stoici per indicare l'arte del discorso persuasivo in genere: si divide pertanto in *retorica* e *dialettica*, quest'ultima contenendo quello che sarà l'oggetto fondamentale della L., la dottrina del discorso dimostrativo e degli oggetti che vi si collegano (proposizione, termini, sillogismo, ecc.). È solo nei commentatori peripatetici e platonici di Aristotele, o negli scritti di eclettici che a questi si riferiscono (come Cicerone o Galeno), gli uni e gli altri influenzati dalla terminologia degli Stoici, che il termine «L.», usato come stretto sinonimo di «Dialettica», viene introdotto come nome di quella dottrina che aveva il centro negli *Analitici* aristotelici, cioè la teoria del sillogismo e della dimostrazione. Boezio dà il nome di «L.» (anche qui, alternante con «Dialettica») all'insieme delle dottrine contenute nell'*Organon* aristotelico, cui si viene ad aggiungere, come una specie di introduzione generale, l'*Isagoge* di Porfirio. E così per tutto il Medio Evo, per lo meno a partire dal XII secolo, l'esposizione, lo studio e il commento dell'*Isagoge* porfiriana se-

guita dai libri dell'*Organon* (nell'ordine, divenuto tradizionale, di: *Categorie*, *De Interpretatione*, *Primi Analitici*, *Secondi Analitici*, *Topici*, *Elenchi Sofistici*), spesso con i commenti e nelle traduzioni o riduzioni boeziane, costituisce un'*ars* (una delle « sette arti liberali ») detta indifferentemente Dialettica o Logica. La differenza che in essa si viene ad introdurre durante il sec. XIII, tra *ars vetus* e *ars nova*, non ha poi molto rilievo, trattandosi di una distinzione meramente storica e scolastica tra i libri di Porfirio e di Aristotele da tempo noti nella traduzione boeziana (*Isagoge*, *Categorie*, *De Interpretatione*) e quelli resisi noti più recentemente con la diffusione di nuove traduzioni latine dell'*Organon*. In sostanza, l'insegnamento di L. alla fine dell'Età antica e nel Medio Evo comprendeva questi argomenti: 1° teoria delle *quinque voces* o *predicabili* (genere, specie, differenza, proprio, accidente); 2° teoria delle *categorie* o *predicamenti* (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, avere, azione, passione); 3° dottrina delle proposizioni e regole della conversione; 4° dottrina del sillogismo categorico; 5° dottrina del sillogismo ipotetico; 6° dialettica: *a*) topica; *b*) dottrina dei sofismi o *fallaciae*. Che poi si potevano raggruppare in tre parti: dottrina dei termini, dottrina delle proposizioni, dottrina del ragionamento (categorico oppure ipotetico, apodittico oppure dialettico). A queste parti di origine aristotelica o (tramite Boezio) stoica il pensiero medievale aggiunse alcune dottrine che costituiscono un apporto originale alla tradizione L. dell'Occidente — la dottrina della designazione e denotazione (*de proprietatibus terminorum*), la dottrina dei segni logici e delle proposizioni molecolari (*de syncategorematibus*), la dottrina dell'implicazione materiale (*de consequentiis*) — tutte dottrine appartenenti a quella parte della L. che oggi si chiama « semantica ».

Per capire le trasformazioni intervenute, nel corso dello stesso Medio Evo, non solo nella tradizione dottrinaria, ma nello stesso ambito di oggetti coperto dal nome « L. », bisogna tener presenti alcune considerazioni. Più preoccupato di creare la nuova disciplina che non di fondarla, e ancora più preoccupato di crearne le dottrine fondamentali in vista di applicazione a problemi filosofici più « concreti » (principalmente, alla metafisica e all'etica) che non di svolgerle e di esporle sistematicamente, Aristotele lasciò la L. non soltanto senza un nome proprio per designarla, ma anche equivoca nel suo *status* come disciplina e non ben determinata nei riguardi della sua *materia subiecta*. Che sono propriamente gli oggetti di cui si occupa la Logica? Entità reali, oppure pensieri, o forme del discorso? Il problema si pone già nella tarda Antichità. A proposito degli universali (categorie, generi, specie) che appaiono costituire propriamente gli elementi in cui si risolve il discorso logico: gli universali sono sostanze reali, o no? Porfirio nell'*Isagoge* imposta il problema, Boezio ne tenta una soluzione che tuttavia si aggira in circolo e risulta insoddisfacente; donde nel Medio Evo la disputa tra i *realisti* (Bernardo di Chartres, Guglielmo di Champeaux, Anselmo di Aosta, ecc.), i quali affermano l'esistenza reale degli universali e quindi fanno della L. una specie di Ontologia, e i *nominalisti* (Roscellino, Abelardo, più tardi Guglielmo d'Ockham), i quali negano la sussistenza ontologica degli universali. Abelardo discutendo la questione degli universali per primo arriva, attraverso un profondo commento al testo boeziano, a fissare il piano proprio della L.: questa è *scientia sermocinalis*; i termini della L. sono *sermones*, quindi parole, discorsi, non però meri suoni (*flatus vocis*, come sembra sostenesse Roscellino), bensì parole con una intenzione (*intentio*) significativa, vale a dire volte a significare cose, o meglio qualità, date nell'esperienza. Da allora si precisano nella L. medievale due correnti o metodi (*viae*): la via *antiqua* (o *antiquorum*) fedele alla tradizione realistica, quindi ontologizzante, e la *via moderna* (o *modernorum*), che sviluppa una L. « terministica », ossia puramente *sermocinalis*, dove i termini del discorso sono assunti come tali, indipendentemente da ogni ipotesi metafisica sull'esistenza reale o meno del loro oggetto. E questo fu in sostanza il punto di vista che si impose nella L. a partire dal sec. XIII e sul quale furono impostati i testi scolastici di questa disciplina in uso fino agli inizi dell'Età moderna, come le *Summulae Logicales* di Pietro Ispano (sec. XIII), essendosi oramai diffusa la convinzione che la stessa questione degli universali appartenesse piuttosto alla metafisica e alla gnoseologia che non alla L. propriamente detta, la quale rimane relativamente indifferente alle eventuali risposte date a quel problema. Tuttavia si veniva a porre un'altra distinzione, la quale in parte è arrivata fino ai nostri giorni: quella per cui oggetto della L. sono fatti mentali (Duns Scoto, ma anche Tommaso d'Aquino e d'altra parte alcuni nominalisti), e quella per cui non si tratta propriamente di atti mentali bensì di forme strutturali, intenzionalmente dirette alla costituzione di contenuti semantici ma, come forme, indipendenti e da tali contenuti e dagli atti mentali in cui tali contenuti vengono appresi (Buridano e i suoi continuatori dei sec. XIV e XV: Alberto di Sassonia, Nicola di Autrecourt, Marsilio di Inghen, ecc.). Sarà quest'ultima posizione che, ripresa nell'età contemporanea da E. Husserl (e in modo meno chiaro da B. Russell e da L. Wittgenstein) determinerà l'attuale rinascita della concezione della L. come *formale pura*.

Ma intanto si veniva a porre un altro problema. La L. è scienza o arte? Cioè: è disciplina che, come, per es., le matematiche, espone rapporti obiettivi sussistenti tra i suoi oggetti (per es., tra le premesse del sillogismo e la sua conclusione), oppure una tecnica per ottenere discorsi corretti e veri? In genere i Logici medievali ritengono che sia una cosa e l'altra; ed anche come arte, sia insieme una precettistica (*Logica docens*) e un esercizio attivo di discorso o discussione controllato da quei precetti (*Logica utens*). La reazione umanistica contro la Scolastica porta, nel campo della L., ad un'esaltazione di quest'ultimo aspetto e ad una aspra polemica contro il formalismo tradizionale (Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, ecc.). Alla L. « inglese » (cioè terministica), la quale spesso nell'insegnamento e nell'esercizio scolastico si perdeva in sterili arguzie e cavilli disputatori (come già l'antica eristica ai tempi di Platone e di Aristotele), si contrappone una L.-retorica, per lo più di ispirazione ciceroniana, come ricerca dei mezzi di persuasione mediante il discorso e insieme disciplina euristica che guidi alla ricerca delle verità nel campo delle cose naturali ed umane (storiche ed etiche). Questo movimento di riforma della L. culmina nel *ramismo* (da Petrus Ramus, cioè Pierre de la Ramée). Accanto a questa corrente si deve ricordare anche l'altra, di ispirazione invece peripatetica, fiorita a Padova nel sec. XVI e che ebbe i massimi esponenti nel Fracastoro e nello Zabarella, i quali accentrarono le loro ricerche sul problema, appena accennato nella trattazione aristotelica, dell'inferenza induttiva, delle sue difficoltà e dei suoi presupposti. Anche in questi logici (sebbene, naturalmente, in forma meno drastica che non nei retori umanisti) l'interesse per le strutture formali del discorso deduttivo è fortemente diminuito a vantaggio di una concezione pragmatica e metodologica della scienza della logica. All'inizio del Seicento Francesco Bacone porta, in un certo senso, a compimento questo processo, tentando con il *Novum Organon* (il cui nome stesso è programmatico) una radicale riforma della L. concepita esclusivamente come metodologia scientifica generale. Scartata quasi per intero la tradizione L. peripatetico-scolastica (quella che aveva il suo centro nella teoria formale del sillogismo), anche nella L. umanistica (di Ramo, ecc.) scevera gli aspetti più propriamente metodologici, allo scopo di farne uno « strumento » per guidare e inquadrare la ricerca scientifica. Con il che l'antica nozione di « L. » appare interamente mutata.

Il disinteresse per il formalismo logico, e in sua vece l'interesse per problemi gnoseologici, psicologici e metodologici di una *Logica utens* si accentuano nel corso dell'Età moderna: si che nel corso dei sec. XVII, XVIII e XIX « L. » diviene il nome scolastico di una serie eterogenea di insegnamenti filosofici, ed i manuali di questa « materia » (di questo titolo) espongono varie e diverse cose: accanto alla sillogistica tradizionale (spesso però ridotta a pochi cenni e comunque conservata più per ragioni di tradizione che per un interesse reale), contengono annotazioni metodologiche, schizzi di teoria della conoscenza, analisi di certi concetti generali, ecc. Tipica a questo proposito è l'*Art de Penser* dei maestri portorealisti, nota anche col nome di *Logique de Port Royal*, che rimase a lungo il testo più importante di questa disciplina e il modello più o meno fedelmente seguito e compendiato dagli altri trattati.

Tuttavia la « rinascita » della geometria euclidea, iniziatasi nel sec. XVI e proseguita trionfalmente (almeno per quanto ne concerne l'aspetto logico-formale) fino quasi ai nostri giorni, ripropone, insieme al modello del « rigore » euclideo, il problema di fissare le strutture discorsive da cui quello stesso rigore è costituito e risulta. Cartesio (*Regulae ad directionem ingenii*, *Discours de la méthode*) e poi Pascal (*Esprit de géométrie* e *Art de persuader*) cominciano ad estrapolare in forma di regole metodologiche alcuni aspetti di quel « rigore », riportandosi, pur in polemica con la sillogistica tradizionale, sul medesimo terreno di indagine delle forme strutturali di un linguaggio perfetto (qui, il linguaggio matematico), e quindi riproponendo alcuni problemi fondamentali di L. formale, quali il problema della definizione (nominale e reale) e quello della validità della deduzione da assiomi. Contemporaneamente Hobbes, muovendo egli pure dall'euclidismo della nuova scienza (galileiana) della natura, compiva un passo decisivo verso la concezione della L. formale pura moderna. Hobbes infatti introduce la fecondissima idea del raziocinio come « calcolo logico », cioè come combinazione e trasformazione di simboli secondo certe regole le quali già a Hobbes apparivano — ed in seguito appariranno sempre più — convenzionali (comunque poi si abbia ad intendere tale « convenzionalità »). Appariva quindi nella storia del pensiero quel convenzionalismo che era destinato in seguito a dimostrarsi il punto di vista più efficace per togliere alla L. ogni presupposto dogmatico e metafisico, per liberarla dalle contaminazioni psicologistiche (che continueranno ad inceppare lo sviluppo fin quasi ai nostri giorni) e ad assestarla come disciplina della strutture formali del discorso « rigoroso » secondo determinati modelli ideal-linguistici. Però il punto di vista convenzionalistico non era destinato ad agire immediatamente sul pensiero logico moderno, che dai filosofi precedentemente nominati prese piuttosto l'idea del calcolo logico

basato sulla distinzione delle idee in *semplici* e *complesse*, e sull'analogia (meramente formale) tra certe operazioni logiche e certe operazioni aritmetiche. Rappresentando i termini con simboli generici (per es., lettere dell'alfabeto: *a*, *b*, *c*, ..., *x*, *y*, *z*; *X*, *Y*, *Z*; e simili) e le operazioni logiche con simboli vari (di solito presi in prestito dall'aritmetica: +, ×, =; ecc.) si può tentare di svolgere una dottrina matematica (formale) del discorso. Leibniz fece parecchi tentativi in questa direzione, tutti però infruttuosi e da lui stesso abbandonati; e tentativi del genere, analogamente infruttuosi, furono compiuti in seno alla scuola leibniziana, per esempio da Lambert, Holland, Castillon. Ma più che in questi tentativi, forse sopravvalutati dai logici matematici del nostro secolo, l'importanza di Leibniz per la rinascita della L. dopo la crisi iniziatasi con l'Umanesimo, sta nell'idea, ampiamente sviluppata dai suoi seguaci tedeschi del Settecento (Lambert, Wolff, Crusius) di una «architettonica della ragione» (concepita non più psicologicamente, ma in modo tale da preludere al punto di vista «trascendentale» della filosofia posteriore) esplicantesi nelle forme e strutture del discorso; «architettonica» che costituirà l'oggetto proprio della Logica. L'eredità leibniziana è raccolta poi da Kant: il quale nella *Logik* distingue nettamente quest'ultima disciplina sia dalla psicologia (con la quale tendevano a confonderla gli Illuministi) sia dall'Ontologia (con la quale tendevano a confonderla alcuni leibniziani — in particolare il Crusius), affermandone il carattere di dottrina formale pura — non però del discorso, bensì del pensiero: donde le possibilità di ricaduta in una specie di psicologismo trascendentale, insite nel kantismo. Infatti, com'è noto, accanto alla L. formale pura Kant pone una L. trascendentale come dottrina delle funzioni pure della conoscenza; gli idealisti, in particolare Fichte e Hegel, accentuando tale interpretazione psicologistico-trascendentale risolveranno entrambe le parti della L. kantiana nella parte trascendentale, interpretando poi quest'ultima come una specie di «metafisica della mente» o del «Pensiero». Da allora in vaste zone della filosofia contemporanea, tutte più o meno influenzate dall'idealismo, il termine «L.» ha perduto interamente il suo senso tradizionale per ritornare all'accezione illuministica di «filosofia del pensare» in genere. La fine dell'Ottocento presenta appunto questo quadro. La L. è intesa come una «teoria del pensiero» e quindi trattata con metodi naturalistici dai positivisti (per es. Sigwart, Wundt, ecc.), con metodi metafisico-trascendentali dagli idealisti. Edm. Husserl (*Logische Untersuchungen*, I, 1900-1901) ha criticato a fondo questo punto di vista e, riprendendo le idee di un logico boemo dimenticato, B. Bolzano (*Wissenschaftslehre*, 1838), ripropone l'idea della L. formale pura come dottrina delle *proposizioni in sè* (nella loro pura apofanticità L., indipendenti quindi sia dagli atti psicologici in cui vengono pensate, sia dalla realtà intorno a cui vertono) e della pura deduzione di proposizioni da proposizioni (in sè). Già in questa prima opera, ma più ancora nelle successive (particolarmente nella *Formale und transzendentale Logik*, 1928), Husserl riprende l'idea della ragione come «ragione formale», ossia pura architettonica del pensiero che si esplica storicamente nell'attività scientifica da una parte, e nella riflessione logica dall'altra.

La rinascita della L. formale pura, caratteristica dell'epoca contemporanea, doveva però avvenire mediante una ripresa e uno sviluppo, con idee più chiare e maggiore indipendenza da dottrine metafisiche, degli abortiti tentativi leibniziani per costruire la nostra disciplina nella forma di calcolo simbolico. Quest'opera venne iniziata da un gruppo di filosofi e matematici inglesi nella metà del secolo scorso. G. Bentham, W. Hamilton, A. De Morgan fecero lo sforzo, storicamente decisivo, che doveva trasformare la L. in disciplina matematica, superando l'ostacolo contro il quale si erano arenati i tentativi di Leibniz: ostacolo costituito dal fatto che nella L. aristotelica le considerazioni quantitative venivano introdotte solo nei riguardi del soggetto della proposizione, ma non del predicato. Spetta soprattutto allo Hamilton la cosidetta «quantificazione del predicato», ossia l'analisi delle proposizioni secondo forme che introducono quantificatori («tutti», «qualche») non solo per il soggetto, ma anche per il predicato: per es., che interpreta una proposizione del tipo «tutti gli uomini sono mortali» come «tutti gli uomini sono alcuni mortali». In realtà non si trattava di una mera «correzione» alla L. aristotelica (nella quale l'omissione di quantificatori per il predicato non era affatto casuale), bensì dell'introduzione di un punto di vista nuovo, del punto di vista puramente *estensionale*, per il quale i concetti sono considerati solo come classi o collezioni di oggetti, e le proposizioni vengono interpretate come inclusioni (o esclusioni) totali o parziali di classi in (da) classi («tutti gli uomini sono mortali», «la classe 'uomo' è inclusa nella classe 'mortale'»). In tal modo l'*Analitica* aristotelica (comprendente principalmente la teoria della conversione e quella del sillogismo) veniva trasformata in — veniva sostituita da — una specie di calcolo delle classi. Muovendo da questi studi, una serie di logici e matematici inglesi (G. Boole, Jevons, Venn, Whitehead) e alcuni continentali (Schröder, Poretsky, Couturat) crearono una disciplina più formalizzata e assai più indipendente dalla L. tradizionale, l'*Algebra della Logica*: un calcolo ambivalente

(interpretabile, cioè, come calcolo delle classi e come calcolo delle proposizioni), del tutto simile, nella sua forma esteriore, all'Algebra simbolica ordinaria, però con alcune peculiarità, per es., che in esso le equazioni possono assumere solo i valori 1 (« universo di discorso » oppure « vero ») o 0 (« classe vuota » oppure « falso »); che $a \cdot a = a$ e $a + a = a$; ecc. Sarà quest'Algebra della L. a fornire i concetti-base e molti materiali dottrinari alla *Logica matematica*, creata tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro da G. Frege, G. Peano e B. Russell, e culminante nei *Principia Mathematica* di B. Russell e A. N. Whitehead, pubblicati tra il 1900 e il 1913. In quest'opera la L. veniva ad essere costituita di due discipline fondamentali: il calcolo proposizionale, secondo le operazioni principali della negazione, disgiunzione o affermazione alternativa, congiunzione o affermazione simultanea, implicazione materiale; e il calcolo delle funzioni proposizionali (enunciati contenenti variabili); quest'ultimo dà origine alla considerazione di enunciati generali ed enunciati particolari o esistenziali, mediante gli operatori « per ogni $x$ » ed « esiste almeno un $x$ tale che » (risp. '$(x)$'. e '$(\exists x)$'.). Da quest'ultima dottrina deriva quella dei simboli incompleti: descrizioni (tipo « il re di Francia ») e classi. Il calcolo delle classi quindi non è più una dottrina fondamentale della L., essendo derivabile da quello delle funzioni proposizionali: tuttavia, data la sua importanza, molti logici contemporanei ne fanno ancora un capitolo a sè (e lo stesso si dica di quello delle relazioni). In seguito il Wittgenstein, nel *Tractatus*, enuncerà una specie di seconda tesi *estensionale* per le proposizioni: distinguendo proposizioni atomiche (cioè semplici) da molecolari (cioè complesse) affermerà che queste ultime dipendono tutte, per la loro verità o falsità, dalla verità o falsità delle componenti atomiche più le regole semantiche delle operazioni di composizione (per es., l'enunciato « $p$ o $q$ » è vero se, e solo se, almeno $p$ o $q$ è vero): donde un assetto del calcolo proposizionale sulla base di certi diagrammi logici meramente combinatori. Partendo da questi, nel periodo tra le due guerre mondiali, alcuni logici, principalmente polacchi, tenteranno di elaborare delle *Logiche polivalenti*, nelle quali gli enunciati oltre 1 (« vero ») e 0 (« falso ») possono assumere altri valori intermedi. Mancava ancora nei *Principia*, esclusivamente rivolti alla fondazione dell'Aritmetica dei numeri naturali, una trattazione della *Logica modale*, ossia un calcolo di valori modali come « possibile », « necessario », ecc., la quale verrà tentata in seguito da logici come il Lewis e il von Wright.

La L. matematica aveva soprattutto due scopi: 1° di costituire la disciplina matematica fondamentale, di cui tutte le altre matematiche, secondo la tesi *logicistica*, sostenuta appunto da Frege e da Russell, dovrebbero costituire dei rami, più o meno complessi, ma tuttavia pur sempre con quel medesimo materiale concettuale e ad esso riducibili; e 2° di costituire (secondo il programma *formalistico* del Peano, sviluppato poi da D. Hilbert) metodi di assetto rigoroso e di controllo logico delle discipline matematiche vere e proprie. La L. diviene così uno strumento di analisi filosofica. Per opera di Russell e Wittgenstein essa viene a costituire una specie di *linguaggio ideale* o *perfetto*, o meglio, lo schema generale (perchè meramente simbolico) di un tale linguaggio, secondo il quale schema si dovrebbero poi costruire linguaggi, o frammenti di linguaggi, scientifici, in cui dovrebbero venir tradotti, e così analizzati secondo le strutture logiche di quel linguaggio, gli enunciati delle singole discipline sotto esame. Sotto questa luce, la L. simbolica russelliana non è più strettamente legata alle matematiche come tali: è la L. *tout court*, uno strumento di analisi scientifica in generale. E fu applicata anche all'analisi filosofica dallo stesso Russell, da Wittgenstein, da Wisdom, e in seguito (con un deciso abbandono dei presupposti metafisici dell'atomismo logico russelliano) dagli empiristi logici.

Ma il programma russelliano, accentrato nella nozione di linguaggio ideale, venne sottoposto ad aspre critiche, principalmente, ma non esclusivamente, da parte degli « analisti dell'uso » di Oxford. D'altra parte in altri settori (per es., nella scuola tedesca discendente da Hilbert e da Scholze, e nella scuola polacca di Lukasiewicz e Tarski) gli interessi matematici e l'interesse per la L. stessa come disciplina strettamente matematica, rimasero prevalenti. Di qui uno scindersi (per ora soltanto parziale) della L. in una serie di discipline sempre più formalizzate e matematizzate, con i problemi, assai complessi, inerenti alla formalizzazione di una disciplina matematica fondamentale (la *metamatematica*), per la quale non si può usare di un altro linguaggio formalizzante senza cadere in un circolo: donde i problemi, affrontati da Gödel, da Hermes, da Tarski e in parte anche da Carnap. Invece in seno alla ex-scuola di Vienna, ora scuola di Chicago, e sotto l'influenza di altre correnti (neopositivismo inglese, pragmatismo americano) la logica si è venuta orientando, per opera soprattutto di Morris, di Carnap, di Hempel, in senso più analitico-filosofico, tendendo a diventare parte di una disciplina assai più ampia, la *semiotica* o teoria generale dei segni (di cui la teoria del linguaggio è la parte più interessante), creata da Ch. W. Morris sotto la doppia spinta della sintassi logica carnapiana e della *Logica* deweyana. Abbandonato ogni presupposto coscienzialistico o mentalistico e ogni velleità me-

tafisica, la scienza del pensiero diviene scienza del linguaggio, ossia di un tipico e fondamentale comportamento umano. L'analisi logica diviene analisi linguistica: ma quella che la tradizione considerava come dimensione «L.» è soltanto *una* dimensione del linguaggio, o meglio due (come distinsero Morris e Carnap, con una distinzione largamente accettata, ma oggi anche assai controversa): la dimensione *sintattica*, per cui i segni che compongono il discorso (il linguaggio) si connettono tra loro secondo regole di formazione e trasformazione (derivazione) relative alla sola forma del discorso stesso; e la dimensione *semantica*, per cui il discorso, e gli enunciati che lo compongono, può essere vero o falso, cioè porta su fatti ed eventi, e di conseguenza — conseguenza però che molti filosofi, per es., i fenomenisti, contesterebbero — le parole che lo compongono portano su cose e qualità. Questi sono i due aspetti fondamentali, L. matematica e L. formale analitica, in cui si divide oggi la L., divisione tuttavia che non significa separazione in due diverse, e tanto meno antitetiche, discipline, bensì due diverse direzioni della ricerca logica, mosse da due tipi diversi di interesse teoretico. G. P.

**LOGICI, PRINCIPI.** V. CONTRADDIZIONE, PRINCIPIO DI; FONDAMENTO; IDENTITÀ, PRINCIPIO DI; TERZO ESCLUSO, PRINCIPIO DEL.

**LOGICISMO** (ingl. *Logicism*; franc. *Logicisme*; ted. *Logicismus*). Con questo nome si usa designare una corrente di pensiero logico-matematico che tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro ebbe i primi e massimi rappresentanti in R. Dedekind, G. Frege e B. Russell; e nel sec. XX ebbe molti seguaci, soprattutto (ma non esclusivamente) in seno al cosidetto «Circolo di Vienna» (Carnap). I pensatori di questo indirizzo sostengono che *la matematica* (pura) *è un ramo della Logica*, ossia che tutte le proposizioni delle matematiche pure (in particolare dell'Aritmetica, e quindi dell'Analisi) si possono enunciare con il solo vocabolario e la sola sintassi della Logica matematica, la quale diviene così la disciplina matematica per eccellenza. Con questa convinzione Dedekind, Frege e Russell avevano condotte le loro celebri analisi del concetto di «numero» (intero) appunto per definirlo soltanto mediante nozioni (simboli) della Logica matematica. Al L. si oppongono il *formalismo e* l'*intuizionismo* (v. MATEMATICA). G. P.

**LOGICO** (ingl. *Logical*; franc. *Logique*; tedesco *Logisch*). 1. Lo stesso che razionale.

2. Ciò che concerne un determinato tipo di logica. In questo senso si chiama oggi «verità logica» la verità che consiste nell'enunciazione di una tautologia, conformemente al concetto della logica come studio delle tautologie (v. LOGICA; RAGIONE).

**LOGISTICA** (ingl. *Logistic*; franc. *Logistique*; ted. *Logistik*). Nell'Antichità (per es., nei frammenti del pitagorico Archita di Taranto) il termine «L.» era a volte usato per indicare l'aritmetica pura. Leibniz usò il termine come sinonimo di «calcolo logico» o «logica matematica»: e con questo significato di «logica simbolica» o «matematica» venne proposto da Couturat e Lalande al Congresso Internazionale di Filosofia di Parigi nel 1904. Ma, dopo aver avuto una certa fortuna, il termine «L.» è oggi raramente adoperato. G. P.

**LOGISTICO, SISTEMA.** V. SISTEMA LOGISTICO.

**LOGOS** (gr. λόγος; lat. *Verbum*). La ragione in quanto 1° sostanza o causa del mondo; 2° persona divina.

1° La dottrina del L. come sostanza o causa del mondo è stata per la prima volta difesa da Eraclito. «Gli uomini sono ottusi nei confronti dell'essere del L., dice Eraclito, sia prima che dopo averne sentito parlare; e sembrano inesperti, sebbene tutto avvenga secondo il L.» (*Fr.* 1, Diels). Il L. è concepito da Eraclito come la legge stessa del mondo: «Tutte le leggi umane si alimentano di una sola legge divina: perchè questa domina tutto ciò che vuole e basta a tutto e prevale su tutto» (*Fr.* 114, Diels). Questa concezione fu fatta propria dagli Stoici, i quali videro nella ragione il «principio attivo» del mondo, che anima, ordina e guida il principio passivo di esso, che è la materia. «Il principio attivo, dicevano, è il L. che è nella materia cioè Dio: esso è eterno e attraverso la materia è l'artefice di ogni cosa» (DIOG. L., VII, 134). Il L. così inteso, cioè come principio formativo del mondo, è identificato dagli Stoici col destino (*Ibid.*, VII, 149). Nello stesso senso Plotino afferma: «Il L. che agisce nella materia è un principio attivo naturale: non è pensiero nè visione ma potenza capace di modificare la materia, potenza che non conosce ma agisce come il sigillo che imprime la sua forma o come l'oggetto che riproduce il suo riflesso nell'acqua; come il cerchio viene dal centro, così la potenza vegetativa o generatrice riceve d'altronde la sua potenza produttiva cioè dalla parte principale dell'anima, la quale gliela comunica modificando l'anima generatrice che risiede nel tutto» (*Enn.*, II, 3, 17). In tal senso il L. è lo stesso Intelletto divino in quanto ordinatore del mondo: «Dall'intelligenza emana il L. e ne emana sempre, fin tanto che l'Intelletto è presente in tutti gli esseri» (*Ibid.*, III, 2, 2). Questa concezione è servita da modello a tutte le forme del panteismo moderno (v. DIO).

2° La dottrina del L. come ipostasi o persona divina trova la sua prima formulazione per opera di Filone di Alessandria. In questa dottrina, il L.

è un ente intermedio tra Dio e il mondo, il tramite della creazione divina. Dice Filone: « L'ombra di Dio è il suo L., servendosi del quale come di strumento, Dio creò il mondo. Quest'ombra, è quasi l'immagine derivata e il modello delle altre cose. Giacchè come Dio è il modello di quella sua immagine o ombra che è il L., così il L. è il modello delle altre cose » (*Leg. All.*, III, 31). Dal cristianesimo, il L. viene identificato col Cristo. Il prologo dell'Evangelo di San Giovanni, accanto alle funzioni che già Filone attribuiva al L., aggiunge la determinazione propriamente cristiana: « Il L. si è fatto carne ed ha abitato tra noi » (*Joann.*, I, 14). Nella sua elaborazione della teologia cristiana, i Padri della chiesa insistettero sui due punti seguenti: 1° sulla perfetta parità del Logos-Figlio col Dio-Padre; 2° sulla partecipazione del genere umano al L. stesso in quanto ragione: « Noi imparammo, dice ad es. Giustino, che Cristo è il primogenito di Dio e che è il L., del quale partecipa tutto il genere umano » (*Apol. Prima*, 46). Contro gli Gnostici seguaci di Valentino, per i quali il L. è l'ultimo degli *Eoni*, che, per essere più vicino al mondo, è quello destinato a formarlo, Ireneo afferma l'uguaglianza di essenza e di dignità tra Dio padre e il L., come di entrambi e dello Spirito Santo (*Adv. haeres.*, II, 13, 8). Su questi concetti dovevano fondarsi le formulazioni dogmatiche del sec. IV, specialmente le decisioni del Concilio di Nicea (325) intorno ai due dogmi fondamentali del cristianesimo, la Trinità e l'Incarnazione. Ma nel frattempo la nozione di L. continuò ad oscillare tra l'interpretazione che esige la perfetta parità del L. con Dio e quella che invece stabilisce una certa differenza gerarchica fra le due ipostasi. La dottrina di Origene, che fu il primo grande sistema di filosofia cristiana (III secolo), inclina piuttosto verso la seconda interpretazione. Origene afferma che si può dire del L., ma non di Dio, che è l'essere degli esseri, la sostanza delle sostanze, l'idea delle idee: Dio è al di là di tutte queste cose (*De Princ.*, VI, 64). Pertanto, il L. è coeterno con il Padre, il quale non sarebbe tale se non generasse il Figlio, ma non è eterno nello stesso senso. Dio è la vita e il Figlio riceve la vita dal Padre. Il Padre è *Iddio* il figlio è *Dio* (*In Joann.*, II, 1-2). Come già si è detto, la Chiesa, nelle sue assisi conciliari, si pronunciò contro questa interpretazione, che rimase l'appannaggio di tentativi eretici, più volte rinnovati nel corso della sua storia.

La dottrina del L. è rimasta una dottrina religiosa. I filosofi hanno fatto ricorso ad essa solo quando hanno voluto dare una veste religiosa alla loro dottrina. Così ha fatto Fichte nella seconda fase del suo pensiero. Nella *Introduzione alla vita beata* (1806) Fichte, ricorrendo al prologo dell'Evangelo di San Giovanni, vuol mostrare l'accordo del suo idealismo con il Cristianesimo; e pertanto riconosce nel L. ciò che egli chiama l'Esistenza o la Rivelazione di Dio (al di là della quale rimane l'Essere di Dio): cioè il Sapere, l'Io, l'Immagine, di cui la vita divina è a fondamento (*Werke*, V, pag. 475).

**LOQUACITÀ** (gr. ἀδολεσχία; lat. *Loquacitas*; ingl. *Loquacity*; franc. *Loquacité*; ted. *Redseligkeit*). Secondo Aristotele, uno dei caratteri delle persone anziane che sono più interessate al passato che al futuro (che ormai promette poco per loro) e perciò godono di rievocarlo parlando (*Ret.*, II, 13, 1390 a 6).

**LOTTA PER LA VITA.** V. SELEZIONE NATURALE.

**LUCE** (lat. *Lux*; ingl. *Light*; franc. *Lumière*; ted. *Licht*). Una tradizione filosofica, che probabilmente ha la sua lontana origine nella religione persiana che adorò in Mitra lo « Spirito della L. » (cfr. CUMONT, *Oriental Religions in Roman Paganism*; trad. ingl., pag. 155), fa della L. una realtà privilegiata di natura incorporea, tramite della comunicazione fra le regioni superiori del mondo e l'uomo. Le caratteristiche salienti di questa dottrina sono le seguenti: 1° la L. è una realtà superiore privilegiata, che è Dio stesso o è da Dio; 2° la L. è incorporea e fa da tramite tra mondo incorporeo e mondo corporeo; 3° la L. è la forma generale (cioè l'essenza o la natura) delle cose corporee. Le prime due tesi sono di carattere religioso e di schietta derivazione orientale. La terza è propriamente filosofica e rimane caratteristica dell'agostinismo medievale.

Nella filosofia occidentale, la metafisica della luce è introdotta da Parmenide. « Poichè tutte le cose si dicono luce e notte e poichè luce e notte sono presenti a questa o a quella cosa, secondo le loro possibilità, il tutto è pieno di L. e insieme di invisibile tenebra e L. e tenebra sono eguali perchè nessuna prevale sull'altra » (Fr. 9). La sostanzializzazione della L. si affaccia frequentemente nelle *Enneadi* di Plotino dove talora non è facile distinguere la L. come metafora dalla L. come sostanza (per es., *Enn.*, V, 3, 9; IV, 3, 17). Si affaccia con tutta chiarezza nelle speculazioni degli Gnostici che sono di diretta derivazione manichea: « Prima che l'universo visibile avesse origine sussistevano due supremi princìpi: l'uno buono, l'altro perverso. La dimora del primo, del Padre della grandezza, era nella regione della luce. Egli si moltiplicava in cinque ipostasi: l'Intelletto, la Ragione, il Pensiero, la Riflessione, la Volontà » (BUONAIUTI, *Frammenti gnostici*, 1923, pag. 55). In uno dei libri della Kabala, il *Zohar*, la L. viene intesa come la sostanza primitiva che appare talvolta come cielo; e pertanto come l'elemento nel quale gli altri si dissolveranno alla fine dei tempi (cfr. SÉROUYA, *La Kabbale*,

Parigi, 1957, pag. 346 sgg.). Questa dottrina passò nella filosofia ebraica del Medio Evo e da essa nella scolastica cristiana. In questa, essa fu caratteristica dell'indirizzo agostiniano, difeso specialmente dai Francescani. Nel sec. XIII, Roberto Grossatesta affermava che tutti i corpi hanno una forma comune, la quale si unisce alla materia prima, anteriormente alla specificazione di essa nei vari elementi. Questa forma prima è la luce. « La L., egli dice, si diffonde da sè in tutte le direzioni, in modo che da un punto luminoso viene immediatamente generata una sfera di L. grande quanto si vuole, a meno che non le faccia ostacolo qualche corpo opaco. Dall'altro lato la corporeità è ciò che ha per conseguenza necessaria l'estensione della materia nelle tre dimensioni » (*De inchoatione formarum*, ed. Baur, 51-52). Roberto identificava così la diffusione istantanea della L. in tutte le direzioni con la tridimensionalità dello spazio, e quindi la L. con lo spazio. Quasi negli stessi termini Bonaventura da Bagnorea affermava che la L. non è un corpo, ma la forma di tutti i corpi. « La L. è la forma sostanziale di ogni corpo naturale ». Tutti i corpi ne partecipano più o meno e a seconda che ne partecipano hanno maggiore o minore dignità e valore nella gerarchia degli esseri. Essa è il principio della formazione generale dei corpi; la loro formazione speciale è dovuta al sopraggiungere di altre forme, elementari o miste (*In Sent.*, II, d. 13, d. 2, q. 1-2). Nella seconda metà dello stesso XIII secolo la *Perspectiva* di Witelo espone idee molto simili. « L'azione divina si esplica nel mondo per il tramite della luce. Le sostanze inferiori ricevono da quelle superiori la L. derivata dalla fonte della divina bontà; in generale l'essere di ogni cosa deriva dall'essere divino, ogni intelliggibilità deriva dall'intelletto divino e ogni vitalità dalla vita divina. Di tutte queste influenze il principio il mezzo e il fine è la L. divina dalla quale, per la quale e alla quale tutte le cose sono disposte » (*Perspectiva*, ed. Baeumker, pag. 127-28). L'ottica che studia le leggi della diffusione della L. diventa così l'intera fisica in quanto l'intero mondo fisico è determinato dalla diffusione della L. (*Ibid.*, pagina 131). Forse l'ultima manifestazione di questa fisica o metafisica della L. si può vedere nel progetto di Cartesio di descrivere il mondo dal punto di vista della luce. « Come i pittori non potendo rappresentare nel quadro tutte le diverse facce di un corpo ne scelgono una delle principali, che mettono verso la L., e situando in ombra le altre le fanno apparire solo quel tanto che si può vederle; così temendo di non poter mettere nel mio discorso [cioè nel progettato libro sul *Mondo* che poi non pubblicò] tutto ciò che avevo nel pensiero, progettai di esporre molto ampiamente soltanto ciò che pensavo della L.; poi, in questa occasione, di aggiungere qualcosa sul sole e le stelle fisse perchè essa deriva quasi tutta da queste fonti; sui cieli perchè la trasmettono; sui pianeti, sulle comete e la terra perchè la riflettono; in particolare su tutti i corpi che sono sulla terra perchè sono o colorati o trasparenti o luminosi; e infine sull'uomo perchè ne è lo spettatore » (*Discours*, V).

**LULLIANA, ARTE** (lat. *Ars lulliana*; inglese *Lullic Art*; franc. *Art lullien*; ted. *Lullische Kunst*). Propriamente l'*ars magna* di Raimondo Lullo (1235-1315) cioè la scienza universale che insegna a combinare i termini per la scoperta sintetica dei princìpi delle scienze. A differenza della logica aristotelica, l'*ars magna* vuol essere un procedimento inventivo che non si ferma a risolvere le verità conosciute ma procede a scoprire le nuove. La nozione di quest'arte che trovò nel Rinascimento seguaci entusiasti, tra i quali Agrippa, Bovillo e Bruno, fu ripresa da Leibniz che la chiamò Caratteristica generale (v. CARATTERISTICA).

**LUME** (gr. φέγγος; lat. *Lumen*; ingl. *Light*; franc. *Lumière*; ted. *Licht*). Il criterio direttivo del pensiero e della condotta dell'uomo, in quanto paragonato a un L. proveniente dall'alto o dall'esterno. Aristotele paragonava alla luce, che fa venire all'atto i colori che nell'oscurità sono soltanto in potenza, l'azione dell'intelletto attivo sull'animo umano (*De An.*, III, 5, 430 a 15). Gli Stoici parlavano della facoltà sensibile e della rappresentazione catalettica come di un « lume della natura ». « Come lume di natura per il riconoscimento della verità, essi dicevano, ci è stata data la facoltà sensibile e la rappresentazione che attraverso di essa si genera » (SESTO E., *Adv. Math.*, VII, 259). E Cicerone diceva: « La natura ci ha dato minuscole fiammelle e noi, ben presto guastati da cattivi costumi e da false opinioni, le spegniamo in modo da far scomparire totalmente il L. della natura » (*Tusc.*, III, 1, 2). Plotino a sua volta parla del Bene come della « luce di cui l'intelletto è illuminato » (*Enn.*, VI, 7, 24). Ma solamente in Sant'Agostino la nozione di L. divenne fondamentale e solo attraverso l'opera di lui si diffuse e rimase viva nella tradizione occidentale. Sant'Agostino riconosce agli Stoici il merito di aver visto in Dio « il L. delle menti » (*De Civ. Dei*, VIII, 7). Questo L. è la condizione di ogni conoscenza vera e di ogni comunicazione di verità. La luce della verità che, partendo da Dio, illumina direttamente l'anima e la guida, è il concetto centrale della filosofia agostiniana. « Anche gli ignoranti, dice Sant'Agostino, quando sono bene interrogati rispondono correttamente intorno ad alcune discipline perchè è presente ad essi, nella misura in cui lo possono ricevere, il L. della ragione eterna, nel quale essi vedono le verità immutabili » (*Retractiones*, I, 4, 4). Questo significa che il funzionamento na-

turale dell'intelletto umano esige la presenza della luce divina e che pertanto la conoscenza della verità è, per l'uomo, la visione della verità stessa in Dio, resa possibile, ogni volta, dalla diretta illuminazione divina. Ai primordi della Scolastica questa dottrina veniva riprodotta da Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, II, 23). Ma nel corso ulteriore della Scolastica essa doveva diventare uno dei massimi punti di dissenso tra la scolastica agostiniana e la scolastica aristotelica. Tale dissenso si può vedere tipicamente espresso nelle posizioni di San Bonaventura e di San Tommaso. San Bonaventura si rifà alle parole di Agostino « il quale a chiare lettere e con ragioni dimostra che la mente, nella sua conoscenza certa, dev'essere regolata da regole immutabili ed eterne, non attraverso una sua disposizione (*habitus*) ma direttamente da queste regole stesse, che sono al di sopra di essa, nella Verità eterna » (*De Scientia Christi*, q. 4). San Tommaso, dal suo canto, ammette che « tutto ciò che si sa con certezza, deriva del L. della ragione che per opera divina è innato interiormente all'uomo » (*De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 13). Ma interpreta aristotelicamente questo L. come la conoscenza innata dei primi princìpi indimostrabili « che si conoscono per il L. dell'intelletto agente » (*Contra Gent.*, III, 46). In altri termini, la conoscenza umana della verità non è visione in Dio o illuminazione diretta da parte di Dio: ma l'uso di una « forma » che Dio ha comunicato alla mente umana e che costituisce pertanto il « L. naturale » di essa (*S. Th.*, I, q. 106, a. 1). San Tommaso distingue da questo L. naturale, il L. di gloria (*lumen gloriae*) che rende « deiforme » la creatura razionale cioè la rende capace di vedere l'essenza divina e nega che il L. di gloria possa essere una disposizione naturale dell'uomo (*Ibid.*, I, q. 12, a. 5); e che possa esserlo il *lumen gratiae* cioè la grazia giustificante (*Ibid.*, I, q. 106, a. 1).

Il significato agostiniano del concetto di L. cioè quello per il quale significa l'illuminazione continua da parte di Dio si conserva nelle dottrine che, nel mondo moderno e contemporaneo, si rifanno all'agostinismo. Sono le dottrine per le quali la conoscenza è una « visione in Dio ». Tale essa era per Malebranche (*Recherche de la vérité*, III, 2, 6), per Rosmini (*Nuovo Saggio*, § 396) e per Gioberti (*Introd. allo studio della fil.*, II, pag. 175). Dall'altro lato, cioè lungo la linea della seconda interpretazione, il L. naturale finisce per perdere ogni connessione teologica. Il titolo che Cartesio dette a un dialogo lasciato incompiuto, che doveva riassumere la sua filosofia, dimostra il modo in cui egli intendeva la nozione in esame: « Ricerca della verità con il L. naturale che, da sè, e senza il soccorso della religione e della filosofia, determina le opinioni che deve avere un onest'uomo su tutte le cose che possono occupare il suo pensiero e penetra fino nei segreti delle scienze più curiose ». Il L. naturale, inteso così, è quel « buon senso o ragione » che nei primi righi del *Discorso del metodo* è detta « la cosa del mondo meglio distribuita »; e di cui nei *Princìpi di filosofia* (I, 30) si dice: « La facoltà di conoscere che ci è stata data e che noi chiamiamo L. naturale non percepisce che oggetti veri, in quanto li *appercepisce* cioè in quanto li conosce chiaramente e distintamente ». Leibniz a sua volta afferma che « il L. naturale suppone una conoscenza distinta » (*Nouv. Ess.*, I, 1, 21) e Cristiano Wolff intendeva per « L. dell'anima » la « chiarezza delle percezioni » (*Psychol. empirica*, § 35). In questi usi, l'espressione non ha più nulla del significato tradizionale, cioè di una luce che venga dal di fuori o dall'alto a investire la mente umana e a guidarla. Il L. naturale è qui soltanto la chiarezza del pensiero umano. Leibniz dice parlando della massima « Bisogna seguire la gioia ed evitare la tristezza » che: « Si tratta di un principio innato, ma che non fa parte del L. naturale, giacchè non lo si conosce affatto in modo luminoso » (*Nouv. Ess.*, I, 2, 1). Il significato che l'espressione « i L. » assunse nel periodo illuministico è proprio questo chiarito da Leibniz. I L. sono la chiarezza della critica razionale portata in tutti i campi possibili del sapere e assunta come criterio direttivo del pensiero e della condotta dell'uomo.

**LUOGHI** (gr. τόποι; lat. *Loci*; ingl. *Topics*; franc. *Lieux*; ted. *Örter*). Secondo Aristotele, sono gli oggetti propri dei ragionamenti dialettici e retorici cioè quegli « argomenti che sono comuni all'etica, alla politica, alla fisica e a molte altre discipline diverse, come, per es., l'argomento del più e del meno » (*Ret.*, I, 2, 1358 a 10). Questi sarebbero i L. *comuni*. Ma vi sono anche, secondo Aristotele, L. speciali o *propri* cioè argomenti costituiti da proposizioni che appartengono, per es., alla fisica ma su cui è impossibile fondare proposizioni concernenti l'etica o reciprocamente. I L. comuni non hanno oggetto specifico perciò non accrescono la conoscenza delle cose; i L. propri invece, specialmente se utilizzano proposizioni opportunamente scelte, contribuiscono alla conoscenza delle scienze speciali (*Ret.*, I, 2, 1358 a 21). I retori latini sottolinearono l'importanza che la ricerca degli argomenti e specialmente degli argomenti (o L.) comuni — che non accrescono il sapere ma sono strumenti di persuasione — ha per l'arte oratoria (CICERONE, *Top.*, 2, 7; *De orat.*, II, 36, 152; QUINTILIANO, *Inst.*, V, 10, 20). E attraverso le opere logiche di Boezio (*De diff. topicis*, I; *P. L.*, 64°, col. 1174) la nozione passò nella logica medievale. Pietro Ispano definisce il

L. come « la sede di un argomento o ciò da cui si trae un argomento conveniente alla questione proposta » (*Summul. Log.*, 5.06).

Come si è detto, la parte della logica che studia i L. è la *Topica*. Cicerone la interpretò come la parte *inventiva* della logica stessa cioè come quella che escogita gli argomenti utili a convincere, più che limitarsi a giudicarli dal punto di vista della loro validità. E rimproverò agli Stoici di aver coltivata la sola dialettica e di aver trascurato la Topica (*Top.*, 2, 6). Ma in realtà non c'è cenno in Aristotele della capacità inventiva della Topica: la quale è piuttosto intesa come una ricerca diretta a ricondurre sotto un numero ristretto di capi (che sono appunto i *L.*) gli argomenti che ricorrono in più scienze o in più parti di una stessa scienza. Comunque, anche la credenza nel carattere inventivo della Topica passò nella tradizione (attraverso Boezio, *De diff. top.*, I; *P. L.*, 64°, col. 1173); ed anzi, quando si cominciò a riconoscere il carattere improduttivo della logica aristotelica, le si contrappose l'importanza della Topica come arte dell'invenzione. Così fece Pietro Ramo nelle sue *Dialecticae Institutiones* (1543); e così fece Vico che nel *De antiquissima Italorum Sapientia* (1710) considerò la Topica come l'arte propria dell'ingegno che è la facoltà dell'invenzione. Ancora nella *Logica Hamburgensis* (1638) di Jungius c'è un'amplissima trattazione dei L. logici che è però contenuta sotto il titolo della Dialettica (libro V). Ma la *Logica* di Portoreale (1662) affermava già la scarsa utilità dello studio dei Topici: « Per formare gli uomini in un'eloquenza giudiziosa e solida, scrisse Arnauld, sarebbe utile insegnare loro a tacere più che a parlare, cioè a sopprimere e ad eliminare i pensieri bassi, comuni e falsi, piuttosto che a produrre, come fanno, un ammasso confuso di ragionamenti buoni e cattivi dei quali si riempiono libri e discorsi » (*Logique*, cap. 17). Lo studio dei L. di questo genere serve perciò soltanto a riconoscerli ed a evitarli. La Logica di Portoreale ne enumerava tre specie: quelli grammaticali, quelli logici e quelli metafisici (*Ibid.*, cap. 18). In seguito, lo studio dei L. ha cessato di essere parte integrante della logica. Kant generalizza il concetto di luogo logico intendendo per esso « ogni concetto, ogni titolo sotto il quale si raccolgono molte conoscenze » e parla di una « Topica trascendentale » che ha per oggetto « la determinazione del posto che spetta nella sensibilità o nel concetto puro a ciascun concetto, secondo la diversità del suo uso » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei princ., Nota alle anfibolie dei concetti della riflessione). In questo senso la Topica coincide con la « Dottrina degli elementi » della stessa *Critica della Ragion Pura*.

**LUOGO** (gr. τόπος; lat. *Locus*; ingl. *Place*; franc. *Lieu*; ted. *Ort*). La situazione di un corpo nello spazio. Vi sono due dottrine del L.: 1° quella aristotelica per la quale il L. è il limite che circonda il corpo ed è quindi una realtà per suo conto; 2° quella moderna, per la quale il L. è un certo rapporto di un corpo con gli altri.

1° Secondo Aristotele, il L. è « il primo limite immobile che abbraccia un corpo » (*Fis.*, IV, 4, 212 a 20): o in altri termini è ciò che abbraccia o circonda immediatamente il corpo. In questo senso si dice che un corpo è nell'aria perchè l'aria circonda il corpo ed è ad immediato contatto con esso. Questa concezione rimane lungo tutta la filosofia medievale ed è ripetuta sostanzialmente anche dai critici della fisica aristotelica, per es., da Ockham (*Summulae in libros Phys.*, IV, 20; *Quodl.*, I, 4). In base a questa concezione esistono « luoghi naturali », che sono quelli nei quali un corpo naturalmente sta o a cui ritorna quando ne è allontanato: « Una cosa, dice Aristotele, si muove o naturalmente o non naturalmente e i due movimenti sono determinati dai luoghi propri e dai luoghi estranei. Un L. nel quale una cosa rimane o verso la quale si muove non per sua natura, dev'essere il L. naturale di qualche altra cosa, come l'esperienza dimostra » (*De Cael.*, I, 7, 276 a 11). L'intera fisica aristotelica poggia su questo teorema (v. Fisica).

2° La teoria aristotelica dei luoghi veniva sottoposta a una critica decisiva da Galilei nei *Dialoghi dei massimi sistemi* (1632, Giornata seconda). Cartesio esprimeva, qualche anno più tardi, con tutta chiarezza, il concetto di L. che emergeva dalle nuove impostazioni della scienza. « Le parole ' L. ' e ' spazio ', egli diceva, non significano nulla che differisca veramente dai corpi che diciamo essere in qualche L. e indicano solamente la loro grandezza e figura e come essi sono situati fra gli altri corpi. Bisogna infatti, per determinare questa situazione, riferirsi ad altri corpi che consideriamo immobili; ma potendo tali corpi esser diversi, possiamo dire che una stessa cosa, nello stesso tempo, muta e non muta di L. » (*Princ. Phil.*, II, 13). E Cartesio porta qui l'esempio dell'uomo che è seduto in una barca che si allontana dalla riva: il L. di questo uomo non muta rispetto alla barca ma muta rispetto alla riva. Con queste osservazioni, che esprimono la relatività del movimento (relatività gali leiana), era raggiunto il concetto moderno di L. come riferimento di un corpo ad un altro corpo assunto come sistema di riferimento.

# M

**MACHIAVELLISMO** (ingl. *Machiavellianism*; franc. *Machiavélisme*; ted. *Machiavelismus*). La dottrina politica di Machiavelli o il princìpio nel quale essa viene convenzionalmente riassunta.

La dottrina politica di Machiavelli ha esplicitamente lo scopo di additare la via attraverso la quale le comunità politiche in generale (ed in particolare quella italiana) possono rinnovarsi conservandosi o conservarsi rinnovandosi. Tale via è il *ritorno ai princìpi*, conformemente alla concezione che il *Rinascimento* (v.) ha del rinnovamento dell'uomo in ogni campo. Il ritorno ai princìpi di una comunità politica suppone due condizioni e cioè: 1° che le origini storiche di una comunità vengano chiaramente riconosciute, il che può essere fatto solo da una indagine storica obbiettiva; 2° che siano riconosciute nella loro *verità effettuale* le condizioni a partire dalle quali o attraverso le quali il ritorno dev'essere realizzato. L'*oggettività* storiografica e il *realismo* politico costituiscono così i due capisaldi del machiavellismo originario. Il secondo di essi fa di Machiavelli il fondatore della scienza empirica della politica cioè di una disciplina empirica che studi le regole dell'arte di governo senz'altra preoccupazione che l'*efficacia* di tali regole. Della dottrina politica di Machiavelli fanno parte integrante il concetto della *fortuna* cioè del caso che con la sua imprevedibilità costituisce sempre una condizione dell'attività politica; e il connesso concetto dell'*impegno* politico per il quale gli uomini « debbono bene non si abbandonare mai » nel senso che non devono disperare né rinunziare all'azione ma inserirsi attivamente negli eventi la cui riuscita, data la presenza del caso, non è mai predeterminata (Sulla dottrina di Machiavelli e le sue interpretazioni v. G. SASSO, *N. M., Storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958).

Per machiavellismo s'intende anche il principio nel quale convenzionalmente, a partire dal sec. XVII, si è riassunta la dottrina di Machiavelli: cioè che « il fine giustifica i mezzi ». Tale massima tuttavia non è stata formulata da Machiavelli, che non considera lo stato come fine assoluto e non lo considera dotato di un'esistenza superiore a quella dell'individuo (nel senso in cui farà, per es., HEGEL, *Fil. del dir.*, § 337). Machiavelli inoltre orientava tutte le sue simpatie verso l'onestà e la lealtà nella vita civile e politica e pertanto ammirava gli stati che si reggevano o si erano retti su queste virtù, come, ad es., quelli dei Romani e degli Svizzeri. Tuttavia il suo scopo era, come si è detto, di formulare, sulla base dell'esperienza politica antica e nuova, regole di governo efficaci; ed egli considerò tale efficacia indipendente dal carattere morale o immorale delle regole stesse. Dall'altro lato, egli si rendeva conto che la morale e la religione possono essere, e talvolta sono, forze politiche che condizionano, come tutte le altre forze, l'attività politica e la sua riuscita; come pure vedeva che talvolta ciò non accade e che l'azione politica riesce efficace anche esercitandosi in senso contrario alle leggi della morale. Poichè questo caso era il più frequente nella società (specialmente italiana e francese) del suo tempo, la quale perciò è da lui detta « corrotta », e poichè Machiavelli ha soprattutto in vista l'applicazione delle sue regole politiche alla società italiana per la costituzione di uno stato unificato, si spiega la sua insistenza su certe massime immorali di condotta politica: insistenza che è malamente espressa o generalizzata nella massima che il fine giustifica i mezzi. Questa massima fu in realtà propria dalla morale gesuitica. Hegel la cita nella forma che essa aveva ricevuta dal padre gesuita Busenbaum

(1602-68): «Quando il fine è lecito, anche i mezzi sono leciti» (*Medulla theologiae moralis*, IV, 3, 2); e la giustifica sia formalmente cioè come espressione tautologica, sia sostanzialmente, come «coscienza indeterminata della dialettica dell'elemento positivo» (*Fil. del dir.*, § 140, *d*); cfr. sul M., F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1925; trad. ingl., *Machiavellianism*, 1957).

**MACROCOSMO.** V. MICROCOSMO.

**MADRE** (gr. μήτηρ). Secondo Platone, la madre dell'universo è la materia amorfa, come il padre di esso è il modello eterno al quale il Demiurgo lo crea simile. «Questa madre e ricettrice di tutto ciò che di visibile e di sensibile viene creato, non dobbiamo chiamarla nè terra nè aria nè fuoco nè acqua nè altra cosa che nasca da queste o da cui queste nascano; ma piuttosto una specie invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto, partecipe dell'intellegibile e difficile a concepirsi» (*Tim.*, 51 a-b).

**MAGIA** (gr. μαγικὴ τέχνη; lat. *Magia*; ingl. *Magic*; franc. *Magie*; ted. *Magie*). La scienza che pretende di dominare le forze naturali con gli stessi procedimenti con cui si assoggettano gli esseri animati. Il presupposto fondamentale della M. è pertanto l'*animismo* e la migliore definizione di essa è quella che è stata data da Reinach come «la strategia dell'animismo» (*Mythes, Cultes et Religions*, II, Introd., pag. XV). Strumenti di questa strategia sono gli incantesimi, gli esorcismi, i filtri, i talismani, medianti i quali il mago comunica con le forze naturali o celestiali o infernali e le persuade a obbedirgli. Il carattere violento o subdolo delle operazioni con cui si persuadono le forze naturali a obbedire, è un altro contrassegno della M.: che è una strategia d'assalto, che vuol conquistare d'un colpo solo: a differenza di quella che sarà la strategia della scienza moderna, la quale tende a una graduale conquista della natura, e prescinde dai mezzi violenti o subdoli.

La M. è di origine orientale e si diffuse in occidente nel periodo greco-romano (cfr. F. CUMONT, *Oriental Religions in Roman Paganism*, cap. VII). Essa circolò più o meno nascostamente nel Medio Evo per ritornare alla piena luce nel Rinascimento: durante il quale fu spesso considerata come il compimento della filosofia naturale cioè come quella parte di essa che consente all'uomo di agire sulla natura e di dominarla. Così, per es., la considerava Pico della Mirandola (*De Hominis Dignitate*, fol. 136 v); e così la consideravano tutti i naturalisti del rinascimento. Giovanni Reuchlin, Cornelio Agrippa, Teufrasto Paracelso, Gerolamo Fracastoro, Gerolamo Cardano, Giovambattista della Porta mirano tutti ugualmente a togliere alla M. il carattere diabolico che le era stato attribuito nel Medio Evo e a farne la parte pratica della filosofia. Della Porta distinse nettamente dalla M. *diabolica*, che si avvale delle azioni degli spiriti immondi, la M. *naturale* che non oltrepassa i limiti delle cause naturali e le cui operazioni appaiono meravigliose solo perchè ne rimane nascosto il procedimento (*Magia naturalis*, 1558, I, 1). Questa distinzione veniva ripetuta da Campanella; che distingueva, inoltre, anche una M. *divina* che opera in virtù della grazia divina, come quella di Mosè e degli altri profeti (*Del senso delle cose e della M.*, 1604, IV, 12). Sulla M. nel Rinascimento, cfr. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, 1954, cap. III.

Il progredire della scienza, eliminando il presupposto della M., cioè l'animismo, toglieva ogni base a quella strategia d'assalto in cui essa consisteva. Francesco Bacone, che pure è l'erede maggiore di quella esigenza operativa che la M. rappresentava, paragona la M. stessa ai romanzi cavallereschi del ciclo di Artù; e la ritiene derivare dalla metafisica che indaga le forme; mentre dalla fisica, che è la ricerca delle cause efficienti e materiali nasce, come scienza operativa, la meccanica (*De augm. scient*, III, 5). Pertanto, nel mondo moderno, la M. è sparita dall'orizzonte della scienza e della filosofia. Per ciò che riguarda quest'ultima, costituisce un'eccezione l'opera di Novalis che, nel periodo romantico, difese un «idealismo magico» per il quale è M. buona parte delle più comuni attività umane. Dice, per es., Novalis: «L'uso attivo degli organi non è altro che pensiero magico, taumaturgico, o uso arbitrario del mondo dei corpi; infatti la volontà non è altro che magia, energica capacità di pensiero» (*Fragmente*, § 1731). Egli esprimeva così il principio del suo idealismo magico: «Il più gran mago sarebbe quello che sapesse anche incantare se stesso sino al punto che le sue stesse magie gli apparissero fenomeni estranei e autonomi. E non potrebbe essere questo il caso nostro?» (*Ibid.*, § 1744).

Ma sparita dal mondo della filosofia e della scienza, la M. rimane come una delle categorie interpretative della sociologia e della psicologia. Sulla funzione della M. nell'uomo primitivo, così si esprime Malinowski: «La M. fornisce all'uomo primitivo un numero di atti e di credenze rituali già fatti, una tecnica mentale e pratica definita la quale serve a superare gli ostacoli pericolosi in ogni importante impresa e in ogni situazione critica... La sua funzione è quella di ritualizzare l'ottimismo dell'uomo, di rafforzare la sua fede nella vittoria della speranza sulla paura» (*Magic Science and Religion*, ed. Anchor Book, pag. 90). Ma l'atteggiamento primitivo non è solo dell'uomo primitivo: l'uomo civilizzato ricade in esso in determinate circostanze che vanno dalla mancanza di tecniche adatte per affrontare situazioni difficili alle incapacità di trovare a utiliz-

zare queste tecniche. Credenze magiche sono perciò frequenti nella vita di ogni giorno, anche se spesso non confessate. Comportamento magico è stato chiamato, non senza ragione, da Sartre la reazione emotiva patologica che talora è alla base dei disturbi mentali (v. EMOZIONE). D'altronde Jung ha visto l'origine della M. nell'idea di una Energia universale che egli ritiene latente nell'inconscio di tutto il genere umano e che si identifica con l'idea di Dio (*Psicologia dell'inconscio*, 1942, cap. 5). E Levi-Strauss ha stabilito un'analogia tra la cura magica e la *psicanalisi* (v.) perchè entrambe rendono possibile, attraverso la presa di coscienza dei conflitti interni del malato, un'esperienza specifica nella quale i conflitti possono svilupparsi e manifestarsi liberamente (*Antropologie structurale*, 1958, pag. 217 sgg.).

**MAGNANIMITÀ** (gr. μεγαλοψυχία; lat. *Magnanimitas*; ingl. *Magnanimity*; franc. *Magnanimité*; ted. *Grossmuth*). Secondo Aristotele, la virtù che consiste nel desiderare grandi onori e nell'esserne degni. Aristotele dà molto rilievo a questa virtù, in quanto accompagna e « rende più grandi » tutte le altre. « Chi è degno di piccole cose, egli dice, e si considera degno di esse sarà moderato ma non magnanimo; la M. è indisgiungibile della grandezza come la bellezza da un grande corpo, giacchè i piccoli corpi saranno graziosi e proporzionati ma non belli » (*Et. Nic.*, IV, 3, 1123 b 7). L'insistenza su questa virtù è il segno della persistenza in Aristotele dell'etica aristocratica arcaica (cfr. JAEGER, *Paideia*, I, cap. I; trad. ital., I, pag. 43 sgg.). Cartesio considerava la M. identica con la generosità e la identificava con la virtù che consiste nel giudicare se stesso secondo il proprio valore e nell'esser privo di gelosia e d'invidia verso gli altri (*Passions de l'âme*, art. 156-61).

**MAIEUTICA** (gr. μαιευτική τέχνη; ingl. *Maieutics*; franc. *Maïeutique*; ted. *Mäeutik*). L'arte della levatrice alla quale Socrate, nel *Teeteto* platonico, paragona il suo insegnamento, in quanto consiste nel portare alla luce le conoscenze che si formano nella mente dei suoi allievi. « Io ho questo in comune con le levatrici, dice Socrate: sono sterile di sapienza; e ciò che molti da anni mi rimproverano, che interrogo gli altri ma non rispondo mai da me perchè non ho alcun pensiero saggio da esporre, è rimprovero giusto » (*Teet.*, 150 c.).

**MALE** (gr. τό κακόν; lat. *Malum*; ingl. *Evil*; franc. *Mal*; ted. *Böse*). Questo termine ha una varietà di significati altrettanto estesa del termine *bene* (v.) di cui è correlativo. Dal punto di vista filosofico, tuttavia, questa varietà si lascia ricondurre alle due interpretazioni fondamentali che sono state date della nozione nel corso della storia della filosofia, e che sono: 1° la nozione metafisica del M. secondo la quale esso è *a*) il non-essere, oppure *b*) una *dualità* nell'essere; 2° la nozione soggettivistica, secondo la quale il M. è l'oggetto di una appetizione negativa o di un giudizio negativo.

1° La concezione metafisica del M. consiste o nel considerarlo come il *non essere* di fronte all'essere che è il bene; o nel considerarlo come una dualità dell'essere, come un dissidio o un contrasto interno all'essere stesso.

*a*) La concezione del M. come non essere si affaccia negli Stoici ed è chiaramente formulata dai Neoplatonici. Ritenendo che l'esistenza dei mali condiziona quella dei beni sicchè, ad es., non ci sarebbe giustizia se non ci fossero offese, non ci sarebbe operosità se non ci fosse ignavia, non ci sarebbe verità se non ci fosse menzogna, e così via, gli Stoici e in particolare Crisippo ritenevano che i cosidetti mali non sono veramente tali perchè sono necessari all'ordine e all'economia dell'universo (GELLIO, *Noct. Att.*, VII, 1). Marco Aurelio esprimeva perfettamente questo punto di vista dicendo: « Viene mutilata e compromessa l'integrità del tutto, ogni volta che tu tagli via una particella qualsiasi dell'ordine e della continuità dell'universo... E veramente tagli via, per quanto è in tuo potere, qualcosa dell'universo ogni volta che ti rammarichi dell'accaduto; in un certo senso condanni a morte così facendo, nel tuo desiderio, l'intero universo » (*Ric.*, V, 8). Poichè non si può dover amare una cosa e considerarla cattiva, il punto di vista stoico equivale a considerare buona ogni cosa esistente e a ridurre il M. al non essere. Questa riduzione diventa esplicita nel neoplatonismo. Plotino dice: « Se tali sono gli enti e tale è ciò che è al di là degli enti [cioè Dio] il M. non esiste nè in quelli nè in questo, giacchè sia l'uno che l'altro è bene. Resta dunque che, se esista, esiste in ciò che non è; e che sia una specie di non-essere e si trovi perciò nelle cose mescolate di non-essere o partecipanti al non-essere » (*Enn.*, I, 8, 3). E in questo senso Plotino identifica il male con la materia: la materia è il non essere « Il M. non consiste in una deficienza parziale ma in una deficienza totale: la cosa che manca parzialmente del bene non è cattiva e può anche essere perfetta nel suo genere. Ma quando c'è deficienza totale, come nella materia, allora c'è il vero M., che non ha alcuna parte di bene. La materia non ha neppure l'essere che le renderebbe possibile partecipare del bene: si può dire che essa *sia* solo in un senso equivoco; in verità essa è lo stesso non essere » (*Ibid.*, I, 8, 5).

L'identificazione del male col non essere diventa tradizionale nella filosofia cristiana. Essa viene ripresa da Clemente Alessandrino (*Strom.*, IV, 13), da Origene (*De Princ.*, I, 109) e da S. Agostino che la diffonde nel mondo occidentale. Dice S. Agostino: « Nessuna natura è M. e questo nome non

indica altro che la privazione del bene » (*De Civ. Dei*, XI, 22). Pertanto « Tutte le cose sono buone e il male non è sostanza perchè se fosse sostanza sarebbe bene » (*Conf.*, VII, 12). Boezio a sua volta affermava: « Il male è niente, perchè non lo può fare Colui che può ogni cosa » (*Phil. cons.*, III, 12). La scolastica è altrettanto unanime su questo punto. S. Anselmo ribadiva la dottrina del M. come non essere negli stessi termini di S. Agostino (*De casu diaboli*, 12-16). La scolastica giudaica ripete, con Maimonide, la stessa tesi (*Guide des égarés* III, 10); e la ripetono nella scolastica cristiana, sia gli agostiniani, come Alessandro di Hales (*S. Th.*, I, q. 18,9) sia gli aristotelici come Alberto Magno (*S. Th.*, I, q. 27, 1) e S. Tommaso. « Poichè bene, dice S. Tommaso, è tutto ciò che è appetibile e poichè ogni natura appetisce il suo essere e la sua perfezione è necessario dire che l'essere e la perfezione di qualsiasi natura è essenzialmente bene. Non può essere perciò che « M. » significhi un qualche essere o una qualche forma o natura; e rimane che significhi soltanto l'assenza del bene » (*S. Th.*, I, q. 48, a. 1). Al M. si può riferire il verbo essere solo nel senso della « verità della proposizione » cioè nel senso in cui si dice che « la cecità è nell'occhio »; un senso che non implica in alcun modo la realtà (*entitas rei*) (*Ibid.*, I, q. 48, a. 2).

Dopo le osservazioni scettiche di Pietro Bayle sulla compatibilità del M. (in tutte le sue forme) con l'onnipotenza divina e con la perfezione dell'universo, la teodicea di Leibniz è fondata sulla dottrina tradizionale del M. come negazione del bene. « I Platonici, S. Agostino e gli Scolastici, dice Leibniz, hanno avuto ragione di dire che Dio è la causa materiale del M., che consiste nella sua parte positiva, e non della forma di esso, che consiste nella privazione; come si può dire che la corrente è la causa materiale del ritardo cioè della velocità di un battello, senza essere causa della forma del ritardo stesso cioè dei limiti di questa velocità » (*Théod.*, I, 30). Le considerazioni di Leibniz a questo proposito sono rimaste a fondamento di ogni ulteriore tentativo di *teodicea* (v.). D'altra parte, la nullità del M. è rimasta costantemente la tesi propria delle dottrine che identificano l'essere col bene o, in termini moderni, con la razionalità o il dover essere: come accade in Hegel per il quale il M., inteso come volontà cattiva, è « la nullità assoluta » di questa volontà (*Enc.*, § 512). Dal punto di vista di un idealismo assoluto come quello di Hegel e della sua scuola, si ripresenta il problema tradizionale della teodicea, quello della possibilità del M.; e l'unica soluzione disponibile è ancora quella tradizionale, la nullità del M. stesso. Diceva Gentile: « Non errore e verità, ma errore *nella* verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; nè M. e bene; ma M. onde il bene si nutre nel suo assoluto formalismo » (*Teoria generale dello spirito*, XVI, 10). A sua volta Croce affermava: « Il M., quando è reale non esiste se non nel bene, che gli contrasta e lo vince e quindi non esiste come fatto positivo: quando invece esiste come fatto positivo è, non già un M., ma un bene (e a sua volta ha come ombra il M. contro cui lotta e vince) ». (*Fil. della pratica*, 1909, pag. 139). Non essere o nullità o irrealtà del M. è la tesi che viene costantemente riscoperta come nuova ogni volta che, in una forma qualsiasi, viene posta l'identità fra essere e bene.

*b*) La seconda concezione metafisica del M. è quella che lo considera come un contrasto interno dell'essere, cioè come la lotta tra due princìpi. Si tratta di una concezione per la quale il dominio dell'essere è diviso in due campi opposti, dominati da due princìpi antagonisti. Il modello di questa concezione è la religione persiana, cioè la religione di Zarathustra o Zoroastro che contrapponeva alla divinità (*Ahura Mazda* o *Ormazd*) un'antidivinità (*Ahriman*) che è il principio del M. (cfr. PETTAZZONI, *La religione di Zaratustra*, Bologna, 1921; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, Parigi, 1953). Questa dottrina costituisce una soluzione estremamente semplice del problema del M.: una soluzione che, mentre limita la potenza delle divinità, non viene meno al monoteismo perchè concepisce la potenza limitante come una anti-divinità. Secondo questa soluzione, il M. è reale allo stesso titolo del bene; e come tale ha una sua propria causa, antitetica a quella del bene. La dottrina evita la riduzione, così poco convincente per l'uomo comune, del M. al nulla; e fa appello allo stesso tipo di giustificazione cui ricorre la negazione metafisica della realtà del male. Il dualismo persiano ritornava nel culto di Mitra: personaggio che, secondo la testimonianza di Plutarco, occupava un posto intermediario tra il dominio della luce proprio di Ahura Mazda e il dominio delle tenebre proprio di Ahriman (*De Iside et Osiride*, 46-47; cfr. F. CUMONT, *The Mysteries of Mithra*, cap. I). Ritornava altresì, con qualche attenuazione, in qualche setta gnostica dei primi secoli dell'era volgare e specialmente in quella di Basilide (cfr. BUONAIUTI, *Frammenti gnostici*, 1923, pag. 42 sgg.) nonchè nella setta dei Manichei contro i quali conduce una delle sue principali polemiche S. Agostino (v. MANICHEISMO). Ma la filosofia non ha mai accettata questa soluzione del problema del M. nella forma semplice in cui l'aveva originariamente formulata la religione persiana. Essa, cioè, non ha mai ammessa la separazione dei due princìpi. Quando ha accettato quella soluzione l'ha modificata nel senso di includere entrambi i princìpi in Dio: cioè di considerare sia il

principio del bene sia il principio del M. come uniti in Dio, proprio in virtù del loro contrasto. Nel sec. XVII Jakob Böhme, insistendo sulla presenza, in tutti gli aspetti della realtà, di due princìpi in lotta, che sono poi il bene e il M., attribuiva la causa di questa lotta alla presenza in Dio dei due princìpi antagonisti che egli indicava con vari nomi: lo spirito e la natura, l'amore e l'ira, l'essere e il fondamento, ecc. Questi due princìpi sarebbero in Dio strettamente avvinti in una specie di lotta amorosa. « La divinità, diceva Böhme, non se ne sta tranquilla, ma le sue potenze operano senza tregua e lottano amorosamente, si muovono e combattono: come accade a due creature che giocano in grande amore l'una con l'altra e si abbracciano e si stringono; talora l'una è vinta, talora l'altra; ma il vincitore subito si arresta e lascia che l'altra riprenda il suo giuoco » (*Aurora oder die Morgenröte im Aufgang*, 1634, cap. XI, § 49). In altri termini il dualismo del bene e del M. è in Dio stesso e in Dio stesso i due princìpi combattono una lotta « amorosa » nella quale nessuno è definitivamente sconfitto. Quella sottocorrente del pensiero filosofico che si chiama *teosofia* (v.) ha sempre fatta propria questa soluzione del problema del male. La quale nel periodo romantico, ritornava nelle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* (1809) di Schelling: in cui Schelling sosteneva proprio come Böhme, che in Dio, c'è non solo l'*essere*, ma a fondamento di questo essere un *substrato* o *natura* che è distinto da lui ed è un'oscura brama, un inconscio desiderio di essere, di uscire dall'oscurità e di raggiungere la luce divina (*Werke*, I, VIII, pag. 359). Schelling tuttavia affermava che, essendo questi due princìpi strettamente uniti in Dio, non c'è in lui distinzione tra bene e M.: con la separazione di quei princìpi nell'uomo nasce invece la possibilità del bene e del M. e del loro contrasto (*Ibid.*, pag. 364). Ancora in tempi relativamente recenti, e in più diretto riferimento alla religione persiana, una soluzione simile del problema del M. veniva riproposta da G. T. Fechner: il quale ammetteva in Dio la stessa dualità tra la volontà razionale e gli istinti oscuri che è riscontrabile nell'uomo (*Zend-Avesta*, 5ª ediz., 1922, pag. 244-245). Prospettate meno esplicitamente, si possono scorgere soluzioni analoghe in alcune forme dello spiritualismo e nella *psicanalisi* (v.). Ma si tratta spesso di soluzioni di carattere religioso o teosofico, che difficilmente possono essere considerate come vere e proprie spiegazioni filosofiche.

2° La seconda concezione fondamentale del M. è quella che lo considera, non già come una realtà o irrealtà, ma come l'oggetto negativo del desiderio o in generale del giudizio di valutazione. Questa concezione è ammessa da tutti coloro che difendono quella che è stata chiamata la teoria soggettivistica del bene. Hobbes, Spinoza, Locke, condividono questa teoria (v. per i relativi testi l'art. BENE); alla quale Kant ha dato la sua forma più generale. Egli dice: « I soli oggetti di una ragion pratica sono il bene ed il male. Col primo s'intende un oggetto necessario della facoltà di desiderare, col secondo un oggetto necessario della facoltà di abborrire, ma entrambi secondo il solo principio della ragione » (*Crit. R. Prat.*, cap. 2). Kant insisteva soprattutto nel sottrarre le determinazioni di bene e M. (in tedesco *Gut* e *Böse*) alla sfera della « facoltà di desiderare inferiore » alla quale appartengono il piacevole e il doloroso (in tedesco *Wohl* e *Übel*). « Ciò che noi dobbiamo chiamar bene, egli diceva, dev'essere un oggetto della facoltà di desiderare a giudizio di ogni uomo ragionevole; il M. dev'essere un oggetto di avversione agli occhi di ognuno: sicchè per tali giudizi occorre, oltre il senso, anche la ragione » (*Ibid.*). Tuttavia Kant era d'accordo con la teoria soggettivistica nel ritenere che il bene e il M. non possono essere determinati indipendentemente dalla facoltà di desiderare dell'uomo: il che vuol dire che essi non sono realtà o irrealtà per loro conto. La filosofia moderna e contemporanea condivide questo indirizzo. Il M. è, per essa, semplicemente un *disvalore* cioè l'oggetto di un giudizio negativo di valore; e implica pertanto il riferimento alla regola o norma sul quale il giudizio di valore si fonda (v. VALORE). Così, ad es., un terremoto è un M. se distrugge vite umane o fonti di sussistenza o di benessere per l'uomo, ma non lo è se non fa questo perchè in tal caso non contrasta col desiderio o con l'esigenza umana della sopravvivenza e del benessere. Comunque si voglia considerare tale esigenza, essa si esprime in regole o norme, con le quali possono entrare in contrasto sia avvenimenti naturali sia comportamenti umani. Tali avvenimenti o comportamenti sono detti mali, non perchè abbiano uno speciale *status* metafisico, ma sul fondamento di quel contrasto.

Proprio da questo punto di vista Kant interpretava lo stesso « M. radicale » della natura umana come una massima che è fondamento del comportamento di tutti gli esseri razionali finiti: cioè come la massima di allontanarsi, occasionalmente, dalla legge morale (*Religion*, I, 3). Tale massima non esprime altro che la possibilità di contravvenire alle norme morali che sono proprie dell'uomo; e pertanto definisce il M. radicale come la possibilità generale del disvalore nella condotta dell'uomo.

**MALE RADICALE.** V. MALE.

**MALTHUSIANESIMO** (ingl. *Malthusianism*; franc. *Malthusianisme*; ted. *Malthusianismus*). **1.** La dottrina economica di Thomas Robert Malthus

(1766-1834) esposta nel *Saggio sulla popolazione* (1798): nella quale veniva riconosciuta in linea di principio la diversa proporzione di accrescimento tra la popolazione e i mezzi di sussistenza e considerati i mezzi per evitare lo squilibrio tra l'una e gli altri. Malthus teneva presente lo sviluppo del Nord America inglese e osservava che qui la popolazione tendeva a crescere secondo una progressione geometrica, raddoppiandosi ogni venticinque anni, mentre i mezzi di sussistenza tendevano a crescere secondo una progressione aritmetica. Secondo Malthus, lo squilibrio che così si determina fa intervenire i mezzi *repressivi* (la miseria, il vizio e altri flagelli sociali) che falciano la popolazione; e non c'è altro modo di evitare l'azione di tali mezzi se non sostituendoli con mezzi *preventivi*, che consistono nel controllo delle nascite. Malthus vedeva perciò l'unico rimedio ai mali sociali nell'astensione dal matrimonio delle persone che non sono in grado di provvedere al mantenimento dei figli, raccomandando nello stesso tempo « una condotta strettamente morale durante il periodo di questa astensione ». Questa dottrina ha posto un problema che rimane vivo e attuale nella società contemporanea, tenuto conto dell'enorme proporzione di crescita della popolazione mondiale.

2. In generale, la teoria e la pratica del controllo volontario delle nascite.

**MANICHEISMO** (ingl. *Manicheism*; francese *Manichéisme*; ted. *Manichäismus*). La dottrina del sacerdote persiano Mani (*lat.* Manichaeus) vissuto nel III secolo che si proclamò il Paracleto cioè colui che doveva portare la dottrina cristiana alla sua perfezione. Il M. è una mescolanza fantastica di elementi gnostici, cristiani e orientali, sul fondamento del dualismo della religione di Zaratustra. Ammette infatti due princìpi, uno del bene o principio della luce, l'altro del male o principio delle tenebre. Questi princìpi sono rappresentati nell'uomo da due anime, una corporea che è quella del male, l'altra luminosa che è quella del bene. La prevalenza dell'anima luminosa si può raggiungere con una ascesi particolare che consiste in un triplice sigillo: astenersi dal cibo animale e dai discorsi impuri (*signaculum oris*); astenersi dalla proprietà e dal lavoro (*signaculum manus*); astenersi dal matrimonio e dal concubinaggio (*signaculum sinus*). Il M. fu molto diffuso in Oriente e in Occidente e qui durò sino al sec. VII. Il grande avversario del M. fu S. Agostino che dedicò alla confutazione di esso un numeroso gruppo di opere. Cfr. H. C. PUECH, *Le manichéisme: Son fondateur, Sa doctrine*, Parigi, 1949.

**MANIERA** (ingl. *Manner*; franc. *Manière*; ted. *Manier*). A partire dal XVIII secolo la parola è stata adoperata per designare una forma particolare, di minor pregio, dell'espressione artistica; e precisamente quella che è il prodotto di una ricerca fallita di originalità. Dice Kant: « La M. è una specie di contraffazione la quale consiste nell'imitazione dell'originalità in generale e quindi nell'allontanarsi per quanto possibile dagli imitatori senza però possedere il talento di essere per se stesso esemplare... Il prezioso, il ricercato, l'affettato, che vogliono distinguersi dal comune, ma riescono senz'anima, somigliano ai modi di chi sta ad ascoltare se stesso o si muove come se fosse sulla scena » (*Crit. Giud.*, § 49). Nello stesso senso, Hegel definiva la M. come quella forma d'arte nella quale l'artista, invece di conservare all'arte la sua « oggettività » cerca di assorbirla nella sua individualità « particolare e accidentale »; e la contrapponeva perciò all'*originalità*, che è la « vera oggettività » dell'opera d'arte (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 391 sgg.).

**MANIFESTAZIONE** (ingl. *Manifestation*; franc. *Manifestation*; ted. *Manifestation*). Lo stesso che espressione, rivelazione o *fenomeno* (v.), nel senso positivo di quest'ultimo termine.

**MANTICA** (gr. μαντικὴ τέχνη; ingl. *Mantic*; franc. *Mantique*; ted. *Mantik*). La visione anticipata o la scienza delle cose future. Così definisce la M. Cicerone (*De Divin.*, I, 1) il quale riporta e discute soprattutto il modo in cui tale scienza era intesa dagli Stoici. Per essi, la M. è fondata sull'ordine necessario del mondo, cioè sul destino: giacchè appunto interpretando quell'ordine, si possono anticipare gli eventi che esso determina. « Gli Stoici, dice Cicerone, affermano che soltanto il sapiente può essere indovino. Crisippo definisce la M. con queste parole: la facoltà di conoscere, di vedere e spiegare i segni mediante i quali gli Dei manifestano la loro volontà agli uomini » (*De Divin.*, II, 63, 130).

**MARXISMO.** V. COMUNISMO, MATERIALISMO DIALETTICO, MATERIALISMO STORICO.

**MASSIMA** (lat. *Maxima propositio*; ingl. *Maxim*; franc. *Maxime*; ted. *Maxime*). Questo termine ha due significati diversi: 1° proposizione evidente; 2° regola di condotta.

1° Il significato di proposizione evidente è il più antico e si trova stabilito a proposito dalla teoria dei luoghi logici. Boezio chiamò « proposizione massima » la proposizione indimostrabile ma evidente (*In top. Cicer.*, I; *De diff. topicis*, II; in *P. L.*, 64°, col. 1151, 1185) e questo significato rimase fissato nella logica medievale. « La proposizione massima, dice Pietro Ispano, è la proposizione di cui non ce n'è un'altra più nota o più primitiva, come ad es., ' Ogni tutto è maggiore della sua parte ' » (*Summ. Log.*, 5.07). Più tardi, si accentuò talvolta il carattere di probabilità della massima; per essa Jungius intende infatti « un enunciato universale

massimamente probabile » (*Log. Hamburgensis*, 1638, V, 3, 5). In questo significato che è sinonimo di assioma usavano la parola sia Locke (*Saggio*, IV, 12, 1) che Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 12, 6). Questo significato è ora in disuso giacchè per esso viene costantemente adoperato il termine assioma.

2° Furono i moralisti francesi della seconda metà del '600 i primi ad adoperare il termine per significare una regola morale. La Rochefoucauld intitolava la raccolta dei suoi pensieri *Reflexions ou Sentences et Maximes Morales*, (1665); e Kant accoglieva quest'uso, intendendo per M. una regola di condotta in generale. Egli distingueva la M. come « principio soggettivo della volontà » dalla *legge* che è il principio oggettivo, cioè universale, della condotta. L'individuo può assumere come sua M. sia la legge sia un'altra regola qualsiasi e perfino quella di allontanarsi dalla legge stessa (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, 1, nota; *Crit. R. Prat.*, § 1, Def.; *Religion*, I, Oss.). Questo secondo significato del termine è il solo rimasto.

**MATEMATICA** (gr. Μαθηματική; lat. *Mathematica*; ingl. *Mathematics*; franc. *Mathématique*; ted. *Mathematik*). Le definizioni filosofiche della M. esprimono da un lato orientamenti diversi della ricerca matematica, dall'altro modi diversi di giustificare la validità e la funzione delle M. nell'insieme delle altre scienze. Possono distinguersi quattro definizioni fondamentali: 1° la M. come scienza della quantità; 2° la M. come scienza delle relazioni; 3° la M. come scienza del possibile; 4° la M. come scienza delle costruzioni possibili.

1° « Scienza della quantità » è stata la prima definizione filosofica della matematica. Già implicita nelle considerazioni di Platone sull'aritmetica e sulla geometria, le quali tendevano soprattutto a mettere in luce la differenza tra le grandezze percepite dei sensi e le grandezze ideali che sono l'oggetto della M. (*Rep.*, VII, 525-27), questa definizione veniva chiaramente formulata da Aristotele. « Il matematico, diceva Aristotele, costruisce la sua teoria per mezzo dell'astrazione: egli prescinde da tutte le qualità sensibili, quali il peso e la leggerezza, la durezza e il suo contrario, il caldo e il freddo, e le altre qualità opposte e si limita a considerare solo la *quantità* e la *continuità*, qualche volta in una sola dimensione, qualche volta in due, qualche volta in tre; nonchè i caratteri di queste entità in quanto sono quantitative e continue, trascurando ogni altro aspetto di esse. Conseguentemente egli studia le posizioni relative e ciò che ad esse inerisce, la commensurabilità o l'incommensurabilità e le proporzioni » (*Met.*, XI, 3, 1601 a 28; cfr. *Fis.*, II, 2, 193 b 25). Questo concetto delle matematiche è durato assai a lungo e solo nel secolo scorso è cominciato ad apparire insufficiente a esprimere tutti gli aspetti dell'indagine matematica. Kant stesso lo utilizzava traducendolo nel linguaggio della sua filosofia. Egli poneva la distinzione tra M. e filosofia in questo che, mentre la filosofia procede *mediante* concetti, la M. procede mediante la *costruzione* di concetti: ma la costruzione dei concetti è possibile in M. solo sul fondamento dell'intuizione *a priori* dello spazio, che è poi la forma della quantità in generale. « Coloro, dice Kant, i quali hanno creduto di distinguere la filosofia dalla M. dicendo che questa ha per oggetto solo la quantità, han preso l'effetto per la causa. La forma della conoscenza M. è la causa per cui essa può riferirsi unicamente a quantità. Soltanto infatti il concetto di quantità si può *costruire*, cioè esporre a priori nell'intuizione dello spazio » (*Crit. R. Pura*, Dottr. del metodo, cap. I, sez. 1). Il concetto della M. come *costruzione* e quindi in qualche modo *intuizione*, doveva ritornare nella M. contemporanea (v. oltre, n. 4). Ma quello di M. come scienza della quantità si è trovato innumerevoli volte ripetuto dai filosofi. Le lunghe e fantastiche disquisizioni di Hegel sui concetti fondamentali della M. nella grande *Logica* sono fondate su di esso (*Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. II). E anche assai più tardi, Croce si riferiva imperterrito allo stesso concetto « Le M. forniscono concetti astratti che rendono possibile il giudizio numeratorio; costruiscono gli strumenti per contare e calcolare e per compiere quella sorta di finta sintesi a priori che è la numerazione degli oggetti singoli » (*Logica*, 1920, pag. 238).

2° La seconda concezione fondamentale della M. è quella che la considera come scienza delle relazioni quindi come strettamente collegata con la logica o parte di essa. L'antecedente di questa concezione si può trovare in Cartesio, che affermava: « Per quanto le scienze che si chiamano comunemente matematiche abbiano oggetti diversi, esse si accordano tutte in quanto non considerano altro che i diversi rapporti o proporzioni che si ritrovano in essi » (*Discours*, II). Il concetto leibniziano dell'*ars combinatoria* (v.) o M. universale si può assumere certo come inizio del concetto della M. come logica; ma esso non impediva allo stesso Leibniz di aderire ancora al concetto tradizionale della M. come arte della quantità (*De Arte combinatoria*, 1666, Proemium, 7, in *Op.*, ed. Erdmann, pag. 8). Ovviamente, la stretta connessione della M. con la logica cominciò ad apparire in modo evidente come tratto caratteristico delle M. quando la logica stessa assunse la forma di un calcolo matematico. Boole affermava che poichè « le ultime leggi della logica sono matematiche nella loro forma », l'esibizione della logica nella forma di un calcolo non è un modo arbitrario di presentarla, ma qualcosa che dipende dalle stesse leggi del pen-

siero (*Laws of Thought*, 1854, cap. I, § 10). Le ricerche di Dedekind sui fondamenti dell'aritmetica (*Was sind und sollen die Zahlen?*, 1887) si muovono nello stesso ordine di pensieri. Ma soprattutto contribuì a inscrivere la M. nel dominio della logica l'opera di Frege e la sua polemica contro lo psicologismo. In un saggio del 1884 Frege mostrava l'importanza del concetto di relazione per la definizione del numero naturale e diceva: « Il concetto di relazione appartiene — non meno che il semplice concetto — al campo della logica pura. Qui non interessa il contenuto speciale della relazione ma esclusivamente la sua forma logica. Se qualcosa può venire affermata di essa, la verità di questo qualcosa risulta analitica e viene riconosciuta a priori » (*Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884, § 70; trad. ital., in *Aritmetica e logica*, pag. 139).

Da questo punto in poi la stretta connessione della matematica con la logica attraverso la teoria delle relazioni, poteva considerarsi acquisita e fu costantemente assunta per la definizione della matematica. Tuttavia anche le definizioni che hanno in comune questo fondamento sono state formulate in modo diverso. La più ovvia formulazione di una definizione di questo tipo è quella che considera la M. come « una teoria delle relazioni ». Poincaré esponeva questa definizione nella forma generale asserendo: « La scienza è un sistema di relazioni. Solo nelle relazioni va cercata l'oggettività e sarebbe vano cercarla negli esseri considerati come isolati gli uni dagli altri » (*La valeur de la science*, 1905, pag. 266). Questo concetto fu condiviso da Russell che vedeva la coincidenza tra M. e logica proprio nell'ambito della teoria delle relazioni e riteneva che il tema comune delle due scienze fosse la forma degli enunciati, definita come « ciò che resta invariato quando ogni componente dell'enunciato viene sostituito da un altro » cioè quando l'enunciato è rivolto alla pura relazione (*Intr. to Mathematical Philosophy*, 1918, cap. XVIII).

Dall'altro lato Peirce, pur ammettendo la connessione tra M. e logica, aveva cercato di distinguere la M. dalla logica, affermando che mentre la M. è la scienza che *deriva* conclusioni necessarie, la logica è la scienza *del modo in cui derivare* conclusioni necessarie. « Il logico non si cura particolarmente circa questa o quella ipotesi o circa le sue conseguenze eccetto in quanto queste cose possono gettar luce sulla natura del ragionamento. Il matematico è intensamente interessato ai metodi efficienti di ragionare mirando alla loro possibile estensione a nuovi problemi ma, in quanto matematico, non si preoccupa di analizzare quelle parti del suo metodo la cui correttezza è data come ovvia » (*Coll. Pap.*, 4.239). Questa distinzione era però fondata sulla nozione della logica come di una scienza categorica e normativa (*Ibid.*, 4.240): nozione che non ha avuto fortuna nella logica contemporanea, di cui si è sempre più accentuato il carattere convenzionale (v. CONVENZIONALISMO; LOGICA). Pertanto la migliore definizione della M., da questo punto di vista, è quella data da Wittgenstein: « La matematica è un metodo logico. Le proposizioni della M. sono equazioni, dunque pseudo-proposizioni. La proposizione matematica non esprime alcun pensiero. E infatti non è mai la proposizione matematica di cui abbiamo bisogno nella vita ma l'adoperiamo solo per concludere da proposizioni che non appartengono alla M. ad altre che parimenti non le appartengono » (*Tractatus*, 1922, 6.2; 6.21; 6.211). Le equazioni della M. corrispondono alle tautologie della logica (*Ibid.*, 6.22); e, come queste, non dicono nulla. Un punto di vista analogo a questo è stato assunto da Carnap: « I calcoli costituiscono un genere particolare di calcoli logici, distinguendosene soltanto per la loro maggiore complessità. I calcoli geometrici sono un genere particolare di calcoli fisici » (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 13).

Questa è la formulazione migliore della tesi del *logicismo* (v.). Da questo punto di vista, si tratta in primo luogo di costruire una logica esatta; in seguito, di derivare da essa la M., nel modo seguente: 1° definendo tutti i concetti delle M., cioè dell'aritmetica, dell'algebra e dell'analisi, in termini dei concetti della logica; 2° deducendo da queste definizioni e per mezzo dei princìpi della logica stessa (inclusi gli assiomi di infinità e di scelta) tutti i teoremi della M. (cfr. C. G. HEMPEL, « On the Nature of Mathematical Truth », 1925, in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 59).

3° La terza concezione fondamentale della M. è quella propria della corrente *formalistica* e si può esprimere dicendo che per essa la M. è « la scienza del possibile »; dove per possibile s'intende ciò che non implica contraddizione (v. POSSIBILE, 1). Da questo punto di vista, la M. non è parte della logica e non la presuppone. Nel modo in cui è stato concepita da Hilbert e Bernays (*Grundlagen der Mathematik*, I, 1934; II, 1939) la M. può essere costruita come un semplice *calcolo*, senza esigere alcuna interpretazione. Essa diventa allora un sistema assiomatico (v. ASSIOMATIZZAZIONE) nel quale: 1° tutti i concetti di base e tutte le relazioni di base siano enumerate completamente, e sia ricondotto ad essi, mediante una definizione, ogni concetto ulteriore; 2° gli assiomi siano enumerati completamente e da essi siano dedotti tutti gli altri enunciati in modo conforme alle relazioni di base. In un sistema siffatto, la dimostrazione matematica è un *procedimento puramente meccanico* di derivazione di formule; ma

nello stesso tempo si aggiunge alla M. formale una *metamatematica* che è costituita da ragionamenti non formali intorno alla matematica. « In tal modo, ha detto Hilbert, si realizza, mediante scambi continui, lo sviluppo della totalità della scienza matematica, in due modi: derivando dagli assiomi nuove formule dimostrabili mediante deduzioni formali e d'altra parte aggiungendo nuovi assiomi e la prova di non contraddizione, per mezzo di ragionamenti che hanno un contenuto ». Le M. costituiscono allora un sistema perfettamente autonomo; cioè che non presuppone un limite o una guida fuori di sè e che si sviluppa in tutte le direzioni possibili: intendendosi, per direzioni *possibili*, quelle che non portano a contraddizioni.

È pertanto essenziale a questo concetto della M. la possibilità di determinare la *possibilità* (cioè la non-contraddittorietà) dei sistemi assiomatici. Ma proprio questa possibilità è stata messa in dubbio da un teorema scoperto da Gödel nel 1931: secondo il quale non è possibile dimostrare la non contraddittorietà di un sistema $S$ con i mezzi (assiomi, definizioni, regole di deduzione, ecc.) che appartengono allo stesso sistema $S$; ma occorre, per effettuare una tale dimostrazione ricorrere a un sistema $S_1$, più ricco di mezzi logici che $S$ (« Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme », in *Monatschrifte für Mathematik und Physik*, 1931, pag. 173-98). Questo teorema di Gödel ha avuto nella M. moderna una grande risonanza. È stato possibile, finora, dare la dimostrazione della non contraddittorietà di alcune parti delle M., per es. dell'aritmetica (fu data da Gentzen nel 1936): ma le cose non sono andate molto oltre su questa via; sicchè la « scienza del possibile » trova oggi che il suo più difficile compito è quello di mostrare la « possibilità » delle sue parti. Quanto alla possibilità dell'intera M. come sistema unico e totale, essa è ovviamente esclusa dalla stessa formulazione del teorema di Gödel. Il quale ha mostrato anche il limite dell'assiomatica, perchè ha mostrato come nessun sistema assiomatico contiene « tutti » gli assiomi possibili e che pertanto nuovi princìpi di prova possono essere continuamente scoperti. Altra conseguenza del teorema di Gödel è una limitazione delle capacità delle macchine calcolatrici, la cui costruzione è stata enormemente facilitata dal concetto formalistico della matematica. Si può infatti costruire una macchina per risolvere un problema definito, ma non una macchina che sia capace di risolvere *ogni* problema (cfr. E. NAGEL-G. R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, 1958, pag. 98 sgg.).

4° La quarta concezione fondamentale della M. è quella secondo la quale essa è la scienza che ha per oggetto la *possibilità della costruzione*. Si tratta, come è evidente, della nozione kantiana della M. come « costruzione di concetti » perciò questo indirizzo è chiamato comunemente *intuizionismo*; ma i suoi precedenti si sogliono scorgere nella polemica antiformalistica di Poincaré, nell'opera di Kronecker (*Über den Zahlbegriff*, 1887) nella tendenza empiristica di alcuni matematici francesi (Borel, Lebegue, Bayre) nel filosofo viennese F. Kaufmann ecc. Secondo Brouwer, che è uno dei principali rappresentanti dell'intuizionismo, la M. si identifica con la parte esatta del pensiero umano: perciò essa non presuppone alcuna scienza, neppure la logica, ma esige piuttosto un'intuizione che permetta di cogliere l'evidenza dei concetti e delle conclusioni. Le conclusioni, pertanto, non devono essere derivate in virtù di regole fisse contenute in un sistema formalizzato, ma ogni conclusione deve essere direttamente controllata in base alla sua propria evidenza. Da questo punto di vista, il procedimento di dimostrazione matematica non ha in vista la deduzione logica ma la costruzione di un sistema matematico. Brouwer insiste sul fatto che anche nel caso di una dimostrazione di impossibilità, ottenuta mettendo in vista una contraddizione, l'uso del principio di contraddizione è soltanto apparente: in realtà si tratta dell'affermazione che una costruzione matematica, la quale doveva soddisfare certe condizioni, non è realizzabile (cfr. A. HEYTING, *Mathematische Grundlagenforschung. Intuitionismus und Beweistheorie*, 1934 [trad. franc., 1955], I, 5, 1). Heyting a sua volta ha dimostrato, sulle orme dello stesso Brouwer, che mentre il principio di contraddizione può essere utilizzato, non così accade del principio del *terzo escluso* (v.) (*Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, in *L. B. Preusz. Akad. Wiss.*, 1930).

L'intuizionismo, definendo la M. come la scienza delle costruzioni possibili non fa tuttavia appello, come faceva Kant, a una forma a priori dell'intuizione; né ad alcuna forma di intuizione empirica o mistica. La costruzione di cui l'intuizionismo parla è una costruzione concettuale, che non fa riferimento a fatti empirici. Così Heyting ha riassunto il punto di vista di Brouwer: 1° la M. pura è una creazione libera dello spirito e non ha in sè alcun rapporto con i fatti di esperienza; 2° la semplice constatazione di un fatto di esperienza contiene sempre l'identificazione di un sistema matematico; 3° il metodo della scienza della natura consiste nel riunire i sistemi matematici contenuti nelle esperienze isolate in un sistema puramente matematico costruito a questo scopo (cfr. HEYTING, *Op. cit.*, IV, 3).

Se si tengono presenti queste conclusioni, si vede che il distacco tra formalismo e intuizionismo (cioè fra la terza e la quarta concezione della M.)

non è così radicale come in apparenza sembrerebbe. In primo luogo, la costruzione in cui gli intuizionisti vedono l'oggetto proprio del procedimento matematico è un oggetto formale, la cui possibilità è determinata da regole formali. Dall'altro lato, i limiti del formalismo, messi in luce dal teorema di Gödel, mettono in valore alcune esigenze affacciate dal concetto intuizionistico delle matematiche. E poichè è difficile disconoscere il valore dell'aspetto *linguistico* delle matematiche, che è quello su cui specialmente si fonda il *logicismo*, un certo eclettismo domina il pensiero matematico contemporaneo (cfr. ad es., E. W. BETH, *Les fondements logiques des mathématiques*, 2ª ediz., 1955). Tuttavia, dal punto di vista filosofico, cioè dei concetti di base e degli orientamenti generali di ricerca, la differenza fra le definizioni enunciate nel presente articolo rimane importante.

**MATERIA.** In senso gnoseologico v. FORMA, 2.

**MATERIA** (gr. ὕλη; lat. *Materia*; ingl. *Matter*; franc. *Matière*; ted. *Materie*). Uno dei princìpi costitutivi della realtà naturale, cioè dei corpi. Le definizioni principali, che sono state date della M. sono le seguenti: 1° la M. come soggetto; 2° la M. come potenza; 3° la M. come estensione; 4° la M. come forza; 5° la M. come legge; 6° la M. come massa; 7° la M. come densità di campo. Le prime quattro sono definizioni filosofiche, le ultime due scientifiche.

1° La definizione della M. come soggetto si alterna, in Platone e Aristotele, con quella della M. come potenza. Secondo questo concetto la M. è ricettività o passività; e Platone in questo senso la chiama *madre* delle cose naturali giacchè essa « accoglie in sè tutte le cose ma non prende mai alcuna forma che somigli alle cose in quanto è come la cera che riceve l'impronta » (*Tim.*, 50 b-d). In questo senso la M. è il materiale grezzo, amorfo, passivo e ricettivo di cui sono composte le cose naturali. Aristotele chiama questo materiale soggetto (ὑποκείμενον). « Chiamo M., egli dice, il soggetto primo di una cosa, ciò da cui la cosa si genera non accidentalmente » (*Fis.*, I, 9, 192 a 31). Come soggetto la M. « è ciò che rimane attraverso i mutamenti opposti: come, ad es., nel movimento, il mobile rimane lo stesso pur essendo ora qua e ora là e nel mutamento quantitativo rimane lo stesso ciò che diventa più piccolo o più grande e nel mutamento qualitativo rimane la stessa cosa quella che talvolta è in buona salute talaltra no » (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 27). Nel suo aspetto di soggetto la M. è priva di forma, indeterminata, quindi di per sè inconoscibile (*Ibid.*, VII, 11, 1037 a 27; VII, 10, 1036 a 8): caratteri che sono posseduti in modo eminente dalla « M. prima » cioè da quella M. che non costituisce il materiale (per es., il bronzo o il legno) di cui una cosa è fatta ma il soggetto comune, e inconoscibile, di tutti i materiali (*Ibid.*, IX, 7, 1049 a 18 sgg.). Il concetto della M. come soggetto passivo fu ripreso dagli Stoici che per l'appunto designarono la M. da questo suo carattere (DIOG. L., VII, 134). Per questo carattere di passività, per cui essa è pronta a ricevere l'azione creatrice della Ragione divina, che è il principio attivo, gli Stoici chiamarono la M. « sostanza prima » (DIOG. L., VII, 150; cfr. SENECA, *Ep.*, 65, 2). Plotino non faceva che portare al limite questa concezione della M. affermando che essa « non è anima, nè intelletto, nè vita, nè forma, nè ragione, nè limite (giacchè è assenza di limite), nè potenza (giacchè che cosa potrebbe creare?). Priva com'è di tutti i caratteri, non può neppure esserle attribuito l'essere nel senso, per es., in cui si dice che c'è il movimento o la quiete; essa è veramente il non essere, un'immagine illusoria della massa corporea e una aspirazione all'esistenza » (*Enn.*, III, 6, 7). Questo concetto della M. fu costantemente adoperato a scopi teologici. Nella patristica lo ripetono Origene (*Contra Cels.*, III, 41; *De Princ.*, II, 1) e S. Agostino. Quest'ultimo considera la M., secondo il concetto classico, come « assolutamente informe e priva di qualità » e « prossima al nulla » ma tuttavia esistente in quanto dotata della capacità di essere formata (*Conf.*, XII, 8; *De natura boni*, 18). S. Tommaso a sua volta nega che la M. sia « potenza operativa » (*S. Th.*, I, q. 44, ad. 3°); ed insiste sulla sua imperfezione o incompiutezza relativamente alla forma (*Ibid.*, I, q. 4, a. 1). La scolastica agostiniana, pur riconoscendo alla M. una certa realtà attuale e negando perciò che essa sia un « quasi nulla » o una pura « possibilità d'essere », non ne innova il concetto. Duns Scoto, ad es., pur riconoscendo alla M. una certa realtà (*entitas*), la considera tuttavia come « ricettiva di tutte le forme sostanziali e accidentali », secondo il concetto aristotelico (*Op. Ox.*, II, d. 12, q. 1, n. 11); e le nega la potenza attiva negando in essa la presenza delle ragioni seminali (*Ibid.*, d. 18, q. 1, n. 3). Da questo punto di vista la passività o ricettività rimane la caratteristica fondamentale della materia. A questa caratteristica fecero pure appello alcuni naturalisti del Rinascimento come, ad es., Paracelso (*Meteor.*, 72) e Telesio: il quale considerò la M. come la « massa corporea » destinata a subire l'azione delle due « nature agenti », il caldo e il freddo (*De rer. nat.*, I, 4). Questa concezione fu condivisa da Locke che concepì la M. come « morta e inattiva » (*Saggio*, IV, 10, 10); ed essa ritorna frequentemente, ancor oggi, nella filosofia e nel pensiero comune. Ritorna, per es., in Bergson che intende la M. come l'arresto potenziale del movimento della vita e la considera definita

dalla sua « inerzia », che la contrappone al « vivente » (*Évol. Créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 216 sgg.).

2º Il concetto della M. come potenza s'intreccia in Platone e Aristotele, con quello della M. come soggetto. Platone dice che la M. « non perde mai la propria potenza » (*Tim.*, 50 b). Aristotele identifica la M. con la potenza. « Tutte le cose prodotte sia dalla natura che dall'arte hanno M. giacchè la possibilità che ha ciascuna di essere o non essere, questa è, per ciascuna di esse, la sua M. » (*Met.*, VII, 7, 1032 a 20). Ma la potenza non è, secondo Aristotele, solo questa pura possibilità di essere o non essere: è una potenza operativa e attiva; « Una casa esiste potenzialmente se non c'è niente nel suo materiale che le impedisca di diventare una casa e se non c'è nient'altro che debba essere aggiunto, rimosso o mutato... E le cose che hanno in se stesse il principio della loro genesi esisteranno di per se stesse quando niente di esterno lo impedisca » (*Met.*, IX, 7, 1049 a 9 sgg.). Questa autosufficienza della potenza a produrre la cosa, per la quale la M. non è solo il grezzo materiale ma una capacità effettiva di produzione, esprime un concetto che non è più quello della M. come passività o ricettività. Come potenza operativa, la M. non è un principio necessariamente corporeo. Plotino che da un lato, come si è visto, riduce la M. al non essere, dall'altro la identifica, come potenza, con l'infinito (*En.*, II, 4, 15). E ammette, accanto alla M. sensibile, una M. intelligibile che resta sempre identica a se stessa e possiede tutte le forme, sicchè manca per essa la ragione di trasformarsi (*Ibid.*, II, 4, 3). Da questa dottrina trae origine la tradizione che insiste sull'attività della M.: tradizione che passa attraverso Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, III, 14), e ha una nuova fase nella dottrina di Avicebron della composizione ilomorfica universale. Secondo Avicebron, anche le cose spirituali sono composte di M. e forma e la M. si identifica con la prima delle categorie aristoteliche, la sostanza in quanto « sostiene » le altre nove categorie (*Fons vitae*, II, 6). Solo sul fondamento del carattere attivo o creativo della M. Davide di Dinant potette identificare Dio con la M. (Alberto Magno, *S. Th.*, I, 4, q. 20; S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 4, a. 8). Ma la M. conserva il suo carattere di attività anche nella scolastica agostiniana, che contemporaneamente insisteva nel riconoscere una realtà positiva alla M. e la presenza di essa anche negli esseri spirituali, secondo il concetto di Avicebron. S. Bonaventura dice, per es.: « La ragione seminale è la potenza attiva insita nella M.; e questa potenza attiva è l'essenza della forma giacchè da essa si genera la forma mediante il procedimento della natura che non produce nulla dal nulla » (*In Sent.*, II, d. 18, a. 1, q. 3). Questo concetto della M. veniva trasmesso al Rinascimento attraverso Nicola Cusano che considera la M. come la « possibilità indeterminata » nella quale esistono, in forma *contratta*, tutte le cose dell'universo. « La disposizione della possibilità, diceva Cusano, dovette essere contratta e non assoluta: giacchè se la terra, il sole e le altre cose non fossero nascoste nella M. come possibilità contratte, non ci sarebbe ragione per cui esse dovrebbero venire all'atto anzichè non venire » (*De docta ignor.*, II, 8). In altri termini, solo per la presenza, allo stato contratto, di possibilità determinate nella M., queste possibilità vengono fuori con la creazione. È un concetto sul quale Giordano Bruno doveva fondare quello della M. come principio attivo e creativo della natura: « Quella M. per essere attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perchè le aveva tutte non ne ha nessuna, perchè quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari ». In questo senso la M. coincide con la forma (*De la causa*, IV).

3º Il concetto della M. come estensione fu difeso da Cartesio. « La natura della M. o dei corpi in generale, egli diceva, non consiste nell'essere una cosa dura o pesante o colorata o che tocca i nostri sensi in qualche altro modo, ma solamente, nell'essere una sostanza estesa, in lunghezza, larghezza e profondità » (*Princ. phil.*, II, 4). Questo concetto viene largamente accettato nel 600. Hobbes, per es., identifica la M. prima degli aristotelici con il corpo in generale cioè col « corpo considerato a prescindere da qualsiasi forma e da qualsiasi accidente, eccetto la sola grandezza o estensione e l'attitudine a ricevere forma e accidenti » (*De Corp.*, VIII, 24). Questo stesso concetto del corpo in generale come materia è accettato da Spinoza che anch'egli lo identifica con l'estensione (*Et.*, II, def. 1).

Ci sono motivi per credere che questa definizione della M. sia quella implicita nell'ipotesi atomistica. Il termine « M. » ricorre, come è noto, per la prima volta in Aristotele in significato filosofico; ma Aristotele stesso parla, in riferimento a Democrito, del « corpo comune di tutte le cose » e afferma che, secondo Democrito, tale corpo differisce, nelle sue parti, in grandezza e figura (*Fis.*, III, 4, 203 a 33-203 b 1). Ora « grandezza e figura » non sono altro che estensione. Altrove Aristotele enumera tre differenze fra gli atomi cioè la figura, l'ordine e la posizione (*Met.*, I, 4, 985 b 15); ma figura, ordine e posizione non sono altro che estensione. Estensione è pure la figura a cui, secondo Epicuro, si riducono tutte le qualità dell'atomo (Diog. L., X, 54). L'ipotesi atomistica implica perciò il concetto della M. come

estensione. Su tale concetto d'altronde insisteva Guglielmo di Ockham nel sec. XIV: « È impossibile che ci sia M. senza estensione: giacchè non è possibile che ci sia M. che non abbia le parti distanti l'una dall'altra: onde sebbene le parti della M. possano unirsi come si uniscono quelle dell'acqua e dell'aria, non possono tuttavia essere nel medesimo luogo » (*Summulae physicorum*, I, 19; *Quodl.*, IV, q. 23).

4° Il concetto della M. come forza o energia viene dapprima difeso dai Platonici di Cambridge del sec. XVII, poi accettato da Leibniz e da molti filosofi del sec. XVIII. Secondo Cudworth, la M. è una *natura plastica* cioè una forza vivente che è diretta emanazione di Dio (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 3). H. More a sua volta riduce, con Cartesio, la M. a estensione; ma identifica l'estensione stessa con lo spirito, risolvendola in particelle indivisibili che egli chiama *monadi fisiche* e che non hanno più nulla di materiale (*Enchiridion metaphysicum*, I, 8, 8; I, 9, 3). Queste considerazioni metafisiche assunsero un più preciso significato per opera di Newton e Leibniz. Newton riteneva impossibile ammettere che « la M. fosse vuota di ogni tenacità e attrito di parti e comunicazione di movimento » e la considerava perciò in strettissima relazione con le « forze » o « princìpi » che si manifestano nell'esperienza (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31). Leibniz ritiene che la M. sia costituita, oltre che dall'estensione, da una forza passiva di resistenza che è l'impenetrabilità o *antitipia* (v.) (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 157, 463, 466, 691). La stessa dottrina fu accettata da Wolff che definiva la M. « un ente esteso fornito di forza d'inerzia » e riteneva che essa possedesse di per se stessa una forza attiva (*Cosmol.*, § 141-42). Questa interpretazione della M. divenne uno dei temi comuni dell'Illuminismo e della polemica degli illuministi contro Cartesio. Diceva Diderot: « Non so in qual senso i filosofi hanno supposto che la M. sia indifferente al movimento e al riposo. È certo, invece, che tutti i corpi gravitano gli uni sugli altri; che tutte le particelle dei corpi gravitano le une sulle altre; che in questo universo tutto è in traslazione o *in nisu* o in traslazione e *in nisu* insieme » (*Principes phil. sur la Matière et le Mouvement*, in *Œuvr. phil.*, ed. Vernière, pag. 393). Questa fu anche la concezione accettata da Kant. « La M., egli diceva, riempie uno spazio, non attraverso la sua pura esistenza ma mediante una particolare forza motrice »: una forza repulsiva di tutte le sue parti (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, II, Lehrsatz, 2, 3). Il concetto romantico della M. come forza o attività quale si trova, ad es., espresso da Schelling non è che l'amplificazione di questa dottrina. Le tre dimensioni della M. sono determinate, secondo Schelling dalle tre forze che la costituiscono: cioè dalla forza espansiva, dalla forza attrattiva e da una terza forza sintetica: che corrispondono nella natura rispettivamente al magnetismo, all'elettricità e al chimismo (*System des transzendentalen Idealismus*, III, cap. II, Deduzione della materia; trad. ital., pag. 109 sgg.). Più genericamente Schopenhauer identificava la M. con l'attività (*Die Welt*, I, § 4). Nel dominio scientifico questo punto di vista è stato realizzato come *energetismo* (v.). G. Ostwald ha sostenuto alla fine del secolo scorso, l'inutilità perfetta, per la scienza della natura, del concetto di M. e la sua sostituzione con quello di energia (*Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, 1895).

5° Mentre la riduzione operata da Berkeley della M. a percezioni o idee non si può chiamare un concetto della M. perchè è la semplice negazione di essa, si può considerare invece come definizione della M. quella data da Mach come di una « determinata connessione degli elementi sensibili in conformità di una legge » (*Analyse der Empfindungen*, XIV, 14). Questa definizione non tende infatti a negare la materia o a ridurla a elementi soggettivi e psichici ma a sostituire la stabilità relativa di una legge alla rigidità e inerzia tradizionalmente attribuite alla materia. Il concetto fondamentale è, in questa definizione, quello di legge, che si intende come l'espressione di una connessione costante. La M. sarebbe appunto la connessione costante nella quale si presentano raggruppati gli elementi ultimi delle cose cioè le sensazioni.

6° I precedenti usi del termine son tutti di natura filosofica anche se talora sono stati proposti o sostenuti da scienziati. Nel dominio della scienza, e precisamente della meccanica, la nozione di M. si identifica con quella di *massa* (definita dal secondo principio della dinamica come rapporto tra la forza e l'accelerazione impressa). La massa può essere intesa o come massa inerziale o come peso. Il principio della « conservazione della M. » che la scienza dell'800 considerava come uno dei suoi pilastri, accanto a quello della « conservazione dell'energia », si riferisce per l'appunto alla M. intesa come peso; giacchè il suo significato specifico gli fu dato soltanto dalle celebri esperienze con cui Lavoisier dimostrava (1772) che nelle reazioni chimiche (ivi compresa la combustione) il peso del composto è la somma dei pesi dei componenti.

7° Nella scienza contemporanea il concetto di M. tende ad essere ridotto a quello di densità di campo. « Una volta riconosciuta l'equivalenza tra massa ed energia, la divisione fra M. e campo appare artificiosa e non chiaramente definita. Non potremmo allora rinunciare al concetto di M. ed edificare una fisica del puro campo? Ciò che fa impressione sui nostri sensi come M. è in realtà

una grande concentrazione di energia in uno spazio relativamente limitato. Sembra quindi lecito assimilare la M. a regioni spaziali nelle quali il campo è estremamente forte » (EINSTEIN-INFELD, *The Evolution of Physics*, cap. III; trad. ital., pag. 253). Questo indirizzo della fisica contemporanea non si può tuttavia confondere con l'energetismo perchè non implica la riduzione della M. a energia ma piuttosto la riduzione dei due concetti di M. e di energia a quello di *campo* (v.).

**MATERIALISMO** (ingl. *Materialism*; francese *Matérialisme*; ted. *Materialismus*). Questo termine fu usato per la prima volta da Roberto Boyle nello scritto del 1674 intitolato *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy* (cfr. EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 5ª ediz., 1916, pag. 168). Esso designa in generale ogni dottrina che attribuisca la causalità soltanto alla materia. In tutte le sue forme storicamente individuabili (fuori dell'uso polemico del termine) il materialismo consiste infatti nell'affermare che la sola causa delle cose è la materia. La vecchia definizione di Wolff secondo la quale sono materialisti « i filosofi che ammettono solo l'esistenza degli enti materiali cioè dei corpi » (*Psychol. rationalis*, § 33) non è sufficiente a individuare le forme storiche del M. perchè porterebbe a includere in questa corrente dottrine che le ripugnano (v. oltre). Si possono su questa base distinguere: 1° il M. *metafisico* o *cosmologico*, che si identifica con l'atomismo filosofico; 2° Il M. *metodologico* secondo il quale l'unica spiegazione possibile dei fenomeni è quella che fa ricorso ai corpi e ai loro movimenti; 3° il M. *pratico* che è quello che riconosce nel piacere l'unica guida della vita; 4° il M. *psicofisico* che è quello che ammette la stretta dipendenza causale dei fenomeni psichici da quelli fisiologici. Queste sono le forme storicamente riconoscibili del M. oltre quelle note sotto i nomi di *M. dialettico* e *M. storico* (v.), considerati a parte. Non si può assumere invece come storicamente legittimo il significato che Berkeley attribuisce al termine, intendendo per materialisti tutti coloro che comunque riconoscano l'esistenza della materia (*Principles of Human Knowledge*, § 74) perchè in questo senso sarebbero materialisti anche Aristotele e gli aristotelici. Neppure si possono chiamare materialisti gli Stoici per quanto ritenessero che tutto ciò che è in natura è corpo (DIOG. L., VII, 1, 56; PLUT., *De Com. Not.*) giacchè ammettevano un principio razionale divino come causa del mondo; e non può essere ritenuto materialista, per motivi analoghi, Tertulliano, il quale pure afferma che « tutto ciò che esiste è corpo » (*De An.*, 7: *De carne Christi*, 11).

1° Il M. cosmologico è caratterizzato dalle seguenti tesi: *a*) Il carattere originario o inderivabile della materia, che precede ogni altro essere e ne è la causa. Non è pertanto un M. la dottrina di Gassendi secondo la quale gli atomi costituenti l'universo sono stati creati da Dio. *b*) La struttura atomica della materia. *c*) La presenza nella materia, quindi negli atomi, di una forza capace di farli muovere e combinarsi in modo tale da dare origine alle cose. Democrito ammetteva che gli atomi si muovono per loro conto dall'eternità (ARIST., *Fis.*, VIII, 1, 252 a 32) e questo presupposto è rimasto in tutte le forme dell'atomismo. L'ultima forma storica che il M. ha assunto, quella che ebbe la massima diffusione negli ultimi decenni del secolo scorso, per opera del biologo tedesco Ernesto Haeckel ammetteva addirittura che gli atomi fossero dotati, oltre che di movimento, anche di vita e di sensibilità (*Die Welträtsel*, 1899). *d*) La negazione del finalismo dell'universo e in generale di ogni ordine che non consista nella semplice distribuzione delle parti materiali nello spazio. *e*) La riduzione dei poteri spirituali umani alla sensibilità, cioè il sensismo. In questa forma, il M. si è presentato: nell'antichità, nelle dottrine di Democrito e di Epicuro; nell'età moderna, in quelle di alcuni illuministi e numerosi positivisti dell'Ottocento.

2° Il M. metodico è stato difeso per la prima volta da Hobbes e la sua tesi fondamentale consiste nel ritenere che la nozione di materia, cioè di corpo e di movimento, sia il solo strumento disponibile per la spiegazione dei fenomeni. Hobbes affermava difatti che la conoscenza di una cosa è sempre conoscenza della sua *genesi*, e che la genesi è movimento. Perciò ogni conoscenza è conoscenza del movimento; e il movimento implica corpo. Perciò egli ha chiamato *De Corpore* (1655) il suo trattato di filosofia prima. Da questo punto di vista la spiegazione materialistica è l'unica possibile anche per ciò che riguarda lo spirito e le cose spirituali. Così Hobbes obiettava a Cartesio: « Che diremo se il ragionamento non è altro che un insieme e una connessione di nomi per mezzo della parola « è »? Segue da questa tesi che mediante la ragione non possiamo concludere nulla che riguardi la natura delle cose ma solo riguardo ai loro appellativi e cioè che con essa noi vediamo soltanto se raggruppiano bene o male i nomi delle cose, secondo le convenzioni che abbiamo stabilito a nostro arbitrio per i loro significati. Se è così, come può ben darsi, il ragionamento dipenderà dai nomi, i nomi dall'immaginazione, e l'immaginazione forse (e questo secondo la mia opinione) dal movimento degli organi corporei e così lo spirito non sarà altro che un movimento in certe parti del corpo organico » (*III^e Objections*, 4). Il corpo è pertanto, secondo Hobbes, l'unico oggetto possibile del sapere umano e la filosofia si divide in due parti, la filosofia *naturale* e la filosofia *civile*

a seconda che studia il corpo naturale cioè la natura o il corpo artificiale cioè la società (*De Corp.*, I, 9).

Un M. metodico è stato, in tempi recenti sostenuto dai filosofi del circolo di Vienna e specialmente da Carnap, ma in un senso ancora diverso da quello di Hobbes e riferentesi al linguaggio: tale M. è l'esigenza di tradurre nei termini del linguaggio fisico i dati protocollari, per costruire con essi un linguaggio intersoggettivo. Questo M. s'identifica perciò col *fisicalismo* (v.) e non implica nessuna affermazione sull'esistenza della materia (cfr. *Erkenntnis*, 1931, pag. 447). Tale M. non implica neppure la deducibilità delle leggi biologiche e psicologiche dalle leggi fisiche. L'unificazione delle leggi della scienza è senza dubbio, secondo questo punto di vista una meta della scienza stessa; ma non si può escludere nè prevedere che questa meta sarà raggiunta (CARNAP, *Logical Foundations of the Unity of Science*, 1938, pag. 61).

3° Nel suo significato pratico o morale, il M. è un termine che appartiene al linguaggio comune più che a quello filosofico. Si parla infatti di « epoca materialistica », di « tendenze materialistiche » o del « materialismo » di gruppi o ceti di persone per indicare la tendenza al benessere o, più esattamente, un'etica che assuma il piacere come sola guida della condotta. Il termine filosofico per questo è *edonismo* (v.). L'edonismo si accompagna spesso col M. ma non necessariamente. L'etica di Epicuro e dei materialisti dell'800 è edonista; ma non lo è l'etica di Democrito. D'altronde l'edonismo può essere proprio di filosofie non materialistiche; e per es. fu accettato dai Cirenaici e degli Empiristi del XVIII secolo. Nella sua forma estrema tuttavia l'edonismo costituì una manifestazione caratteristica del M. psicofisico settecentesco, che, su questo punto, fu una continuazione del *libertinismo* (v.). L'opera di HELVÉTIUS, *De l'esprit* (1758) è particolarmente significativa a questo riguardo perchè contiene un'esaltazione indiscriminata del piacere: come l'altra di qualche anno anteriore di LA METTRIE, *L'art de jouir ou l'école de la volupté* (1751).

4° Il materialismo psicofisico consiste nell'affermare la stretta dipendenza causale dell'attività spirituale umana dalla materia cioè dall'organismo, dal sistema nervoso o dal cervello. Questa tesi si è presentata in diverse forme nel XVIII e XIX secolo. Una di queste forme è la concezione dell'*uomo macchina*. L'espressione fu usata dal francese La METTRIE come titolo d'una sua opera famosa (1748); ma il concetto si trova anche espresso nell'opera di DAVIDE HARTLEY, *Observations of Man* (1749) e in quella di GIUSEPPE PRIESTLEY *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (1777). Il *Système de la nature* di Holbach è forse la migliore espressione di questo punto di vista: secondo il quale tutte le facoltà umane sono modi d'essere e di agire che risultano dall'organismo fisico dell'uomo, a sua volta determinato dalla macchina dell'universo. Una più ristretta e specifica forma di questo M. è quella che esso assunse nell'opera del medico francese PIETRO CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) che insiste sulla dipendenza delle attività psichiche dal sistema nervoso. Verso la metà dell'800 questa dipendenza causale dei poteri spirituali umani dal sistema nervoso sembrò a molti filosofi e scienziati un fatto stabilito. Il M. di quell'epoca fa leva appunto su questo fatto. Lo zoologo Carlo Vogt in uno scritto del 1854, *La fede del carbonaro e la scienza* (*Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854) affermava che « il pensiero sta al cervello nella stessa relazione in cui la bile sta al fegato o l'urina ai reni »: una affermazione cui faceva riscontro quella dello storico e letterato francese Ippolito Taine: « Il vizio e la virtù sono prodotti come il vetriolo e lo zucchero, e ogni dato complesso nasce dall'incontro di altri dati più semplici da cui dipende » (*Histoire de la littérature anglaise*, 1863, Intr.). Un'altra forma più attenuata o se si vuole più signorile della stessa dottrina è quella secondo la quale la coscienza è l'*epifenomeno* dei processi nervosi nel senso che mentre è prodotta da essi non reagisce su di essi più che l'ombra non reagisca sull'oggetto che la produce (Huxley, Clifford, Ribot). La *Storia del M.* (*Geschichte des Materialismus*, 1866) di Federico Alberto Lange impernia l'esposizione del M. proprio sul M. psicofisico: nel quale egli vede un salutare *memento* contro la pretesa di estendere il sapere umano al di là di certi limiti. Il M., secondo Lange, rinasce tutte le volte che l'uomo dimentica questi limiti e pretende dare valore oggettivo a costruzioni metafisiche che hanno solo valore fantastico.

Sia il M. metafisico sia il M. psicofisico della metà dell'800 hanno un carattere romantico. Non vogliono, cioè, limitarsi ad essere tesi filosofiche dotate di maggiori o minori possibilità di conferme ma pretendono essere dottrine di vita, destinate a sconfiggere la religione e a soppiantarla. Questa pretesa dà a tali dottrine un tono violentemente polemico e profetico, per cui la « Scienza » diventa la nuova tavola della verità assoluta. Questo atteggiamento si chiamò *scientismo* (v.) e costituisce l'avanguardia romantica della scienza dell'800. Di tale scientismo, il M. costituì il credo: un credo che la scienza stessa in buona parte contribuì a smantellare, con la crisi in cui entrava, negli ultimi decenni del secolo, la concezione meccanistica di essa.

**MATERIALISMO DIALETTICO** (ingl. *Dialectical Materialism*; franc. *Matérialisme dialectique*; ted. *Dialektischer Materialismus*). S'intende con

questa espressione la filosofia ufficiale del comunismo in quanto teoria dialettica della realtà (naturale e storica). Più che di un *materialismo* (v.), si tratta veramente di un dialettismo naturalistico, i cui princìpi furono posti da Marx (v. DIALETTICA), ma svolti da Engels in un modo che è poi stato più o meno pedissequamente seguìto dai filosofi del mondo comunista, che sono i soli seguaci di tale filosofia. Secondo Engels, Hegel ha perfettamente riconosciuto le leggi della dialettica, ma le ha considerate come « pure leggi del pensiero » sicchè non sono state ricavate dalla natura e dalla storia, ma « elargite ad esse dall'alto come leggi del pensiero ». Ma « se noi capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice: le leggi della dialettica che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose diventano subito semplici e chiare come il sole » (*Anti-Dühring*, pref.). Tali leggi sono, secondo Engels, tre: 1° La legge della conversione della quantità in qualità e viceversa; 2° La legge della compenetrazione degli opposti; 3° La legge della negazione della negazione. La prima significa che nella natura le variazioni qualitative possono essere ottenute soltanto aggiungendo o togliendo materia o movimento, cioè mediante variazioni quantitative. La seconda legge garantisce l'unità e la continuità del mutamento incessante della natura. La terza significa che ogni sintesi è a sua volta la tesi di una nuova antitesi che metterà capo ad una nuova sintesi (ENGELS, *Dialektik der Natur*, passim). L'insieme di queste leggi determina, secondo Engels, l'evoluzione necessaria, e necessariamente progressiva, del mondo naturale. L'evoluzione storica continua, con le stesse leggi, quella naturale. Il senso dell'intero processo è ottimistico. L'organizzazione della produzione secondo un piano, quale si attuerà nella società comunista, è destinato a sollevare gli uomini al di sopra del mondo animale dal punto di vista sociale, come l'uso degli strumenti della produzione lo ha fatto dal punto di vista della specie. Come si vede il M. dialettico di Engels non è altro che la teoria dell'evoluzione (la quale celebrava ai tempi di Engels i suoi primi trionfi) interpretata nei termini delle formule dialettiche hegeliane e condotta al suo più ottimistico esito.

Si considerano abitualmente come parti integranti del M. dialettico, il materialismo storico e il materialismo metafisico. Sul primo, v. la voce a parte. Sul secondo, hanno insistito, più che Marx e Engels, Lenin e i comunisti russi. Lenin così recapitolava le tesi del materialismo: « 1° Ci sono cose che esistono indipendentemente dalla nostra coscienza, indipendentemente dalle nostre sensazioni, al di fuori di noi. 2° Non esiste e non può esistere alcuna differenza di principio tra il fenomeno e la cosa in sè. La sola differenza effettiva è quella tra ciò che è conosciuto e ciò che non lo è ancora. 3° Sulla teoria della conoscenza, come in tutti gli altri campi della scienza, si deve ragionare sempre dialetticamente cioè non supporre mai invariabile e già fatta la nostra conoscenza ma analizzare il processo per cui la conoscenza nasce dall'ignoranza o grazie al quale la conoscenza vaga e incompleta diventa conoscenza più adeguata e precisa » (*Materialismus und Empiriokritizismus*, 1909; traduzione ital., pag. 75). Come si vede, neppure queste tesi esprimono una concezione materialistica, ma costituiscono una rivendicazione del realismo gnoseologico.

**MATERIALISMO STORICO** (ingl. *Historical Materialism*; franc. *Matérialisme historique*; ted. *Historischer Materialismus*). Con questo nome fu designato da Engels il canone di interpretazione storica proposto da Marx e precisamente quello che consiste nel riconoscere ai fattori economici (tecniche di lavoro e di produzione, rapporti di lavoro e di produzione) un peso preponderante nella determinazione degli eventi storici. Il presupposto di questo canone è il punto di vista antropologico difeso da Marx, secondo il quale la personalità umana è costituita *intrinsecamente* (cioè nella sua stessa natura) dai rapporti di lavoro e di produzione in cui l'uomo entra per far fronte ai suoi bisogni. Di questi rapporti la « coscienza » dell'uomo (cioè le sue credenze religiose, morali, politiche, ecc.) è piuttosto un risultato che un presupposto. Questo punto di vista venne difeso da Marx soprattutto nello scritto *Ideologia tedesca* (*Deutsche Ideologie*, 1845-46). Stando ciò, la tesi del materialismo storico è che le forme che la società storicamente assume dipendono dai rapporti economici che prevalgono in una certa fase di essa. Dice Marx: « Nella produzione sociale della loro vita, gli uomini entrano in determinati rapporti necessari e indipendenti dalla loro volontà, rapporti di produzione che corrispondono ad una certa fase di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la *struttura* economica della società, che è la base reale su cui si edifica una *soprastruttura* giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali di coscienza... Il modo di produzione della vita materiale condiziona perciò in generale, il processo della vita sociale, politica e spirituale » (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.; trad. ital., pag. 17). Marx elaborò questa teoria soprattutto in opposizione al punto di vista di Hegel: per Hegel è la coscienza che determina l'essere sociale dell'uomo; per Marx invece è l'essere sociale dell'uomo che determina la sua coscienza.

Non bisogna tuttavia credere che Marx abbia voluto farsi sostenitore di un fatalismo economico per il quale le condizioni economiche necessitereb-

bero l'uomo a determinate forme di vita sociale. Negli stessi rapporti economici, in quanto dipendono dalle tecniche di lavoro, di produzione, di scambio, ecc. l'uomo entra come elemento attivo e condizionante; e pertanto la condizionalità che la struttura economica esercita sulle soprastrutture sociali è, almeno parzialmente, una auto condizionalità dell'uomo nei confronti di se stesso (*Deutsche Ideologie*, I, C; trad. ital., pag. 69 sgg.). Engel parlò in seguito di un « rovesciamento della prassi storica », cioè di una reazione della coscienza umana alle condizioni materiali, opposta all'azione di questa su quella. Ma dal punto di vista di Marx, di tale rovesciamento non c'è bisogno: giacchè non è la soprastruttura che reagisce sulla struttura, ma l'uomo che, intervenendo, con le sue tecniche, a mutare o a migliorare la struttura economica, si autocondiziona attraverso di essa.

Il materialismo storico ha proposto all'attenzione degli storici un canone di interpretazione al quale in molti casi è indispensabile far ricorso per la spiegazione di eventi e di istituzioni storico-sociali. A questo canone fanno infatti ricorso, in più o meno larga misura, storici di tutti i domìni dell'attività umana, in quanto esso apre alla spiegazione storica una via che, talvolta, è la sola possibile. Tuttavia non è *sempre* la sola possibile. Si tende oggi a interpretare il materialismo storico, non come un principio dogmatico (quale soprattutto Engel lo propose), ma come una possibilità esplicativa cui si debba far ricorso in circostanze appropriate. In altri termini, affermare che in ogni caso eventi o situazioni storico-sociali debbano essere spiegate col determinismo dei fattori economici è tesi altrettanto dogmatica di quella che volesse escludere assolutamente e in ogni caso il determinismo di tali fattori. Lo storico si trova, in una data situazione, a dover determinare il *peso* relativo dei fattori determinanti; e si tratta di stabilirlo di volta in volta, di fronte alle situazioni particolari, senza che esso possa essere deciso in anticipo e una volta per tutte. Sottratto alla sua impostazione dogmatica, il materialismo storico ha offerto alla tecnica della spiegazione storiografica una delle sue possibilità più feconde e un nuovo grado di libertà alla scelta storiografica (v. STORIOGRAFIA).

**MATESIOLOGIA** (franc. *Mathésiologie*). Termine adoperato da Ampère per indicare la scienza che dovrebbe avere per oggetto « da una parte le leggi che si devono seguire nello studio o nell'insegnamento delle conoscenze umane, dall'altra la classificazione naturale di queste conoscenze » (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834, pag. 31).

**MATHEMA** (gr. μάθημα). Tutto ciò che è oggetto di apprendimento. In tal senso Platone chiama l'idea del bene « il più grande M. » (*Rep.*, VI, 505 a). Sesto Empirico riteneva che il M. implicasse, oltre la cosa appresa, colui che la apprende, e il modo dell'apprendimento (*Adv. Math.*, I, 9) e intendeva per « matematici » tutti i cultori di scienze oltre che i filosofi. Kant restrinse la parola a indicare le proposizioni della matematica, che sono quelle ottenute mediante « la costruzione di concetti » (*Crit. R. Pura*, II, cap. 1, sez. 1). La parola più vicina all'uso classico del termine è *disciplina* (v.): una scienza in quanto si apprende o insegna.

**MATHESIS UNIVERSALIS.** Così Leibniz (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 8) chiamò l'arte combinatoria o *caratteristica universale* (v.). Husserl ha ripreso il termine per indicare la logica formale o pura come « scienza eidetica dell'oggetto in generale », che egli caratterizza così: « Oggetto è per essa tutto ed ogni cosa e perciò possono essere costituite le verità infinitamente molteplici che si distribuiscono nelle molte discipline della *mathesis*. Queste ultime per altro rimandano tutte ad un piccolo patrimonio di verità immediate o fondamentali che nelle discipline puramente logiche fungono da assiomi » (*Ideen*, I, § 10; *Logische Untersuchungen*, I, cap. ultimo).

**MATRICI, METODO DELLE** (ingl. *Method of matrices*; franc. *Méthode des matrices*). Il metodo con cui si costruiscono le *tavole di verità* (v. TAVOLA) e che consiste nell'enumerazione sistematica delle possibilità di verità per un certo numero di proposizioni semplici cioè nell'enumerazione delle combinazioni possibili dei valori di verità di queste proposizioni. Per una proposizione si hanno due possibilità (vero o falso), per due proposizioni quattro e in generale per $n$ proposizioni $2^n$ possibilità di verità. Questo metodo fu introdotto da Peirce in uno scritto del 1885 (*Coll. Pap.*, 4.359-403), fu sviluppato da Schröder (*Algebra der Logik*, 1890) adoperato dai logici polacchi e specialmente da Lukasiewicz per la costruzione delle logiche polivalenti (cioè che ammettono oltre ai due valori di verità, vero e falso, il valore *possibile*) (cfr. TARSKI, *Logic, Semantics, Metamathematics*, 1956, cap. IV), ed è adoperato oggi su vasta scala da molti logici matematici (cfr., ad es., BETH, *Les fondements logiques des mathematiques*, 1955, § 34).

Il metodo era conosciuto nell'antichità e Filone di Megara se ne servì nella sua analisi delle proposizioni condizionali. Egli infatti asserì che tali proposizioni sono vere nei casi seguenti: 1° se sia l'antecedente sia il conseguente sono veri; 2° se l'antecedente è falso e il conseguente è vero; 3° se l'antecedente e il conseguente sono entrambi falsi; ma sono false se l'antecedente è vero e il conseguente è falso (SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, I, 309). V. CONDIZIONALE; IMPLICAZIONE.

Il metodo delle M. serve in generale per riconoscere se una proposizione del calcolo proposizionale è vera e se perciò può essere enumerata fra le leggi del calcolo (TARSKI, *Introduction to Logic*, § 13; CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, I, § 15).

**MATRIMONIO** (gr. Γάμος; lat. *Matrimonium*; ingl. *Marriage*; franc. *Mariage*; ted. *Ehe*). Qualsiasi progetto di vita in comune tra persone di sesso diverso. Questa è una definizione generalizzata che tiene conto della varietà di forme che il M. assume in gruppi sociali diversi nonchè dei diversi concetti che ne sono stati dati. Tali concetti possono essere raggruppati nel modo seguente:

1° Il M. come istituzione *naturale*. Così lo concepirono Platone che vide «nella società coniugale il principio e l'origine di tutti gli stati» (*Leggi*, IV, 721 a); e Aristotele che considerò la famiglia «anteriore e più necessaria dello Stato» (*Et. Nic.*, 8, 12, 1162 a 18 sgg.); sebbene sia Platone che Aristotele ritenessero indispensabile che lo Stato intervenisse a ordinare le modalità del matrimonio. In questo caso, il fine esclusivo del M. è la procreazione e l'educazione della prole.

2° Il M. come istituzione *contrattuale*. Così il M. venne inteso dal diritto romano e dal diritto canonico. In tal caso, pur riconoscendosi il *fine* del M. nella procreazione ed educazione della prole, si distingue da esso la *forma* o *essenza* del M. considerato come un'associazione o comunità di vita (*consortium omnis vitae*, Dig., XXI, 23, 2) o «una qualche indivisibile congiunzione degli animi», come dice S. Tommaso (*S. Th.*, III, q. 29, a. 2), la cui condizione indispensabile è il *consenso* espresso nelle forme stabilite dalla legge civile o religiosa. Sull'aspetto contrattuale del M. insisteva Kant che lo definì come «l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la vita»; lo considerò come fonte di un diritto *reale* oltre che personale nel senso che ognuno delle due persone è acquistata dall'altra proprio come una cosa; ma vide nella reciprocità di tale acquisto il riscatto della personalità dei due coniugi (*Met. der Sitten*, I, § 24-25). Hegel invece insisteva sull'unità etico-sentimentale del M.: «Il M., egli diceva, non è essenzialmente nè unione meramente naturale, bestiale, nè un puro contratto civile, ma un'unione morale del sentimento, nel mutuo amore e fiducia, che fa di due persone una sola persona» (*Philosophische Propädeutik*, I, § 51; *Enc.*, § 519; *Fil. del Dir.*, § 162).

3° Il M. come istituzione *sociale*. Questo è il punto di vista degli antropologi e sociologi che hanno riscontrato nei diversi gruppi umani, tutte le forme possibili di M.: quello di un uomo e di una donna, di un uomo e di più donne, di più donne e di un uomo, di più uomini e più donne (cfr., ad es., W. N. STEPHENS, *The Family in Cross-Cultural Perspective*, 1963). Da questo punto di vista, Levi-Strauss ha considerato le regole del M. come una specie di linguaggio, cioè un certo tipo di *comunicazione*: più specificamente come la comunicazione delle donne nel seno di un gruppo (*Structures élémentaires de la parenté*, 1949; cfr. *Anthropologie structurale*, 1958, pag. 69 sgg.).

**MECCANICISMO** (ingl. *Mechanism*; francese *Mécanisme*; ted. *Mecanismus*). Ogni dottrina che faccia ricorso alla spiegazione meccanicistica. Per spiegazione meccanicistica si intende quella che si serve esclusivamente del movimento dei corpi, inteso nel senso ristretto di movimento spaziale. In questo senso, una teoria meccanicistica della natura è quella che non ammette altra spiegazione possibile dei fatti naturali, a qualsiasi dominio appartengano, se non quella che li considera come movimenti o combinazioni di movimenti di corpi nello spazio. Il M. può essere considerato: 1° come una concezione filosofica del mondo; 2° come un metodo o un principio direttivo della ricerca scientifica.

1° Come concezione filosofica del mondo, il M. si è presentato, sin dall'antichità, come *atomismo* (v.). La concezione del mondo come di un sistema di corpi in movimento, cioè di una grossa macchina, è propria dell'atomismo antico. Il materialismo del '700 e dell'800 ha ripreso questa concezione, la quale è contrassegnata dalle seguenti caratteristiche: *a*) la negazione di ogni ordine finalistico. La polemica fra M. e finalismo è cominciata non appena, a partire dal '600, il M. si è affermato col sorgere della scienza moderna. Anche oggi, spesso, per M. non s'intende che la negazione del *finalismo* (v.); *b*) il determinismo rigoroso cioè il concetto di una causalità necessaria che investa tutti i fenomeni della natura. Oggi si considera come non meccanicistica ogni concezione del mondo che neghi il determinismo rigoroso.

I due tratti precedenti si trovano tipicamente espressi nella filosofia di Hobbes che costituisce una delle migliori espressioni del M. filosofico (v. MATERIALISMO). Dall'altro lato, la veduta più scaltrita che le filosofie antimeccanicistiche dell'800 assunsero di fronte al M. fu quella espressa da Lotze nel *Microcosmo* (1856) e cioè che «il compito che spetta al M. nell'ordinamento dell'universo è universale senza eccezioni quanto alla sua estensione, ma nel tempo stesso affatto secondario quanto alla sua importanza» (*Mikrokosmus*, I, Intr.; trad. ital., pag. 10): o, in altri termini, che il M. non è che lo strumento di cui il Principio razionale o divino dell'universo si è avvalso per raggiungere i suoi scopi. Questo punto di vista si è intrecciato,

nella filosofia spiritualistica contemporanea, con la critica *ab extrinseco* dei princìpi scientifici del meccanicismo. Nel frattempo, tuttavia, cioè a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, il M. come concezione filosofica generale non trovava più sostenitori per motivi che saranno chiari nel seguito.

2° Il M. scientifico può essere considerato: *a*) nella fisica; *b*) nelle altre scienze.

*a*) Nella fisica, il M. consiste nella tesi che tutti i fenomeni della natura debbano essere spiegati con le semplici leggi della meccanica; e che pertanto la meccanica stessa possegga uno *status* privilegiato fra le altre scienze, in quanto fornisce a tutte i princìpi di spiegazione. Ora la meccanica come scienza è creazione relativamente recente. Archimede conosceva gli elementi della *statica* cioè di quella parte di essa che tratta dell'equilibrio delle forze ma la *dinamica*, cioè lo studio dei movimenti dei corpi sotto l'azione delle forze, rimase sconosciuta agli antichi ed è stata fondata da Galilei e da Newton. Il principio di D'Alembert unificava poi la statica e la dinamica mostrando che un problema di dinamica può essere trasformato in un problema di equilibrio di forze, quindi di statica, prendendo in considerazione forze fittizie dette « forze d'inerzia »: e così, per es., l'orbita di un pianeta intorno al sole può essere considerata come l'equilibrio tra la forza gravitazionale e una forza centrifuga uguale ed opposta. Con questa concezione la meccanica era in qualche modo conclusa quanto ai suoi teoremi fondamentali. Da allora essa ha subìto soltanto trasformazioni concettuali e linguistiche che hanno mirato a renderla più coerente e semplice. Da questo punto di vista, una seconda fase dello sviluppo della meccanica può essere considerato quello che essa ha subìto verso la metà dell'800, ad opera soprattutto di Hamilton, con la sostituzione dell'idea di energia a quella di forza. La prima fase della meccanica era caratterizzata dal tentativo di spiegare i fenomeni naturali col ridurli a innumerevoli azioni a distanza fra gli atomi della materia. La seconda fase si ispira all'importanza che il principio di conservazione dell'energia (enunciato da Helmholtz nel 1847) aveva assunto nella scienza e dalla espressione, in termini di energia cinetica e potenziale, delle leggi fondamentali della meccanica. Una terza fase fu iniziata verso la fine del secolo, da Hertz, che cercò di ridurre la dinamica alla cinematica, ammettendo come legge fondamentale quella del minimo principio: ogni sistema libero persiste nel suo stato di riposo e di movimento uniforme lungo la via più breve.

Da queste vicende della meccanica è relativamente indipendente il M. della fisica. Come si è detto, la caratteristica delle teorie meccanicistiche in fisica è quella di utilizzare esclusivamente le grandezze che sono proprie della meccanica (la forza, la massa, l'energia, ecc.). Si può distinguere: la teoria meccanistica della *discontinuità* e la teoria meccanistica del *continuo*.

La teoria meccanistica del discontinuo è la teoria atomica che è stata invocata a spiegare, oltre che la luce (teoria crepuscolare), vari fenomeni fisici come l'adesione, la coesione, la capillarità; e che ha dato luogo alla teoria cinetica dei gas e alle prime teorie dei fenomeni elettrici. Le teorie meccanistiche fondate sulla continuità furono rese possibili soltanto dalla scoperta di più complicati strumenti di calcolo differenziale; e trovano il loro esemplare nella ipotesi di Fresnel sull'etere elastico come mezzo di propagazione delle onde luminose. Entrambe queste teorie sono state nella fisica eliminate dalla teoria del *campo* (v.) con la quale i concetti della meccanica hanno cessato di valere come princìpi esplicativi generali della fisica. Contemporaneamente l'altra caratteristica fondamentale del M. cioè il determinismo rigoroso o necessitarismo veniva eliminato dall'affermarsi della teoria quantistica (v. CAUSALITÀ). « Le leggi della fisica quantistica, dicono a questo proposito Einstein e Infeld, non governano le vicende nel tempo di oggetti singoli ma governano le variazioni della probabilità nel tempo » (*The Evolution of Physics*, IV; trad. ital., pag. 298). Con questa trasformazione la fisica è uscita dalla sua fase meccanistica, costituendosi come scienza della previsione probabile (v. FISICA).

*b*) Il M. non è stato soltanto un principio direttivo della fisica; a partire dalla metà del secolo XVIII è stato anche il principio direttivo di tutte le altre scienze naturali compresa la biologia, la psicologia e la sociologia. Ovviamente, fuori della fisica, il M. ha avuto un carattere assai meno rigoroso: non si è mai raggiunto neanche per la spiegazione dei più semplici fenomeni biologici, psicologici o sociologici, l'esattezza quantitativa dei modelli meccanici impiegati a spiegare, per es., il fenomeno della capillarità o quello dell'interferenza della luce. Fuori della fisica, pertanto, il M. è stato più un'aspirazione generica, una tesi filosofica o nella migliore ipotesi una generica esigenza di metodo, che un effettivo strumento di spiegazione. Polemicamente, esso ha fatto valere l'istanza della necessità causale contro il finalismo; e positivamente ha affermato in ogni campo l'esigenza dell'analisi quantitativa. Oltre a questo, le tesi del M., nei vari campi della scienza, sono tesi *riduzionistiche*: il M. della biologia consiste nel ridurre le leggi biologiche a leggi fisico-chimiche; il M. della psicologia consiste nel ridurre le leggi psicologiche a leggi biologiche; e così il M. nella

sociologia consiste nel ridurre le leggi sociologiche a leggi biologiche e psicologiche. Queste tendenze riduzionistiche hanno avuto la loro utilità nello sgombrare il campo delle rispettive scienze da impalcature concettuali antiquate, da presupposti metafisici o teologici che impacciavano la ricerca o addirittura la bloccavano. La scienza del sec. xx, a partire soprattutto dal terzo decennio di esso, ha tuttavia abbandonato l'impostazione riduzionistica e perciò il M. senza tuttavia ritornare alle posizioni cui il M. si contrapponeva. La biologia, ad es., ha abbandonato il presupposto che i fenomeni vitali siano retti solo da leggi fisico-chimiche senza tuttavia ammettere una qualsiasi forma di vitalismo (v. EVOLUZIONE; VITALISMO). Si può dire pertanto che il M. è stato abbandonato; ma bisogna aggiungere che con esso sono stati abbandonati anche gli indirizzi concettuali ai quali il M. si contrapponeva e dei quali rappresentava la correzione.

**MEDIANITÀ** (ted. *Durchschnittlichkeit*). Secondo Heidegger, quel che l'uomo è in media o all'ingrosso, nella sua esistenza quotidiana e indifferente: una determinazione fondamentale dell'esistenza dalla quale l'analisi esistenziale deve prendere le mosse (*Sein und Zeit*, § 9).

**MEDIATORE PLASTICO** (franc. *Médiateur Plastique*). Così fu chiamata da alcuni filosofi dell'800 la « natura plastica » di cui parlava Cudworth come *Ectipo* (v.) cioè intermediario tra Dio e il mondo (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 3). L'espressione si trova usata da Laromiguière (*Leçons de phil.*, 1815-18, II, 9) e da Galluppi (*Lezioni di logica e metafisica*, 1832-1836, II, pag. 273).

**MEDIAZIONE** (ingl. *Mediation*; franc. *Médiation*; ted. *Vermittelung*). La funzione che mette in relazione due termini o due oggetti in generale. Tale funzione è stata riconosciuta propria: 1° del termine medio nel sillogismo; 2° delle prove nella dimostrazione; 3° della riflessione; 4° dei demoni nella religione.

1° Secondo Aristotele il sillogismo è determinato dalla funzione mediatrice del termine medio che contiene in sè un termine ed è contenuto dall'altro termine (*An. Pr.*, I, 4, 25 b 35) (v. SILLOGISMO).

2° Secondo la logica di Portoreale, la M. è indispensabile in qualsiasi ragionamento. « Quando la sola considerazione di due idee non basta a far giudicare se si deve affermare o negare l'una dell'altra, si ha bisogno di ricorrere a una terza idea, semplice o complessa, e questa terza idea si chiama medio » (ARNAULD, *Log.*, III, 1). A sua volta Locke diceva: « Le idee intermedie che servono a dimostrare la concordanza tra due altre sono chiamate prove; e quando con questo mezzo è chiaramente ed evidentemente percepita la concordanza o discordanza, questa è detta una dimostrazione » (*Saggio*, IV, 2, 3). Nello stesso senso d'Alembert affermava: « Tutta la logica si riduce a una regola semplicissima: per confrontare due o più oggetti lontani gli uni dagli altri ci si serve di più oggetti intermediari. Lo stesso accade quando si vogliono confrontare due o più idee; l'arte del ragionamento non è che lo sviluppo di questo principio e delle conseguenze che ne risultano » (*Œuvres*, ed. Condorcet, 1853, pag. 224).

3° Secondo Hegel, la M. è la riflessione in generale (*Werke*, ed. Glockner, II, pag. 25; IV, pag. 553; ecc.). « Un contenuto può essere conosciuto come la verità, dice Hegel, solo in quanto non è mediato con un altro, non è finito, si media dunque con se stesso, ed è così, tutto in uno, M. e relazione immediata con se stesso ». In altri termini, la riflessione esclude non solo l'immediatezza, che è l'intuire astratto cioè il sapere immediato, ma anche la « relazione astratta » cioè la M. di un concetto con un concetto diverso (le prove di Locke) che Hegel ritiene propria (e con ragione) del secolo dell'illuminismo (*Enc.*, § 74).

4° Una funzione mediatrice tra gli dèi e gli uomini fu riservata, nell'antichità, ai demoni. Il Demiurgo platonico incarica le divinità inferiori o demoni di creare le generazioni mortali e completare l'opera della creazione (*Tim.*, 41 a-c). Plotino dice che i demoni sono eterni, in relazione con noi, e « intermediari fra gli dèi e la nostra specie » (*Enn.*, III, 5, 6). Come mediatore era concepito Mitra e precisamente come mediatore tra l'irraggiungibile divinità delle sfere eteree e il genere umano (CUMONT, *The Mysteries of Mithra*, pagina 127 sgg.). Infine secondo la dottrina cristiana, « al solo Cristo compete di essere mediatore in modo semplice e perfetto », mentre angeli e sacerdoti sono piuttosto strumenti di M. (S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 26, a. 1).

**MEDIETÀ** (gr. μεσότης; lat. *Medietas*; inglese *Mean*; franc. *Milieu*; ted. *Mittel*). Il mezzo, o giusto mezzo, tra gli estremi, che, secondo Aristotele, può essere definito o in relazione alle cose o in relazione a noi. « Se ogni scienza, dice Aristotele, adempie bene al suo compito mirando al giusto mezzo e indirizzando ad esso le sue opere (onde siamo soliti dire delle buone opere che non c'è nulla da togliere nè da aggiungere in quanto l'eccesso e il difetto rovinano ciò che sta bene mentre la M. lo salva) se cioè i buoni artisti lavorano guardando a questo mezzo, la virtù che è, come la natura, più accurata e migliore di ogni arte, dovrà tendere proprio al giusto mezzo » (*Et. Nic.*, II, 6, 1106 b 8). La M. è tuttavia la definizione soltanto della *virtù etica* (v.) o morale perchè solo questa concerne passioni o azioni che

sono suscettibili di eccesso o difetto (cfr. pure S. TOMMASO, *S. Th.*, I, II, q. 59, a. 1) (v. VIRTÙ).

**MEDITAZIONE.** V. MISTICISMO.

**MEGARISMO** (ingl. *Megarism*; franc. *Mégarisme*; ted. *Megarismus*). La scuola socratica di Megara, fondata nel sec. V a. C. da Euclide (da non confondere col matematico Euclide che visse ed insegnò ad Alessandria circa un secolo dopo). Altri rappresentanti della scuola sono Eubulide di Mileto, Diodoro Crono e Stilpone che insegnò in Atene verso il 320 avanti Cristo. La caratteristica della scuola è quella di unire l'insegnamento di Socrate con la dottrina eleatica. Euclide riteneva che uno solo è il bene ed è l'Unità, chiamata con vari nomi: Saggezza, Dio, Intelletto, ecc. Pertanto come gli Eleati, i Megarici polemizzavano contro la realtà del movimento, del mutamento e del molteplice. A confutare questa realtà miravano vari argomenti, di natura sofistica, da essi addotti: come l'argomento del *sorite* (v.) o del calvo; come pure mirava la negazione della possibilità fatta da Diodoro Crono (per quest'ultima v. POSSIBILITÀ). Alcuni di questi argomenti furono ripresi dagli Stoici, in quei ragionamenti « ambigui » o « convertibili » che in seguito si chiamarono *dilemmi* (v.) che oggi chiamano paradossi o *antinomie* (v.).

**MEGLIORISMO** (ingl. *Meliorism*; franc. *Méliorisme*; ted. *Meliorismus*). Parola recente, usata soprattutto da scrittori anglossassoni, per indicare un atteggiamento di fronte al mondo non pessimistico nè ottimistico ma orientato verso la speranza del meglio e la volontà di realizzarlo.

**MELANCONIA** (gr. μέλας χολή; ingl. *Melancholia*; franc. *Mélancolie*; ted. *Melancholie*). Propriamente, umor nero (v. TEMPERAMENTO). Nel linguaggio comune, tristezza senza motivo.

**MEMORIA** (gr. μνήμη; lat. *Memoria*; ingl. *Memory*; franc. *Mémoire*; ted. *Gedächtnis*). La possibilità di disporre delle conoscenze passate. Per conoscenze passate bisogna intendere quelle che sono state già, in un modo qualsiasi, disponibili; e non già semplicemente conoscenze *del* passato. La conoscenza del passato può essere anche di nuova formazione: per es., disponiamo ora di informazioni circa il passato del nostro pianeta o del nostro universo che non sono affatto ricordi. Una conoscenza passata non è neppure, semplicemente, un'impronta, una traccia qualsiasi: un'impronta o traccia è difatti alcunchè di presente, non di passato. La tristezza o l'imperfezione fisica lasciati da un incidente di cui si è stati vittima, non sono la M. di questo incidente, per quanto ne siano le tracce, mentre un ricordo può essere disponibile e pronto senza l'aiuto di alcuna traccia, come è il caso di una formula per il matematico e in generale dei ricordi che sono affidati a formazioni o ad abiti professionali.

La M. sembra costituita da due condizioni o momenti distinti: 1° la conservazione o persistenza, in una certa forma, delle conoscenze passate che, per esser passate, devono essersi sottratte alla vista: questo momento è la *ritentiva*; 2° la possibilità di richiamare, all'occorrenza, la conoscenza passata e di renderla attuale o presente: che è propriamente il *ricordo*. Questi due momenti furono già distinti da Platone che li chiamò rispettivamente « conservazione di sensazione » e « reminiscenza » (*Fil.*, 34 a-c); e da Aristotele che si serve degli stessi termini. Aristotele pone anche chiaramente il problema che emerge dalla conservazione della rappresentazione come traccia (impressione) di una conoscenza passata. « Se rimane in noi, egli dice, qualcosa che è simile a un'impronta o ad una pittura, come può la percezione di questa impronta essere M. di qualch'altra cosa e non soltanto di sè? Infatti, chi effettivamente ricorda non vede che questa impronta e solo di essa ha sensazione: come può allora ricordare ciò che non è presente? » (*De Mem.*, 1, 450 b 17). La risposta di Aristotele a questa difficoltà è che l'impronta nell'anima è come un quadro che può essere considerato o per sè o per l'oggetto che rappresenta. « Come, egli dice, un animale dipinto in un quadro è sia un animale sia un'immagine ed è insieme entrambe le cose, sebbene il loro essere non sia lo stesso, sicchè può essere considerato sia come animale sia come immagine; così anche l'immagine mnemonica che è in noi dev'essere considerata un oggetto di per se stesso e nello stesso tempo rappresentazione di qualche altra cosa » (*Ibid.*, 450 b 21). La spiegazione dell'intero processo della M., sia come ritentiva sia come ricordo, è poi, secondo Aristotele interamente fisica: a un *movimento* è affidata la ritentiva e la produzione dell'impronta ed è un movimento che produce il ricordo. Il ricordo tuttavia, a differenza della ritentiva, è una specie di *deduzione* (sillogismo); giacchè « chi ricorda deduce che ha già ascoltato, o comunque percepito ciò che ricorda; ed è questa una specie di *ricerca* » (*Ibid.*, 453 a 11). Il ricordo è perciò soltanto degli uomini. Con ciò Aristotele metteva in luce un altro carattere fondamentale della M. come ricordo: il suo carattere attivo di deliberazione o di scelta. L'analisi platonico-aristotelica della M. ha messo in luce i seguenti punti: *a*) la distinzione tra ritentiva e ricordo; *b*) il riconoscimento del carattere attivo o volontario del ricordo di fronte al carattere naturale o passivo della ritentiva; *c*) la base fisica del ricordo come conservazione di movimento o movimento conservato. Questi punti si può dire che rimangano costanti nella storia successiva del

concetto. Tuttavia le dottrine che successivamente si presentano possono essere suddivise in due gruppi, a seconda che fanno leva, per l'interpretazione della M., sull'aspetto per cui essa è ritentiva o conservazione o sull'aspetto per cui è ricordo.

*A*) La psicologia antica ha insistito sull'aspetto per il quale la M. è conservazione, persistenza di conoscenze acquisite. La trattazione misticheggiante di Plotino, oltre a negare la base fisica della M. e a vedere dal corpo un ostacolo più che un aiuto di essa (*Enn.*, IV, 3, 26) proporziona la M. alla forza e alla persistenza della conservazione: « Se l'immagine persiste nell'assenza dell'oggetto, v'è già M., anche se persiste per poco; se persiste per poco, la M. è corta; se dura di più la M. aumenta perchè la forza dell'immaginazione è maggiore; e se difficilmente vien meno, la M. è indistruttibile » (*Ibid.*, IV, 3, 29). In modo analogo, l'elencazione che S. Agostino fa dei « miracoli » della M., poggia sullo stesso concetto di essa come ricettacolo delle conoscenze o, secondo la sua espressione, « ventre dell'anima » (*Conf.*, X, 14). Questo è pure il concetto che della M. ebbero i filosofi medievali. S. Tommaso la chiama « il tesoro e il posto di conservazione delle specie » (*S. Th.*, I, q. 29, a. 7), ripetendo un luogo comune della filosofia medievale. Ciò equivaleva ad insistere sulla M. come ritentiva.

Ma sulla M. come conservazione insistono anche concezioni moderne e contemporanee che, riprendendo la concezione agostiniana del tempo come *distensio animi* o durata di coscienza, vedono nella M. la conservazione integrale dello spirito da parte di se stesso: cioè la persistenza in esso di tutte le sue azioni e affezioni, di tutte le sue manifestazioni o modi d'essere. Questa concezione fu già esposta da Leibniz che concepiva la M. come conservazione integrale sotto forma di virtualità o « piccole percezioni » delle idee che non hanno più la forma di pensieri o di « appercezioni »: onde osservava contro Locke: « Se le idee non fossero che forme o modi dei pensieri, cesserebbero con essi; ma voi stesso, Signore, avete riconosciuto che esse sono gli oggetti interni dei pensieri e come tali possono sussistere. E io mi meraviglio che voi possiate fare a meno di queste potenze o facoltà pure, che abbandonate, a quanto sembra, ai filosofi della scuola » (*Nouv. Ess.*, II, 10, 2). Sotto forma di virtualità o facoltà può e deve conservarsi integralmente ogni atto o manifestazione dello spirito giacchè lo spirito è per l'appunto questa auto-conservazione. Tale è la concezione della M. propria di ogni filosofia spiritualistica o coscienzialistica. Nel modo migliore e più circostanziato tale concezione è stata esposta da Bergson in *Materia e M.* (1896) e da lui contrapposta alla concezione della M. fondata sul ricordo. « La M., egli ha detto, non consiste nella regressione dal presente al passato, ma al contrario nel progresso dal passato al presente. È nel passato che noi ci situiamo di colpo. Partiamo da uno *stato virtuale*, che conduciamo a poco a poco, mediante una serie di piani di coscienza diversi, sino al termine in cui esso si materializza in una appercezione attuale cioè sino al punto in cui diviene uno stato presente e agente, cioè, infine, sino a quel piano estremo della nostra coscienza su cui si disegna il nostro corpo. In questo stato virtuale consiste il ricordo puro » (*Matière et mémoire*, 7ª ediz., pag. 245). La M. pura (o ricordo puro) è la corrente di coscienza in cui tutto vien conservato allo stato di virtualità. La limitazione del ricordare effettivo non appartiene alla M. ma al ricordo *attuale* che Bergson identifica con la percezione e che è una scelta operata nella M. pura per le esigenze dell'azione. Pertanto le lesioni cerebrali non affettano la M. vera e propria, ma soltanto la reminiscenza dei ricordi nella percezione cioè il meccanismo attraverso il quale la M. si inserisce nel corpo e diventa azione. Questa teoria, che Bergson appoggiava ad una analisi dei disturbi delle funzioni mnemoniche, è caratterizzata da due punti fondamentali: 1° la distinzione tra la M. pura e il ricordo, intendendosi per M. pura la conservazione integrale, indipendente da ogni circostanza, dello spirito da parte dello spirito. Ora è evidente che tale M. non ha niente a che fare con la memoria osservabile; 2° la negazione di ogni base fisiologica della M. pura e la restrizione della base fisiologica al fenomeno della percezione. Anche questa negazione non ha alcuna conferma di fatto mentre trova il suo precedente storico nella teoria di Plotino. Da Cartesio in poi (*Princ. Phil.*, IV, 196) la base fisiologica della M. non è stata negata. La stessa conservazione integrale dello spirito da parte dello spirito è la « corrente della coscienza » di cui parla Husserl, che anch'egli ricorre al concetto adoperato da Leibniz e da Bergson di virtualità o potenzialità per contrassegnare la memoria. « Oltre che nell'appercezione, dice Husserl, le cose possono essere esperite nel ricordo e nelle ripresentazioni affini al ricordo... Appartiene all'essenza di queste esperienze vissute quella importante modificazione che trasporta la coscienza dal modo dell'attualità al modo dell'inattualità e viceversa. In un caso l'esperienza vissuta è coscienza *esplicita* del suo oggetto; nell'altro è coscienza implicita, soltanto potenziale » (*Ideen*, I, § 35). Il presupposto è sempre quello della totale conservazione di tutto il contenuto della coscienza: il fenomeno del ricordo è legato al passaggio del contenuto dallo stato attuale a quello potenziale o viceversa.

*B*) Ad un secondo gruppo di teorie della M. appartengono quelle che hanno fatto soprattutto leva sul fenomeno del ricordo. Hobbes, per es., ha definito la M. come «il sentire di aver già sentito» (*De corp.*, 25, 1): il che significa definirla in rapporto all'atto con cui si riconosce, in ciò che si percepisce, ciò che si è percepito altra volta. Da questo stesso punto di vista Wolff definiva la M. come «la facoltà di riconoscere le idee riprodotte e le cose da esse rappresentate» (*Psychol. rationalis*, § 278): un concetto che si ritrova anche in Baumgarten (*Met.*, § 579). Da questo punto di vista si tende talvolta a riconoscere il carattere attivo della M. cioè la funzione della volontà o della scelta deliberata nel richiamare i ricordi. Diceva Locke: «In questo richiamo delle idee riposte nella M., lo spirito stesso non è puramente passivo perchè la rappresentazione di questi quadri dormienti dipende a volte dalla volontà» (*Saggio*, II, 10, 7). Kant metteva in luce egualmente questo carattere attivo: «La M., egli diceva, differisce dalla semplice immaginazione riproduttiva in questo che, potendo essa riprodurre *volontariamente* la rappresentazione precedente, l'anima non è in balia di questa» (*Antr.*, I, § 34). A questo stesso gruppo di dottrine appartengono: *a*) quelle che interpretano la M. come intelligenza; *b*) quelle che interpretano la M. come meccanismo associativo.

*a*) Come intelligenza o pensiero la M. (sempre nel suo aspetto di ricordo) è stata interpretata da Hegel. Hegel vede nella M. «il modo estrinseco, il momento unilaterale dell'esistenza del pensiero». E nota che già la lingua tedesca dà alla M. «l'alta situazione della parentela immediata col pensiero» (*Enc.*, § 464). La M. è, secondo Hegel, pensiero esteriorizzato, pensiero che crede di trovare qualcosa di esterno, cioè la cosa che viene ricordata o rievocata, ma che in realtà non trova che se stesso perchè anche la cosa ricordata o rievocata è pensiero. Perciò Hegel dice che lo spirito «si fa come M., in se stesso, qualcosa di esterno; cosicchè ciò che è suo appare come qualcosa che vien trovato» (*Ibid.*, § 463). Qui viene teorizzata soprattutto la M. come ricordo; ed è evidente la parentela di questa dottrina con quelle spiritualistiche o coscienzialistiche: l'identificazione della M. col pensiero ha lo stesso senso dell'unificazione della M. con la coscienza o con la sua durata.

*b*) Il concetto della M. come meccanismo associativo è stato espresso per la prima volta da Spinoza nel modo seguente: «La M. non è altro che una certa concatenazione delle idee implicanti la natura delle cose che sono fuori del corpo umano; la quale si produce nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano». Spinoza distingue la concatenazione propria della M. da quella delle idee «che si compie secondo l'ordine dell'intelletto e che è uguale in tutti gli uomini» (*Et.*, II, 18, schol.). Non c'è dubbio pertanto che Spinoza alludeva a un meccanismo associativo, del tipo di quelli che fu più tardi teorizzato da Hume. «È evidente che esiste un principio di connessione fra i vari pensieri o idee dello spirito e che nel loro apparire alla M. o alla immaginazione essi si presentano l'uno dopo l'altro con un certo grado di metodo e di regolarità» (*Inq. Conc. Underst.*, III). Come è noto, Hume enunciava tre leggi di associazione, la rassomiglianza la contiguità e la causalità; ma soltanto le prime due furono adoperate dalla psicologia associazionistica per la spiegazione dei fenomeni psichici (v. ASSOCIAZIONISMO).

La psicologia moderna si è fondata in gran parte sull'ipotesi associazionistica nello studio dei fenomeni della M., sino a che la psicanalisi da un lato, la teoria della forma dall'altro, hanno mostrato la importanza degli interessi e degli atteggiamenti volitivi nel ricordo e quella dell'intera personalità nel riconoscimento del già visto. Lo studio sperimentale della M. ha confermato il detto di Nietzsche: «Io ho fatto questo, — mi dice la memoria. Non posso averlo fatto, — sostiene il mio orgoglio che è inesorabile. Alla fine cede la M.» (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886, § 68). L'impianto delle analisi psicologiche moderne continua così ad essere imperniato sul fatto del ricordo più che su quello della ritentiva: il quale invece continua ad essere preferito dalle teorie filosofiche della memoria.

**MENDELISMO.** V. GENETICA.

**MENTALISMO** (ingl. *Mentalism*). Vocabolo usato per lo più da scrittori filosofici anglosassoni per indicare cose in verità assai diverse, e cioè: o come sinonimo di «soggettivismo» e «idealismo soggettivo» (del tipo berkeleyiano); o come sinonimo di *psicologismo* (v.), vale a dire la tendenza, vivamente combattuta dalla Logica odierna ma tuttavia tenacemente persistente, a considerare le forme, figure e strutture della Logica come formazioni, rappresentazioni ed operazioni mentali (psicologiche) e le regole della Logica come «leggi del pensiero». Negli scritti dei seguaci della metodologia operativistica e dei pragmatisti (per es., Dewey) «M.» viene usato in un'accezione lievemente diversa: e cioè a designare la tendenza empiristica a risolvere l'esperienza e i concetti empirici in meri «stati mentali», trascurandone gli aspetti obiettivi (fisiologici, operativo-manuali, linguistici, storici, ecc.). G. P.

**MENTALITÀ** (ingl. *Mentality*; franc. *Mentalité*; ted. *Mentalität*). I. Termine adoperato dai sociologi per indicare gli atteggiamenti, le disposizioni e i comportamenti istituzionalizzati in un gruppo

e adatti a caratterizzare il gruppo stesso. Per es., « la M. dei primitivi », « la M. borghese », ecc.

2. Spaventa chiamò « M. pura » il pensiero riflesso o consapevole, che egli ritenne debba accompagnare anche le prime categorie della logica hegeliana (quelle dell'essere e dell'essenza) (*Scritti filosofici*, 1901, passim).

**MENTE** (lat. *Mens*). 1. Lo stesso che *intelletto* (v.).

2. Lo stesso che spirito: cioè l'insieme delle funzioni superiori dell'anima, intelletto e volontà (vedi SPIRITO).

3. Lo stesso che dottrina. In questo senso si dice (o meglio si diceva perchè questo significato è antiquato). « La M. di Aristotele » per dire la dottrina di Aristotele su un argomento qualsiasi.

**MENTITORE** (gr. ψευδόμενος; lat. *Mentiens*; ingl. *Liar*; franc. *Menteur*; ted. *Lügner*). Uno degli argomenti che gli antichi chiamavano ambigui o convertibili e i moderni chiamano antinomie o paradossi: quello che consiste nell'affermare di mentire: così, se si dice la verità, si mente; e se si mente, si dice la verità. La conclusione è impossibile. Attribuito a Eubulide di Megara (DIOG. L., II, 108) l'argomento viene riportato da molti scrittori antichi (ARIST., *El Sof.*, 25, 180 b 2; CICER., *Acad.*, II, 95; *De Div.*, II, 4; GELLIO, *Noct. Att.*, 18, 2). Ripreso nell'ultimo periodo della Scolastica, l'argomento viene tuttora discusso dalla logica come una delle antinomie logiche (v. ANTINOMIE).

**MENZIONE.** V. USO.

**MENZOGNA** (gr. ψεῦδος; lat. *Mendacium*; ingl. *Lie*; franc. *Mensonge*; ted. *Lüge*). Aristotele distingue due specie fondamentali di M., la millanteria che consiste nell'esagerare la verità e la *ironia* (v.) che consiste nel diminuirla. Queste tuttavia sono le M. che non riguardano le relazioni d'affari nè la giustizia: in questi casi infatti non si tratta di semplici M. ma di vizi più gravi (frode, tradimento, ecc.) (*Et. Nic.*, IV, 7, 1127 a 13). S. Tommaso ha dato una minuziosa classificazione della M., dal punto di vista della morale teologica (*S. Th.*, II, 2, q. 110).

**MERAVIGLIA.** V. AMMIRAZIONE.

**MERITO** (lat. *Meritum*; ingl. *Merit*; francese *Mérite*; ted. *Verdienst*). Titolo per ottenere approvazione, ricompensa o premio. Si dice non solo di persone ma anche di opere, per es., « Il M. di questo libro è... ». Il M. è diverso dalla virtù e dal valore morale ma costituisce quanto della virtù stessa o del valore morale può essere valutato ai fini di una ricompensa qualsiasi, sia pure quella dell'approvazione.

**MESOLOGIA.** V. ECOLOGIA.

**METABASI** (gr. μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Il passaggio, legittimo o meno, a un altro soggetto di discorso o a un altro campo. Dice Aristotele: « Noi non possiamo passare, al di là del corpo, ad un altro genere, come passiamo dalla lunghezza alla superficie e dalla superficie al corpo » (*De Cael.*, I, 1, 268 b 1). Quintiliano considera questo passaggio come una figura retorica (*Inst. Or.*, IX, 3, 25).

**METABIOLOGIA** (ingl. *Metabiology*; francese *Métabiologie*; ted. *Metabiologie*). Le speculazioni metafisiche che assumono il loro punto di partenza dai fenomeni biologici. Oppure: l'analisi della struttura linguistico-concettuale della biologia.

**METACRITICA** (ted. *Metakritik*). Questo termine compare come titolo di due opere tedesche dedicate alla critica del kantismo; e precisamente nell'opera di HAMANN, *Metacritica del Purismo della Ragione* (1788) e nell'opera di HERDER, *M. della Critica della Ragion Pura* (1799). Il termine vuol significare « critica della critica ».

**METAFISICA** (gr. τὰ μετὰ τὰ φυσικά; lat. *Metaphysica*; ingl. *Metaphysics*; franc. *Métaphysique*; ted. *Metaphysik*). La scienza *prima* cioè la scienza che ha come proprio oggetto l'oggetto comune di tutte le altre e come proprio principio un principio che condiziona la validità di tutti gli altri. Per questa sua pretesa di priorità (che la definisce) la M. presuppone una situazione culturale determinata: cioè la situazione nella quale il sapere si è già organizzato e diviso in scienze diverse, relativamente indipendenti l'una dall'altra e tali da esigere la determinazione dei loro rapporti scambievoli e la loro integrazione su di un fondamento comune. Questa era appunto la situazione che si era verificata ad Atene verso la metà del IV secolo, per opera di Platone e dei suoi discepoli, che avevano contribuito potentemente allo sviluppo della matematica, della fisica, dell'etica e della politica. Il nome stesso di questa scienza, che solitamente si attribuisce al posto in cui gli scritti aristotelici relativi capitarono nella raccolta di Andronico di Rodi (I secolo a. C.), ma che Jaeger attribuisce a un peripatetico anteriore ad Andronico (*Aristoteles*; trad. ital., pag. 517) si presta ad esprimere bene la natura di essa, in quanto procede al di là della fisica, che è la prima delle scienze particolari, per raggiungere il fondamento comune su cui tutte si fondano e determinare il posto che a ciascuna compete nella gerarchia del sapere; e ciò spiega, se non l'origine, almeno la fortuna che il nome ha incontrato.

Platone presentò l'esigenza di questa scienza suprema dopo aver chiarito la natura delle scienze particolari che costituiscono il curriculum del filosofo: aritmetica, geometria, astronomia e musica. « Io penso, egli disse, che se lo studio di tutte queste scienze che abbiamo passato in rassegna è fatto

in modo da condurci a intendere la loro comunanza e parentela reciproca e si colgono le ragioni per le quali sono intimamente connesse, la loro trattazione ci porterà alla meta cui ci indirizziamo e la nostra fatica non sarà vana; in caso contrario sarà proprio vana » (*Resp.*, 531 c-d). In questa scienza delle scienze Platone riconosceva la *dialettica* (v.) il cui compito fondamentale sarebbe quello di sottoporre a critica o vagliare le *ipotesi* che le scienze singole assumono a loro fondamento ma che « non osano toccare perchè non sono in grado di darne ragione » (*Resp.*, 533 c).

Aristotele chiamava una disciplina siffatta « filosofia prima » o « la scienza di cui andiamo in cerca »; e ne determinava il progetto nei tredici problemi enumerati nel terzo (*B*) libro della *Metafisica*.

Tali problemi vertono tutti direttamente o indirettamente, sui rapporti tra le scienze e i loro oggetti o princìpi relativi: sulla possibilità di una scienza che studi *tutte* le cause (996 a 18) o *tutti* i primi princìpi (996 a 26) o *tutte* le sostanze (997 a 15) o anche le sostanze *e* i loro attributi (997 a 25) e le sostanze non sensibili (997 a 34); e su altri problemi (come quelli delle parti costituenti di tutte le cose, della possibile diversità di natura tra i princìpi, dell'unità dell'essere, ecc.), che si situano tutti nella zona di intersecazione e di incontro delle singole discipline scientifiche e sono di interesse comune per esse. Pertanto la M., come l'ha intesa e progettata Aristotele, è la scienza prima nel senso che fornisce a tutte le altre il fondamento comune cioè l'oggetto cui esse tutte si riferiscono e i princìpi da cui tutte dipendono. La M. implica, perciò, una *enciclopedia* delle scienze; cioè un prospetto completo ed esauriente di tutte le scienze nei loro rapporti di coordinazione e subordinazione e nei compiti e nei limiti assegnati a ciascuna una volta per tutte (v. ENCICLOPEDIA). La M. si è presentata, nella sua storia, sotto tre forme fondamentali diverse e cioè: 1° come teologia; 2° come ontologia; 3° come gnoseologia. La caratterizzazione oggi corrente della M. come « scienza di ciò che è al di là dell'esperienza » si può riferire soltanto alla prima di queste forme storiche, cioè alla M. teologica; e si tratta, anche, di una caratterizzazione imperfetta in quanto coglie un tratto subordinato, perciò non costante, di questa metafisica.

1° Il concetto della M. come teologia consiste nel riconoscere come oggetto della M. l'essere più alto e perfetto dal quale dipendono tutti gli altri esseri e cose del mondo. Il privilegio di priorità attribuito alla M. dipende, in questo caso, dal carattere privilegiato dell'essere che ne è l'oggetto: questo è l'essere superiore a tutti e da cui tutti gli altri dipendono.

Nell'opera di Aristotele questo concetto si intreccia con l'altro, della M. come ontologia, cioè come scienza dell'essere in quanto essere. Così Aristotele lo esprime: « Se c'è qualcosa di eterno, di immobile e di separato, la conoscenza di esso deve appartenere ad una scienza teoretica, ma certamente non alla fisica (che si occupa delle cose in movimento) nè alla matematica, bensì ad una scienza che è prima di entrambe... Solo la scienza prima ha per oggetto le cose separate ed immobili. Sebbene tutte le prime cause siano eterne, queste cose sono eterne in modo speciale, perchè sono le cause di ciò che del divino è accessibile a noi. Di conseguenza, ci sono tre scienze teoretiche: la matematica, la fisica e la teologia: giacchè se il divino è dappertutto esso è specialmente nella natura più alta e la scienza più alta deve avere per oggetto l'essere più alto... Se non ci fossero altre sostanze oltre quelle fisiche, la fisica sarebbe la scienza prima; ma se c'è una sostanza immobile, essa sarà la sostanza prima e la filosofia la scienza prima; e in quanto prima anche la più universale perchè sarà la teoria dell'essere in quanto essere e di ciò che l'essere in quanto essere è o implica » (*Met.*, VI, 1, 1026 a 10). L'ultima frase fa vedere come Aristotele intrecci il concetto della M. come ontologia col concetto della M. come teologia. Quest'ultimo tuttavia è completamente diverso dall'altro. In base ad esso, l'oggetto della M. è propriamente il divino; e la priorità della M. consiste nella priorità che l'essere divino ha su ogni altra forma o modo d'essere. Le scienze si graduano, da questo punto di vista, in base all'eccellenza o alla perfezione dei loro oggetti rispettivi, e l'eccellenza o la perfezione di tali oggetti si misurano col confronto tra essi e l'essere divino. Era questo il criterio che Platone aveva seguito nell'ordinamento delle scienze, privilegiando la scienza che ha per oggetto « ciò che è ottimo ed eccellente » cioè la perfezione stessa (*Fed.*, 97 d) e graduando rispetto a questa tutte le altre (*Rep.*, VII, 525 a sgg.). Questa concezione tuttavia confinava tutte le scienze diverse dalla M. ad un livello di irrimediabile inferiorità; e raggiungeva lo scopo, non già di giustificare le altre scienze cioè di fondare la loro validità e nobilitare la loro ricerca, ma piuttosto di svalutarle col confronto con la scienza prima e col carattere sublime del suo oggetto. Questo probabilmente fu il motivo per cui Aristotele cominciò ad un certo punto ad insistere sull'altro concetto della M. come ontologia, pur senza mai rinnegare o abbandonare il primo.

La M. teologica tuttavia si ripresenta ogni volta che si fa corrispondere ad un essere primo e perfetto una scienza egualmente prima e perfetta. Una M. teologica è pertanto quella di Plotino,

che contrappone alle scienze che hanno per oggetto il sensibile quelle che hanno per oggetto l'intelligibile, cioè la realtà suprema. « Tra le scienze che sono nell'anima razionale, egli dice, alcune hanno per oggetto le cose sensibili e seppure si possono chiamare scienze giacchè meglio converrebbe ad esse il nome di opinioni; esse vengono dopo le cose e sono immagini di esse. Le altre, le vere scienze, hanno per oggetto l'intelligibile, vengono all'anima dall'intelletto divino e non hanno nulla di sensibile » (*Enn.*, V, 9, 7). Questa spartizione della realtà in due domini, di cui l'uno superiore e privilegiato, l'altro inferiore e derivato, è il presupposto caratteristico della M. teologica: la quale pretende di avere come proprio oggetto la realtà primaria e privilegiata. Una M. teologica è pertanto la dottrina di Spinoza in quanto ha come oggetto l'ordine necessario del mondo cioè Dio stesso (*Et.*, II, 46-47). E una M. teologica è la filosofia di Hegel che assume di avere come proprio oggetto Dio stesso: « La filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perchè oggetto di entrambe è la Verità, e nel senso altissimo della parola, in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la Verità » (*Enc.*, § 1). Pertanto di fronte alla filosofia, tutte le altre scienze restano in condizione di inferiorità: il loro oggetto è il finito, cioè l'irreale, mentre l'oggetto della filosofia, cioè Dio è l'infinito. Dice Hegel: « Le scienze particolari, al pari della filosofia, hanno per elemento conoscenza e pensiero; senonchè si occupano degli oggetti finiti e del mondo dei fenomeni. Una collezione di conoscenze relative a questa materia resta di per sè esclusa dalla filosofia, cui non si addice nè questo contenuto nè la forma relativa » (*Geschichte der Philosophie*, Einleitung, B, 2, a; trad. ital., I, pag. 69). Ed è evidente che, nonostante le esplicite proteste antimetafisiche, una M. teologica è anche la filosofia dello spirito di Croce che ha per oggetto la Storia eterna dello Spirito universale: una realtà sublime, di fronte alla quale scadono al rango di apparenze particolari o di accidentalità empiriche gli oggetti di tutte le altre scienze (*Teoria e storia della storiografia*, 1917; *La Storia come pensiero e come azione*, 1938). Infine, una M. teologica è la filosofia di Bergson che pretende « fare a meno dei simboli » ed entrare direttamente a contatto con una realtà privilegiata, di natura divina che è la corrente della coscienza (« Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 206 sgg.); e che si contrappone come tale alla scienza, detta semplice « ausiliaria dell'azione » (*Ibid.*, pag. 158). Ogni forma di spiritualismo o coscienzialismo tende, più o meno chiaramente, a una metafisica teologica di questa specie.

2° La seconda concezione fondamentale è quella della M. come ontologia o dottrina che studia i caratteri fondamentali dell'essere: quei caratteri che ogni essere ha e non può non avere. Le proposizioni principali della M. ontologica sono le seguenti: 1° Esistono determinazioni *necessarie* dell'essere cioè determinazioni che nessuna forma o modo d'essere può non avere. 2° Tali determinazioni sono presenti in tutte le forme e i modi d'essere particolari. 3° Esistono scienze che hanno per oggetto un modo d'essere particolare, isolato in virtù di opportuni princìpi. 4° Deve esistere una scienza che abbia per oggetto le determinazioni necessarie dell'essere, anch'esse rese riconoscibili in virtù di un adatto principio. 5° Questa scienza precede tutte le altre ed è perciò scienza prima in quanto il suo oggetto è implicito negli oggetti di tutte le altre scienze e in quanto, conseguentemente, il suo principio condiziona la validità di ogni altro principio. La M. che si esprime in queste proposizioni implica, di regola: *a)* una determinata teoria dell'essenza e precisamente quella dell'essenza necessaria (v. ESSENZA); *b)* una determinata teoria dell'essere predicativo e precisamente quella dell'inerenza (v. ESSERE, 1); *c)* una determinata teoria dell'essere esistenziale e precisamente quella della necessità (v. ESSERE, 2).

Le proposizioni precedenti esprimono la forma più matura che la M. ha assunto nell'opera di Aristotele e precisamente nei libri VII, VIII, IX della *Metafisica*. Esse esprimono, cioè, la M. come teoria della sostanza, intendendosi per sostanza « ciò che un essere non può non essere » cioè l'essenza necessaria o la necessità d'essere (v. SOSTANZA). Il principio della M. in questo senso è il principio di contraddizione. Solo questo principio infatti consente di delimitare e di riconoscere l'essere sostanziale. « Coloro, dice Aristotele, che negano questo principio distruggono completamente la sostanza e l'essenza necessaria giacchè sono costretti a dire che tutto è accidentale e non c'è qualcosa come l'essere uomo o l'essere animale. Se infatti c'è qualcosa come l'essere uomo, questo non sarà l'essere non uomo o il non essere uomo, ma queste saranno negazioni di quello. Uno solo è infatti il significato dell'essere e questo è la sostanza di esso. Indicare la sostanza di una cosa non è altro che indicare l'essere proprio di essa » (*Met.*, IV, 4, 1007 a 21). Da questo punto di vista la sostanza è oggetto della M. in quanto costituisce il principio di spiegazione di tutte le cose esistenti. Dice Aristotele: « La sostanza di ciascuna cosa è la causa prima dell'essere di questa cosa. Alcune cose non sono sostanze ma quelle che sono tali sono naturali e sono poste dalla natura, sicchè è chiaro che la sostanza è la na-

tura stessa e che non è elemento ma principio » (*Ibid.*, VII, 17, 1041 b 27). La sostanza in questo senso non è una realtà privilegiata o sublime, che conferisca alla scienza che ne faccia oggetto una dignità superiore. In quanto sostanze, Dio e l'intelletto (come Aristotele dice, *Et. Nic.*, I, 6, 1096 a 24) o anche Dio e un filo d'erba (come si potrebbe dire) hanno lo stesso valore; e le scienze che li assumono ad oggetto la stessa dignità. In un passo famoso delle *Parti degli Animali* Aristotele ha esplicitamente riconosciuto l'uguale dignità di tutte le scienze in quanto hanno per oggetto la sostanza. « Le sostanze inferiori, dice Aristotele, essendo più e meglio accessibili alla conoscenza vengono ad avere il sopravvento nel campo scientifico; e poichè sono più vicine a noi e più conformi alla nostra natura, la scienza di esse finisce per essere equivalente alla filosofia che ha per oggetto le cose divine... Infatti anche nel caso di quelle meno favorite dal punto di vista dell'apparenza sensibile, la natura che le ha prodotte dà gioie indicibili a coloro che sanno comprenderne le cause e sono per loro natura filosofi » (*De Part. An.*, I, 5, 645 a 1). È ovvio che, da questo punto di vista, la priorità della M. non consiste nell'eccellenza del suo oggetto (com'è nel caso della M. teologica) ma solo nel fatto che la M., avendo come oggetto specifico la sostanza consente di intendere gli oggetti di tutte le scienze sia nei loro caratteri comuni e fondamentali sia nei loro caratteri specifici: senza la sostanza, infatti, e per es., senza l'*essere* e l'*unità* che le appartengono, « ogni cosa sarebbe distrutta, giacchè ogni cosa è ed è una » (*Met.*, XI, 1, 1059 b 31). In altri termini: ogni scienza è, come tale, studio della sostanza in qualcuna delle sue determinazioni, per es., della sostanza in movimento la fisica, della sostanza come quantità la matematica; la M. è la teoria della sostanza in quanto tale.

La priorità della M. sulle altre scienze è, da questo punto di vista, una priorità logica, non di valore. E si tratta di una priorità logica fondata sulla priorità ontologica del suo oggetto specifico. Consiste nel fatto che tutte le altre scienze presuppongono la M. allo stesso modo che tutte le determinazioni della sostanza presuppongono la sostanza; ora la riforma che S. Tommaso ha fatto subire alla M. aristotelica nel sec. XIII mira a restringere la superiorità logica della metafisica. Secondo S. Tommaso, la M. come teoria della sostanza non include Dio tra i suoi oggetti possibili, in quanto Dio non è sostanza (*S. Th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1°). L'identità di essenza ed esistenza in Dio distingue nettamente l'essere di Dio dall'essere delle creature nelle quali invece l'essenza e l'esistenza sono separabili (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4). La determinazione dei caratteri sostanziali dell'essere in generale non concerne pertanto Dio ma solo le cose create o finite. Con ciò la M. perde la sua priorità, che passa alla teologia, considerata come una scienza a sè, originaria, che ripete i suoi princìpi direttamente da Dio. « E così la teologia non riceve nulla dalle altre scienze, come se queste le fossero superiori, ma si serve di esse come di inferiori e di serve, come le scienze architettoniche si servono di quelle che procurano i materiali e la scienza civile della militare » (*Ibid.*, I, q. 1, a. 5, ad 2°). Con la negazione del carattere analogico dell'essere, operata da Duns Scoto, si ritorna a riconoscere la priorità della metafisica. Duns Scoto infatti definisce la M. come « la scienza prima dello scibile primo » cioè dell'essere (*In Met.*, VII, q. 4, n. 3). L'essere che è oggetto della M. è, secondo Duns Scoto, l'essere *comune*: comune cioè a tutte le creature e a Dio, per quanto non si tratta di un *genere* che avrebbe ancora un estensione troppo ristretta. La comunità dell'essere comprende il dominio intero dell'intelligibile: la scienza dell'essere, la M., è perciò la scienza prima e più estesa (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14). La caratteristica di questo punto di vista di Scoto è che esso distingue nettamente tra la priorità di valore che appartiene alla teologia e la priorità logica che appartiene invece alla metafisica.

Questa distinzione viene mantenuta nel corso ulteriore della storia della M. ontologica. Nel secolo XVII tale M. cominciò ad essere contrassegnata col nome che le è proprio di *ontologia*. Questo nome ricorre nello *Schediasma Historicum* (1655) di Giacomo Thomasius (padre di Cristiano); e viene giustificato da Clauberg nel modo seguente: « Come viene detta *teosofia* o *teologia* la scienza che si occupa di Dio, così quella che verte non intorno a questo o a quell'ente insignito di un nome speciale o distinto dagli altri da una certa proprietà, ma intorno all'ente in generale, non impropriamente sembra che possa essere detta *ontosofia* od *ontologia* » (*Op. Phil.*, 1691, I, pag. 281). Un'ontologia così intesa, e nettamente distinta dalla teologia, non implicava alcun antagonismo aperto o nascosto con i dati dell'esperienza. Essa anzi comincia ad essere considerata come l'esposizione ordinata e sistematica di quei caratteri fondamentali dell'essere che l'esperienza rivela in modo ripetuto o costante. Tale è il concetto che della M. come ontologia ebbe Wolff: il quale dette a questa disciplina la forma sistematica che le garantì, per qualche tempo, il successo. Secondo Wolff, il pensiero comune possiede già in forma confusa le nozioni che l'ontologia espone in forma distinta e sistematica. Esiste cioè una « ontologia naturale » costituita dalle « confuse nozioni ontologiche vol-

gari ». Essa può definirsi come « il complesso delle nozioni confuse che rispondono ai termini astratti coi quali esprimiamo i giudizi generali intorno all'essere e che acquistiamo con l'uso comune delle facoltà della mente » (*Ont.*, § 21). Questa ontologia naturale, che gli Scolasti ci completarono senza toglierla dalla confusione, si distingue dall'ontologia artificiale o scientifica come la logica si distingue dai procedimenti naturali dell'intelletto (*Ibid.*, § 23; *Log.*, § 11). Essa non è un semplice dizionario filosofico ma una scienza dimostrativa, il cui oggetto è costituito dalle determinazioni che appartengono a tutti gli enti, sia assolutamente sia sotto determinate condizioni (*Ont.*, § 25). In tal modo, per opera di Wolff, faceva il suo ingresso nell'organismo tradizionale della M. ontologica una esigenza descrittiva ed empiristica che tendeva ad eliminare il contrasto tra l'apriorismo deduttivo della M. e l'esperienza. In base alla stessa esigenza, Wolff distingueva una psicologia empirica « nella quale si stabiliscono in base all'esperienza i princìpi che possono rendere ragione di ciò che può accadere nell'anima umana » (*Log.*, Disc. Prel., § 111) dalla psicologia reazionale che è la « scienza di tutte le cose che sono possibili nell'anima umana » (*Ibid.*, § 58). Dall'altro lato Wolff distingueva dall'ontologia le tre discipline M. speciali, cioè la teologia, la psicologia e la fisica (di cui è parte la cosmologia) rispettivamente dirette a conoscere Dio, l'anima umana e le cose naturali (*Ibid.*, § 55-59).

L'ontologia wolfiana rendeva possibile un'interpretazione empirica di questa scienza per la quale essa fu talora difesa dagli stessi illuministi. Diceva, per es., D'Alembert: « Poichè sia gli esseri spirituali sia quelli materiali hanno proprietà generali in comune, come l'esistenza, la possibilità, la durata, è giusto che questo ramo della filosofia, dal quale tutti gli altri rami prendono in parte i loro princìpi, si denomini ontologia ossia scienza dell'essere o M. generale » (*Discours préliminaire*, § 7, in *Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 115). In questo senso d'Alembert si fece sostenitore di una nuova M. cioè di « una M. che sia creata più per noi e si tenga più vicina e più attaccata alla terra, una M. cioè le cui applicazioni si estendano alle scienze naturali e ai diversi rami della matematica. Non esiste infatti in senso stretto alcuna scienza che non abbia la sua M., se con ciò si intendono i princìpi generali su cui è costruita una determinata dottrina e che sono, per così dire, i germi di tutte le verità particolari » (*Éclaircissement*, § 16). In un senso assai vicino a questo l'ontologia veniva intesa da Crusius (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1745, § 1) e da Lambert (*Architektonik*, 1771, § 43). Con una più radicale rinuncia al carattere sistematico della scienza, un'ontologia descrittiva o « denotativa » che mentre si limiti « a osservare e registrare i tratti dell'esistenza » prenda anche in considerazione lo strumento di questa osservazione cioè la riflessione umana e le condizioni che la sollecitano, può vedersi ancora oggi difesa (DEWEY, *Experience and Nature*, 1926, cap. 2; J. H. RANDALL, *Nature and Historical Experience*, 1958, cap. 5).

3° Il terzo concetto della M. come gnoseologia è quello espresso da Kant. Veramente, l'origine di questo concetto dev'essere riconosciuta nella nozione di *filosofia prima* di Bacone: « una scienza universale, che sia madre di tutte le altre e costituisca nel progresso delle dottrine la parte della via comune, prima che le vie si separino e disgiungano ». Tale scienza doveva essere, secondo Bacone, « il ricettacolo degli assiomi che non sono propri delle scienze particolari ma spettano in comune a parecchie di esse » (*De Augm. scient.*, III, 1). Questo concetto di filosofia prima ha una sua propria storia che è quella del concetto positivistico della filosofia; ma con esso il concetto kantiano della M. ha in comune l'accento posto sui princìpi, più che sull'oggetto, della scienza. La M. è, secondo Kant lo studio di quelle forme o princìpi conoscitivi che, per essere costitutivi della ragione umana, anzi di ogni ragione finita in generale, condizionano ogni sapere e ogni scienza; e dal cui esame pertanto possono ricavarsi i princìpi generali di ciascuna scienza. Kant esponeva questo concetto della M. nelle ultime pagine della *Critica della Ragion Pura* e precisamente nel capitolo sull'architettura. La M. può intendersi, dice Kant, o come la seconda parte della « filosofia della ragion pura » e cioè come « il sistema della ragion pura (scienza), come l'intera conoscenza filosofica (sia vera che apparente) che deriva dalla ragion pura in connessione sistematica »: e in questo senso essa esclude da sè la parte preliminare o propedeutica della filosofia della ragion pura, cioè la critica. Oppure può intendersi come l'*intera* filosofia della ragion pura compresa la critica. È in questo secondo senso, che Kant chiamava ontologia la M. nello scritto del 1793 con cui rispondeva al tema proposto dall'Accademia di Berlino: « Quali sono i progressi reali che la M. ha fatto dal tempo di Leibniz e Wolff? ». Ontologia, M. e critica coincidono, da questo punto di vista: « La critica, e solo la critica, diceva Kant nei *Prolegomeni*, contiene il disegno ben verificato e saggiato d'una M. scientifica, come pure il materiale necessario per realizzarlo. Per qualunque altra via o mezzo, essa è impossibile » (*Prol.*, A, 190). La M. kantiana si contrapponeva così come M. « scientifica » o « critica » alla M. dogmatica tradizionale, che Kant

sottometteva a critica nelle tre parti distinte da Wolff, teologia, psicologia e cosmologia. Ma nè nella dialettica trascendentale nè altrove Kant ha sottoposto a critica la prima parte fondamentale della M. wolfiana, cioè l'ontologia. In realtà il concetto fondamentale dell'ontologia rimaneva valido per Kant con la correzione del carattere critico o gnoseologico di essa cioè col passaggio dal significato realistico al significato soggettivistico della disciplina in questione. Della M. critica od ontologica fanno parte, secondo Kant, una M. della natura e una M. dei costumi. La M. della natura comprende « tutti i princìpi razionali puri derivanti da semplici concetti (quindi con esclusione della matematica) della scienza teoretica di tutte le cose » La M. dei costumi comprende « i princìpi che determinano *a priori* e rendono necessario il fare o il non fare » ed è perciò la « morale pura » (*Crit. R. Pura*, Dottr. del Metodo, cap. 3).

Il carattere proprio della M. kantiana è la sua pretesa di essere « una scienza di concetti puri » cioè una scienza che abbraccia le conoscenze che possono essere ottenute indipendentemente dalla esperienza, sul fondamento delle strutture razionali della mente umana. Da questo punto di vista, la continuazione storica di essa nella filosofia contemporanea è l'ontologia fenomenologica di Husserl. A differenza di Kant, Husserl prende in considerazione non già i princìpi generalissimi, da ritenersi come costitutivi della ragione in generale, ma i princìpi che costituiscono il fondamento di determinati campi del sapere cioè di una scienza o di un gruppo di scienze e che perciò chiama *materiali*. « Ogni oggetto empirico concreto, egli dice, si inserisce con la sua essenza materiale in una specie materiale superiore, in una *regione* di oggetti empirici. All'essenza regionale corrisponde poi una scienza eidetica regionale o, come possiamo anche dire, una *ontologia regionale* ». Pertanto « ogni scienza di dati di fatto o di esperienza ha i suoi fondamenti teoretici essenziali in ontologie regionali... Così, ad es., a tutte le discipline naturalistiche corrisponde la scienza eidetica della natura fisica in generale (l'*ontologia della natura*) in quanto alla natura fattizia corrisponde un *eidos* puramente apprendibile, la ' essenza ' natura in generale, con inclusa una massa infinita di rapporti essenziali » (*Ideen*, I, § 9). L'affermazione del carattere « materiale » cioè determinato o specifico dei princìpi ontologici, che si riferiscono sempre ad un determinato genere di essenze o campo del sapere, porta così Husserl a stabilire il carattere « regionale » dell'ontologia. Dal suo punto di vista, l'ontologia generale o formale non è che la logica pura, che è « la scienza eidetica dell'oggetto in generale » (*Ibid.*, § 10) (v. MATHESIS UNIVERSALIS). Ad una ontologia generale, invece, è ritornato N. Hartmann, che ha in comune con Husserl il presupposto fenomenologico. L'oggetto dell'ontologia è, secondo Hartmann, l'*ente* non l'essere; giacchè l'essere è unicamente « ciò che v'è di comune in ogni ente ». L'essere e l'ente si distinguono come la verità e il vero, la realtà e il reale e così via: ci sono molte cose vere, ma l'essere della verità è uno solo. Analogamente l'essere dell'ente è uno solo benchè l'ente possa essere vario e le differenziazioni dell'essere appartengono allo sviluppo dell'ontologia e non al suo inizio, che verte su ciò che è comune e universale (*Grundlegung der Ontologie*, 1935, pag. 42). L'impostazione schiettamente realistica della ontologia di Hartmann sembra ravvicinarla a quella tradizionale, specialmente a quella di Wolff; ma in realtà ciò che costituisce l'oggetto dell'ontologia è, secondo Hartmann, la *datità* dell'essere cioè il modo in cui l'essere è dato (*Ibid.*, pag. 48) all'esperienza fenomenologica: sicchè la sua ontologia fa parte integrante della corrente fenomenologica. E alla stessa corrente appartiene l'ontologia di Heidegger intesa come la determinazione del *senso dell'essere* a partire dall'essere di quell'ente che pone le domande e formula le risposte: cioè dell'uomo. Heidegger riafferma il carattere primario o privilegiato dell'ontologia. « Il problema dell'essere tende non solo alla determinazione delle condizioni *a priori* della possibilità delle scienze che studiano l'ente in quanto ente così e così e che perciò si muovono già sempre in una comprensione dell'essere, ma bensì anche alla determinazione delle condizioni e della possibilità delle ontologie che precedono e fondano le scienze ontiche [cioè empiriche] » (*Sein und Zeit*, § 3).

Tutte le dottrine cui si è fatto riferimento finora (tranne quelle di Dewey e Randall) ammettono il presupposto sul quale la M. è stata tradizionalmente imperniata e cadono perciò nei limiti del concetto di essa. Tale presupposto è il carattere necessario e primario della M.: necessario in quanto ha per oggetto l'oggetto necessario di tutte le altre scienze; e primario perchè è, come tale, a fondamento di tutte le scienze. Ciò che della M. rimane nella filosofia contemporanea — e vi rimane non come mera sopravvivenza ma come parte viva dell'indagine — non possiede più questi caratteri tradizionali. La M. è difatti presente e operante nella filosofia contemporanea nella forma di due problemi connessi: 1° il problema del significato o dei significati di *esistenza* nel linguaggio delle diverse scienze; 2° il problema delle relazioni fra le diverse scienze e delle indagini su oggetti che cadono nei punti di intersezioni o di incontro fra di esse.

1° Rispetto al primo problema, si parla oggi esplicitamente di ontologia, nel senso di un impegno ad usare in un determinato senso il verbo essere e i suoi sinonimi. Dice, ad es., Quine: « La nostra accettazione di una ontologia è simile, in linea di principio, alla nostra accettazione di una teoria scientifica cioè di un sistema di fisica: noi adottiamo, almeno in quanto siamo ragionevoli, lo schema concettuale più semplice nel quale i disordinati frammenti dell'esperienza grezza possono essere adattati e distribuiti. La nostra ontologia è determinata una volta che abbiamo fissato lo schema concettuale totale per adattarvi la scienza nel suo senso più vasto; e le considerazioni che determinano la costruzione ragionevole di una parte qualsiasi di quello schema concettuale, per es., la parte biologica o fisica, non sono differenti, in ispecie, dalle considerazioni che determinano la ragionevole costruzione dell'intero schema » (*From a Logical Point of View*, pag. 16-17). Carnap, pure obiettando contro l'uso della parola « ontologia », in quanto sembra faccia riferimento a convinzioni metafisiche, mentre si tratta in realtà di una pratica decisione « come la scelta di uno strumento », ha sostanzialmente confermato il punto di vista di Quine (*Meaning and Necessity*, § 10). In questo senso si parla frequentemente di ontologia nella logica e nella metodologia contemporanea.

2° Rispetto al secondo problema, l'erede della M. tradizionale è la metodologia dalla quale vengono abitualmente dibattuti i problemi concernenti i rapporti fra le singole scienze e le questioni sorgenti dalle interferenze marginali tra le scienze stesse. Certamente la metodologia non ha ereditato la pretesa di stabilire una enciclopedia delle scienze che definisca, una volta per tutte, i compiti e i limiti di ciascuna; e perciò non rivendica la dignità di arbitra o regina fra le scienze. Si tratta piuttosto di ordinare via via l'universo concettuale nel modo più semplice e comodo: cioè nel modo, che, mentre favorisca la comunicazione continua tra una scienza e l'altra, non attenti alla indispensabile autonomia di ciascuna scienza. Si tratta, a questo scopo, di problematizzare, a ogni fase della ricerca scientifica, i rapporti tra le varie discipline o i vari indirizzi di ricerca sia a vantaggio dello sviluppo delle discipline singole, sia a vantaggio dell'uso che di esse può o deve fare l'uomo: cioè della filosofia.

**METAFORA** (gr. μεταφορά; ingl. *Metaphor*; franc. *Métaphore*; ted. *Metapher*). Trasferimento di significato. Dice Aristotele: « La M. consiste nel dare ad una cosa un nome che appartiene a un'altra cosa: trasferimento che può effettuarsi dal genere alla specie o dalla specie al genere o da specie a specie o sulla base di una analogia » (*Poet.*, 21, 1457 b 7). La nozione di M. è stata talora adoperata per determinare la natura del linguaggio in generale (v. LINGUAGGIO). Come particolare strumento linguistico, la sua definizione non è diversa, oggi, da quella data da Aristotele. Per la M. *mitica* dei popoli primitivi che è sostanzialmente l'identificazione dell'espressione metaforica con l'oggetto, cfr. CASSIRER, *Language and Myth*, 1946.

**METAGEOMETRIA** (ingl. *Metageometry*; franc. *Métagéométrie*; ted. *Metageometrie*). La geometria non euclidea: cioè ogni geometria che parta da assiomi diversi da quelli di Euclide (v. GEOMETRIA).

**METALINGUAGGIO** (ingl. *Metalanguage*; franc. *Métalangage*). Quando D. Hilbert introdusse la concezione delle matematiche come sistemi meramente sintattico-deduttivi (sistemi arbitrari di simboli nei quali, dati certi assiomi fondamentali e certe regole operative, si procede per via meramente simbolica, operando cioè sulle formule costituenti gli assiomi secondo le date regole operative, a trarne le « conseguenze » senza riguardo ai possibili od eventuali significati extrasimbolici, intuitivi o altro, di quegli stessi simboli), si venne a porre il problema di controllare la non-contraddittorietà dei sistemi di assiomi delle discipline matematiche così formalizzate, nonchè di controllare la correttezza delle singole derivazioni (deduzioni). Poichè, secondo un noto teorema (di Gödel) non si può provare la non-contraddittorietà di un sistema matematico formalizzato entro il sistema stesso, D. Hilbert e la sua scuola ricorsero alla creazione di particolari sistemi per il controllo dei sistemi simbolici (cioè delle singole discipline matematiche: algebra, geometrie, ecc.). Tali sistemi di controllo furono detti *metamatematici*. Per analogia, o meglio per estensione del termine, i logici polacchi e Carnap chiamarono *M.* ogni sistema linguistico (per es., il linguaggio della Logica, della grammatica, ecc.) che non porta su *denotata* extralinguistici, ma che semanticamente porta su simboli e fatti linguistici; e *metalinguistica* ogni espressione che parla non di cose (reali o ideali), bensì di parole o discorsi (per es.: « 'Mario' è un nome proprio di persona maschile singolare »; « 'accelerazione' è un termine della Fisica »). La distinzione tra linguaggio e M. acquista moltissima importanza nell'analisi filosofica neopositivistica, essendo uno dei fondamenti della critica alla metafisica speculativa, nella quale espressioni metalinguistiche vengono sistematicamente scambiate per espressioni linguistiche (v. LINGUAGGIO-OGGETTO). G. P.

**METALOGICO** (ingl. *Metalogical*; franc. *Métalogique*; ted. *Metalogisch*). I. Questo termine da Carnap in poi (*Logische Syntax der Sprache*, 1934; trad. ingl., 1937; § 2) ha lo stesso significato che

« sintattico », cioè caratterizza lo studio sistematico delle regole formali di un linguaggio (v. SINTASSI).

2. Schopenhauer chiamò « verità metalogica » quella propria dei quattro princìpi del pensiero cioè princìpi d'Identità, di Contraddizione, del Terzo Escluso e di Ragion Sufficiente (*Über die vierfache Wurzel des Satzen vom zureichenden Grunde*, 1813, § 33).

3. *Metalogicon* è il titolo di un'opera di Giovanni di Salisbury (sec. XII): avrebbe dovuto significare « difesa della logica ».

**METAMATEMATICO** (ingl. *Metamathematic*; franc. *Métamathématique*; ted. *Metamathematisch*). Lo stesso che sintattico o metalogico. Nel senso di Hilbert, la teoria della prova cioè la formalizzazione della prova matematica mediante un sistema logistico (v. PROVA).

**METAMORALE** (ingl. *Metamoral*; franc. *Métamorale*). Lo studio dei fondamenti della morale. Oppure: lo studio delle strutture logico-linguistiche della morale.

**METAPSICHICA** (ingl. *Psychical Research*; franc. *Métapsychique*; ted. *Parapsychologie, Metapsychik*). L'esame spregiudicato, e con intendimento scientifico, di quelle facoltà umane, reali o immaginarie, che risultano inesplicabili sulla base delle ipotesi generalmente riconosciute. Questa è almeno la definizione di questa scienza data dai suoi più seri cultori. I fenomeni che essa investiga cadono in due categorie fondamentali: i cosiddetti fenomeni *mentali*, che consistono in informazioni acquistate con mezzi ultra-normali o fenomeni di *percezione extra-sensoriale*; i fenomeni *fisici* o prodigi, per es., oggetti che fluttuano nell'aria, colpi, rumori, ecc. La M. cerca di stabilire la realtà di tali fenomeni e di presentare opportune ipotesi per la loro spiegazione. Cfr. D. J. WEST, *Psychical Research Today*, London, 1954.

**METASTORICO.** Si indicano con questo termine i valori eterni che la storia tende a realizzare e che pertanto si assume che costituiscano la sua struttura o il piano provvidenziale che la regge (v. STORIA).

**METEMPIRICO** (ingl. *Metempirical*; francese *Métempirique*; ted. *Metempirisch*). Ciò che è al di là dei limiti dell'esperienza possibile (LEWES, *Problems of Life and Mind*, 1874, I, pag. 17).

**METEMPSICOSI** (ingl. *Metempsychosis*; francese *Métempsychose*; ted. *Metempsychose*). La credenza nella trasmigrazione dell'anima di corpo in corpo. La credenza è antichissima e di origine orientale, ma il termine compare soltanto negli scrittori dei primi tempi dell'epoca cristiana. Plotino usa talvolta quello di metensomatosi (*Enn.*, II, 9, 6, 13), che sarebbe più esatto. La credenza diffusa dalle sètte degli Orfici e dei Pitagorici fu accettata da Empedocle (*Fr.*, 115, 117, 119), da Platone (*Tim.*, 49 sgg.; *Rep.*, X, 614 sgg.) da Plotino e dai Neoplatonici e dallo gnostico Basilide (BUONAIUTI, *Frammenti gnostici*, pag. 63 sgg.). Cfr. E. ROHDE, *Psyche*, 1890-94; trad. ital., Bari, 1916.

**METENSOMATOSI.** V. METEMPSICOSI.

**METESSI** (gr. μέθεξις). Partecipazione. La parola fu usata da Platone per indicare uno dei modi possibili del rapporto tra le cose sensibili e le idee (*Parm.*, 132 d). Gli altri modi in cui Platone concepì lo stesso rapporto furono quelli della *mimesi* o imitazione (*Rep.*, 597 a; *Tim.*, 50 c) e della *presenza* dell'idea nelle cose (*Fed.*, 100 d). Il termine è stato usato in questa forma da Gioberti nella *Protologia* per designare il ciclo di ritorno del mondo a Dio, che culmina in un rinnovamento finale o palingenesi (*Prot.*, II, pag. 107). Gioberti adopera lo stesso termine (come quello di mimesi, con cui indica l'allontanamento del mondo da Dio) per caratterizzare un termine di varie coppie di cose o enti del mondo: per es., il corpo è la mimesi, l'anima è la M., la femmina è la mimesi, il maschio è la M., ecc. (*Ibid.*, pag. 319).

**METODICA.** Così talora è stato chiamato la dottrina del metodo pedagogico: per es., RAYNERI, *Primi principi di metodica* (1850); ROSMINI, *Del Principio supremo della metodica* (1857); ecc.

**METODO** (gr. μέθοδος; lat. *Methodus*; ingl. *Method*; franc. *Méthode*; ted. *Methode*). Il termine ha due significati fondamentali: 1° ogni ricerca o orientamento di ricerca; 2° una particolare tecnica di ricerca. Il primo significato non si distingue da quello di « indagine » o « dottrina ». Il secondo significato è più ristretto e indica un procedimento di indagine ordinato, ripetibile e autocorreggibile, che garantisca il conseguimento di risultati validi. Al primo significato vanno riferite espressioni come « il M. hegeliano », « il M. dialettico », ecc. o anche « il M. geometrico », « il M. sperimentale », ecc. Al secondo significato vanno riferite espressioni come « il M. sillogistico », « il M. dei residui » e in generale quelle che designano particolari procedimenti di indagine o di controllo. Sia Platone (*Sof.*, 218 d; *Fed.*, 270 c) che Aristotele (*Pol.*, 1289 a 26; *Et. Nic.*, 1129 a 6) adoperano il termine in entrambi i significati. Nell'uso moderno e contemporaneo prevale il secondo significato. Ma bisogna osservare che non c'è dottrina o teoria, sia scientifica che filosofica, che non possa essere considerata sotto l'aspetto del suo ordine procedurale e perciò detta metodo. Cartesio stesso, ad es., espose la stesso contenuto del *Discorso del metodo* nella forma delle *Meditazioni metafisiche* e dei *Principi di filosofia*: ciò che per un verso era M., per un altro era dottrina. E in generale non c'è dottrina che non possa essere considerata e chiamata M., se vista come ordine o procedura di ricerca. Per-

tanto la classificazione dei M. filosofici e scientifici sarebbe senz'altro una classificazione delle dottrine rispettive. Per le dottrine che più frequentemente o a maggior ragione sono dette M., v. le voci rispettive: ANALISI; ASSIOMATIZZAZIONE; CONCOMITANZA; CONCORDANZA; DEDUZIONE; DIALETTICA; DIFFERENZA; DIMOSTRAZIONE; INDUZIONE; PROVA; RESIDUI; SILLOGISMO; SINTESI; ed inoltre le voci dedicate alle singole discipline: FILOSOFIA; FISICA; GEOMETRIA; LOGICA; MATEMATICA; SCIENZA; ecc.

**METODOLOGIA** (ingl. *Methodology*; francese *Méthodologie*; ted. *Methodologie, Methodenlehre*). Sotto questo termine si possono intendere quattro cose diverse: 1° la logica o la parte della logica che studia i metodi; 2° la logica trascendentale applicata; 3° l'insieme dei procedimenti metodici di una scienza o di più scienze; 4° l'analisi filosofica di tali procedimenti.

1° Come M., la logica è stata intesa nell'età post-cartesiana. Dice la *Logica* di Portoreale: « La logica è l'arte di ben condurre la propria ragione nella conoscenza delle cose, tanto per istruire se stessi quanto per istruire gli altri ». Nello stesso senso Wolff definiva la logica come « la scienza di dirigere la facoltà conoscitiva nella conoscenza della verità » (*Log.*, § 1). Questo concetto della logica si può vedere espresso anche nella definizione che Stuart Mill dà di essa come « la scienza delle operazioni dell'intelletto che servono alla valutazione della prova » (*Logic*, Intr., § 7). Dall'altro lato la M. è stata anche considerata come una parte della logica. Pietro Ramo distingueva la logica in quattro parti e precisamente nella dottrina del concetto, del giudizio, del ragionamento e del metodo (*Dialecticae Institutiones*, 1543): e questa partizione accettata dalla *Logica* di Portoreale è rimasta tradizionale ed è stata costantemente seguita dalla logica filosofica del sec. XIX (v. per tutti BENNO ERDMANN, *Logik*, 1892, I, § 7). Da Wolff (*Log.*, § 505 sgg.) in poi la dottrina del metodo si chiamò spesso logica *pratica*.

2° Come logica trascendentale applicata o « pratica », la M. è stata intesa da Kant. Essa costituisce la seconda parte principale della *Critica della Ragion Pura* la quale ha per iscopo « la determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura »; e comprende una disciplina, un canone, un'architettonica e infine una storia della ragion pura. Kant stesso mette a raffronto questa parte della sua opera con la logica formale applicata o pratica: « Dal punto di vista trascendentale, egli dice, faremo quello che nelle scuole si è cercato di fare sotto il nome di logica pratica, rispetto all'uso dell'intelletto in generale, ma si è fatto male perchè, non limitandosi a un modo speciale di conoscenza intellettuale (per es., a quello puro) e neanche a certi oggetti, la logica generale non può far altro che proporre titoli di metodi possibili e di espressioni tecniche » (*Crit. R. Pura*, Dottr. Trasc. del Metodo, Intr.).

3° Col nome di M. viene oggi spesso indicato l'insieme dei procedimenti tecnici di accertamento o di controllo in possesso di una determinata disciplina o gruppo di discipline. In questo senso si parla, per es., della « M. delle scienze naturali » o della « M. storiografica ». In questo senso la M. è elaborata all'interno di una disciplina scientifica o di un gruppo di discipline e non ha altro scopo se non quello di garantire alle discipline in questione l'uso sempre più efficace delle tecniche di procedura di cui dispongono.

4° Dall'altro lato, e in stretta connessione con la M. nel senso precedente, la M. si viene costituendo come disciplina filosofica relativamente autonoma e destinata all'analisi delle tecniche di ricerca adoperate in una o più scienze. L'oggetto della M. in questo senso non sono i « metodi » delle scienze cioè le grandi e approssimative classificazioni (analisi, sintesi, induzione, deduzione, esperimento, ecc.) in cui cadono le *tecniche* della ricerca scientifica, ma proprio soltanto queste tecniche, considerate nelle loro strutture specifiche e nelle condizioni che ne rendono possibile l'uso. Tali tecniche comprendono ovviamente ogni procedura linguistica od operativa, ogni concetto come ogni strumento, di cui una o più discipline si avvalgono per l'acquisizione e il controllo dei loro risultati. In questo senso, la M. è l'erede: *a*) della metafisica, perchè ad essa competono i problemi concernenti i rapporti tra le scienze e le zone di interferenza (e talora di contrasto) tra scienze diverse; *b*) della gnoseologia, in quanto alla considerazione della « conoscenza » intesa come forma globale dell'attività umana o dello Spirito in generale, sostituisce la considerazione dei singoli procedimenti conoscitivi in uso in uno o più campi della ricerca scientifica. La M. in questo senso si chiama anche « critica delle scienze ». Per quanto il lavoro fatto da essa in questa direzione, iniziato dai primi decenni del secolo, sia già ingente, manca finora una precisa determinazione del compito e degli orientamenti di questa disciplina. Cfr. tuttavia: Autori vari, *Fondamenti logici della scienza*, Torino, 1947; Id., *Saggi di critica delle scienze*- Torino, 1950: entrambi a cura del Centro di Studi Metodologici di Torino.

**MEZZO** (ingl. *Means*; franc. *Moyen*; ted. *Mittel*). 1. Tutto ciò che rende possibile il conseguimento di un fine, l'esecuzione di un proposito o la realizzazione di un progetto. Su rapporto tra M. e fine, v. VALORE.

2. Ambiente e specialmente ambiente biologico. In questo senso la parola corrisponde al francese *milieu* che è stato cominciato ad usare in questo significato verso la metà del secolo scorso (vedi AMBIENTE).

**MICIURINISMO.** V. GENETICA.

**MICROCOSMO** (gr. μικρὸς κόσμος; lat. *Microcosmus*; ingl. *Microcosm*; franc. *Microcosme*; ted. *Mikrokosmos*). La corrispondenza tra il macrocosmo cioè il mondo, e il M., cioè l'animale e talvolta l'uomo, è un tema filosofico antico nato dalla tendenza a interpretare l'intero universo sul fondamento di quell'universo minore che l'uomo è a se stesso. Aristotele così esponeva questo principio di interpretazione a proposito della possibilità del movimento autonomo: « Se questo è possibile nell'animale, che cosa impedisce che accada anche nel mondo? Se accade nel M., può accadere anche nel cosmo grande; e se accade nel cosmo, può accadere anche nell'infinito, se è possibile che l'infinito si muova o stia in quiete nella sua totalità » (*Fis.*, VIII, 2, 252 b 25). Ora questa è un'obiezione che Aristotele rivolge a se stesso e che confuta negando la possibilità del movimento autonomo dell'universo e ammettendo, perciò, il primo motore. La corrispondenza tra M. e macrocosmo non è pertanto un principio a cui Aristotele faccia appello. Ma già ai tempi di Aristotele era un principio antico giacchè esso era a fondamento della cosmogonia degli Orfici e precisamente della dottrina che il mondo è nato da un uovo: difatti è nato da un uovo perchè è un animale (cfr. A. OLIVIERI, *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, Napoli, 1931, pag. 23 sgg). Platone stesso chiamò il mondo « un grande animale » (*Tim.*, 30 b) fornito perciò d'anima e intelligenza, assumendo come realtà letterale una corrispondenza metodologica; e questo fu il senso in cui solitamente tale corrispondenza fu assunta dopo di lui dagli Stoici, dai Neo-pitagorici e in generale da tutti coloro che insistettero sul carattere animato dell'universo.

La corrispondenza tra M. e macrocosmo fu uno dei temi preferiti della letteratura magica. La magia infatti intende dominare il mondo naturale o incantandolo o addomesticandolo come si fa con un animale; e il suo presupposto è precisamente questo, che il mondo sia un animale e che tutti i suoi aspetti siano controllabili con procedimenti che si rivolgono ad essi come ad attività viventi. La corrispondenza M.-macrocosmo fu pertanto uno dei temi obbligati della magia rinascimentale. Cornelio Agrippa affermava che l'uomo raccoglie in sè, tutto ciò che è disseminato nelle cose e che questo gli consente di conoscere la forza che tiene avvinto il mondo e di servirsene per operare azioni miracolose (*De Occulta philosophia*, I, 33). Osservazioni analoghe si ripetono in tutti gli scrittori del Rinascimento che ammettono la magia (per es., CAMPANELLA, *De Sensu rerum*, I, 10). Teofrasto Paracelso impiantava proprio sulla corrispondenza tra macrocosmo e M. l'intera scienza medica; e perciò esigeva che questa si fondasse su tutte le scienze che studiano la natura dell'universo e cioè sulla teologia, la filosofia, l'astronomia e l'alchimia (*De Philosophia occulta*, II, pag. 289).

Con l'abbandono, da parte della scienza, del principio antropomorfico nell'interpretazione della natura, la corrispondenza tra M. e macrocosmo ha cessato di essere una guida utile della ricerca ed è apparsa piuttosto come un pregiudizio. Lo stesso Lotze che ha intitolato *M.* la sua opera fondamentale non ammette quella corrispondenza se non nella forma del condizionamento che il mondo esercita sull'uomo e cerca di restringerne la portata in limiti ristrettissimi (*Mikrokosmus*, VI, K, 1; trad. ital., II, pag. 312 sgg.).

**MILLENARISMO.** V. CHILIASMO.

**MIMAMSA.** Uno dei grandi sistemi filosofici dell'India antica, la cui fondazione viene attribuita a Jaimini. Esso è sostanzialmente una interpretazione della dottrina dei *vedanta* (v.) e vuol essere una tecnica della liberazione. Si oppone al concetto di un Dio creatore e ammette la realtà della materia e delle anime (cfr. G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pag. 127 sgg.).

**MIMESI.** V. METESSI.

**MINIMUM.** Così Lucrezio chiamò l'atomo (*De nat. rer.*, I, 620). Cusano insisteva sulla coincidenza del massimo e del minimo in Dio (*De docta ignor.*, I, 4) e Giordano Bruno usò la parola nel senso di Cusano (*De minimo triplici et mensura*, I, 7) (v. ATOMO).

**MIRACOLO** (gr. τέρας; lat. *Miraculum*; inglese *Miracle*; franc. *Miracle*; ted. *Wunder*). Un fatto eccezionale o inspiegabile, assunto come segno o manifestazione di una volontà divina. Tale era la nozione che del M. si aveva nell'antichità classica (per es., *Iliade*, II, 234; *Odissea*, III, 173; XII, 394; ecc.); e tale è la nozione che si ebbe di esso nel Medioevo e che viene così espressa da S. Tommaso: « Nel M. possono scorgersi due cose: Una è quel che accade e che è certo qualcosa che eccede la facoltà della natura; e in questo senso i M. si dicono *potenze* (*virtutes*). La seconda è ciò per cui i M. accadono cioè la manifestazione di qualcosa di soprannaturale; e in questo senso comunemente i M. si dicono *segni*, mentre si dicono *portenti* per la loro eccellenza e *prodigi* in quanto mostrano qualcosa da lontano » (*S. Th.*, II, 2, q. 178, a. 1, ad 3°).

Quando, come accadde con l'averroismo medievale, con l'aristotelismo rinascimentale e special-

mente con il primo affermarsi della scienza moderna, si cominciò ad insistere sull'ordine necessario della natura, il M. cominciò ad essere considerato come una «eccezione» a quest'ordine perciò negato come tale o ridotto ad evento insolito ma conforme all'ordine naturale. Nel libro *Sugli Incantesimi*, Pomponazzi, ad es., negava che i M. fossero eventi contrari alla natura ed estranei all'ordine del mondo; e li ammetteva solo come fatti inconsueti e rarissimi, che non accadono secondo l'andamento abituale della natura ma ad intervalli lunghissimi: fatti tuttavia che rientrano nell'ordine naturale, dal quale sono anzi determinati (*De Incantationibus*, 12). Spinoza a sua volta affermava che «il M., sia esso contro natura, sia esso al di sopra della natura, è una mera assurdità e che per M., nella Sacra Scrittura, non è possibile intendere che un'opera della natura la quale superi l'intelligenza degli uomini o si creda che la superi» (*Tractatus teologico-politicus*, cap. 6). Spinoza riteneva che Dio si conoscesse meglio dall'ordine e dalla necessità della natura che non da pretesi miracoli. Ma anche Hume, che parte da una concezione tutta diversa, nega la possibilità del miracolo. «Un M., egli dice, è una violazione delle leggi della natura e siccome un'esperienza fissa e inalterabile ha stabilito queste leggi, la prova contro il M., tratta dalla stessa natura del fatto, è così completa quanto ci si può immaginare che sia un argomento tratto dall'esperienza» (*Inq. Conc. Underst.*, X, 1). Tutte le limitazioni che il concetto di legge naturale ha subito da Hume in poi, non hanno reso più facile la nozione di M. dal punto di vista della scienza e della filosofia.

Ma forse si tratta di una nozione che, dal punto di vista della religione, non deve essere resa più facile. Dice Kierkegaard: «È in fondo ugualmente assurdo tanto (e lo fa anche Lessing pubblicando i *Frammenti di Wolfenbütteln*) aguzzare il proprio ingegno per provare l'assurdità, l'*inverosimiglianza* del M. e poi, dal fatto che è inverosimile, concludere: *ergo*, ciò non è M. (ma sarebbe poi un M. se fosse verosimile?), quanto (ed è questa la sapienza della speculazione) sforzarsi di comprendere o di rendere comprensibile il M., concludendo infine: *ergo*, è un miracolo. Un M. comprensibile non è più un miracolo. No, il M. rimanga quel che è, oggetto di fede» (*Diario*, X[1], A, 373). Da questo punto di vista cadono, ovviamente, le obiezioni contro il M.; ma dall'altro lato il M. cessa di essere a qualsiasi titolo oggetto della ricerca scientifica e filosofica.

**MISOLOGIA** (gr. μισολογία; ingl. *Misology*; franc. *Misologie*; ted. *Misologie*). Termine creato da Platone per indicare l'odio dei ragionamenti. Secondo Platone, «la M. nasce allo stesso modo della misantropia». Come la misantropia nasce dall'aver avuto fiducia in qualcuno senza discernimento, così la M. nasce dall'aver creduto, senza possedere l'arte del ragionamento, alla verità di ragionamenti che poi sono apparsi falsi (*Fed.*, 89 d-90 b). Secondo Kant la M. nasce quando si affida alla ragione il compito di conseguire «il godimento della vita e la felicità»: còmpito al quale essa è in realtà inadatta giacchè il suo destino, come facoltà pratica, è quello di condurre alla moralità (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, I). Secondo Hegel una forma di M. è il sapere immediato (*Enc.*, § 11).

**MISTERO** (gr. μυστήριον; lat. *Mysterium*; inglese *Mystery*; franc. *Mystère*; ted. *Mysterium*). Nel senso in cui la parola cominciò ad essere usata dagli scrittori ermetici dell'antichità (per es., *Corpus Hermeticum*, I, 16) significa una verità rivelata da Dio che va mantenuta segreta. La parola passò poi, nell'uso cristiano, a indicare qualcosa di incomprensibile o di significato oscuro o nascosto. Jacob Böhme chiamava in questo senso Dio *Mysterium magnum* (è il titolo di una sua opera del 1623). Dai moderni la parola viene adoperata:

1° nel senso di verità di fede indimostrabile, quindi in un certo senso incomprensibile: per es., «i M. della Trinità e dell'Incarnazione»;

2° nel senso di un problema che si ritiene insolubile o la cui soluzione si attribuisce al dominio religioso o mistico: per es., «il M. dell'essere». Non mancano anche oggi i filosofi che, come già Spencer (*First Princ.*, § 14), ritengono che il M. sia il dominio proprio della religione;

3° nel senso di un qualsiasi problema di difficile o non immediata soluzione; e in questo senso anche un problema poliziesco è un mistero.

**MISTICISMO** (ingl. *Mysticism*; franc. *Mysticisme*; ted. *Mysticismus*). Ogni dottrina che ammetta una comunicazione diretta tra l'uomo e Dio. La parola *mistica* cominciò ad essere usata in questo senso negli scritti di Dionigi l'Areopagita, che appartengono alla seconda metà del V secolo e si ispirano al neoplatonico Proclo. In tali scritti viene accentuato il carattere mistico del neoplatonismo originale, cioè della dottrina di Plotino. Per far ciò, si insiste da un lato sull'impossibilità di giungere a Dio o di realizzare una qualsiasi comunicazione con lui mediante i procedimenti ordinari del sapere umano; dal punto di vista del quale non si può far altro che definire Dio negativamente (*teologia negativa*). Dall'altro, si insiste su un rapporto originario, intimo e privato tra l'uomo e Dio: rapporto in virtù del quale l'uomo può ritornare a Dio e congiungersi infine con lui in un atto supremo. Quest'atto è l'*estasi* che Dionigi considera come la *deificazione* dell'uomo.

Lo schema di ogni dottrina mistica è questo, che il falso Dionigi ricavò dagli scritti neo-platonici e che contiene anche molte tracce delle credenze orientali cui questi dovevano una parte della loro ispirazione. Il M. medievale si pose talvolta come un'alternativa escludente la via della ricerca razionale: tale fu in Bernardo di Chiaravalle (secolo XII): nel quale la difesa della via mistica si accompagna alla polemica contro la filosofia e in generale l'uso della ragione. Altra volta, invece, la via mistica e la via della speculazione scolastica sono entrambe ammesse e riconosciute: come fecero i Vittorini (Ugo, Riccardo) nello stesso secolo XII. E gli stessi caratteri il M. conserva in S. Bonaventura, che coltiva ugualmente la speculazione filosofica e quella mistica. Dall'altro lato la grande corrente del M. speculativo tedesco del sec. XIV (Maestro Eckhart, Taulero, Susone, ecc.) è di nuovo in posizione polemica contro ogni tentativo di adoperare la ragione nel campo della religione; ma la sua caratteristica è quella di essere una speculazione sulla *fede*, ritenuta come il tramite della comunicazione diretta tra l'uomo e Dio. Cadono poi interamente fuori del dominio della filosofia, ma non di quello del M., i mistici pratici del cristianesimo come Santa Teresa, Santa Caterina da Siena, S. Francesco, Giovanna D'Arco, ecc. (cfr. H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908; J. H. LEUBA, *The Psychology of Religious Mysticism*, 1925).

La ricerca mistica consiste essenzialmente nel definire i gradi progressivi dell'ascesa dell'uomo a Dio, nell'illustrare con metafore lo stato di estasi e nel cercare di promuovere tale ascesa con opportuni discorsi edificatori. I gradi dell'ascesa mistica sono abitualmente tre: il *pensiero* (*cogitatio*) che ha per suo oggetto le immagini provenienti dall'esterno ed è diretto a considerare l'*orma* di Dio nelle cose; la *meditazione* (*meditatio*) che è il raccogliersi dell'anima in se stessa e che ha per oggetto l'*immagine* stessa di Dio; e la *contemplazione* (*contemplatio*) che si rivolge a Dio stesso. Questi gradi sono variamente illustrati e suddivisi dai mistici che abitualmente dividono ognuno di questi gradi in due altri, enumerando così, con l'estasi, sette gradi di ascesa. Ad es., secondo Bonaventura, il pensiero può considerare le cose o nel loro ordine oggettivo (I grado) o nell'apprensione che di esse ha l'anima umana (II grado). La meditazione può contemplare l'immagine di Dio nei poteri naturali dell'anima, memoria, intelletto e volontà (III grado) oppure nei poteri che l'anima acquista in virtù delle tre virtù teologali (IV grado). La contemplazione può considerare Dio nel suo primo attributo cioè nel suo essere (V grado) oppure nella sua massima potenza, che è il bene (VI grado) (*Itinerarium mentis in Deum*, 1259). Al di là di questi gradi, per tutti i mistici, c'è l'*estasi* (v.) o *excessus mentis*, definita talvolta come « *ignoranza dotta* » (v.) e in ogni caso considerata come il « deificarsi dell'uomo » cioè l'unirsi dell'uomo a Dio.

Da un punto di vista filosofico-religioso è importante l'apprezzamento che Kierkegaard fece del misticismo. Il mistico è, secondo Kierkegaard, « colui che sceglie se stesso in un isolamento completo » cioè nel suo isolamento dal mondo e dai rapporti umani (*Aut Aut*, in *Werke*, II, pag. 215) ma così facendo egli commette una certa indiscrezione nei riguardi di Dio. Giacchè, in primo luogo, egli disdegna l'esistenza, la realtà nella quale Dio lo ha posto; e in secondo luogo egli degrada Dio e se stesso. « Degrada se stesso perchè è sempre una degradazione essere essenzialmente differenti dagli altri grazie a una semplice accidentalità; e degrada Dio perchè fa di lui un idolo e di se stesso un favorito alla corte di lui » (*Ibid.*, *Werke*, II, pag. 219).

Nella filosofia contemporanea, il M. è stato difeso da Bergson. Nel M., Bergson ha visto la « religione dinamica » cioè la religione che continua lo *slancio* creativo della vita e tende a creare forme di vita più perfette per l'uomo. « L'amore mistico, dice Bergson, si identifica con l'amore di Dio per la sua opera, amore che ha creato ogni cosa, ed è in grado di rivelare a chi sappia interrogarlo il mistero della creazione. È composto di un'essenza più metafisica che morale. Vorrebbe, con l'aiuto di Dio, perfezionare la creazione della specie umana e fare dell'umanità quello che sarebbe potuto essere subito se avesse potuto costituirsi definitivamente senza l'aiuto dell'uomo ». In altri termini è allo slancio mistico che può essere dovuto il ripristino della « funzione essenziale dell'universo, che è una macchina destinata a creare divinità » (*Deux Sources*; trad. ital., pag. 256, 349). Questa interpretazione del M. data da Bergson non si differenzia dal comune *panteismo* (v.).

**MISTIFICAZIONE** (ingl. *Mystification*; francese *Mystification*; ted. *Mystification*). L'interpretazione di un concetto in modo oscuro, fallace o tendenzioso. Diceva, per es., Marx: « La M. alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa » (*Carteggio Marx-Engels*; trad. ital., V, pag. 28). Secondo Marx la dialettica di Hegel era « mistificata » perchè interpretata idealisticamente invece che materialisticamente. In modo analogo si dice che si ha un concetto mistificato della libertà quando si fa coincidere la libertà con la necessità e così implicitamente la si nega, ecc.

**MISURA** (gr. μέτρον; lat. *Mensura*; ingl. *Measure*; franc. *Mesure*; ted. *Mass*). Già Platone aveva diviso l'arte della M. in due parti, situando nella prima le arti « che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità in rapporto ai loro contrari » e nella seconda « le arti che misurano il rapporto al giusto mezzo, al conveniente, all'opportuno, al doveroso e insomma a quelle determinazioni che stanno nel mezzo tra due estremi » (*Polit.*, 284 e).

Conseguentemente, si può intendere per misura:

1° il rapporto tra una grandezza e l'unità. A questo proposito Aristotele osservava che l'unità può essere intesa in due modi: come unità convenzionale o apparente e come unità assolutamente indivisibile (*Met.*, X, 1, 1053 a 22). Lo stesso Aristotele riconosceva la condizione di ogni M. in questo senso nella omogeneità tra ciò che si misura e ciò con cui si misura (*Ibid.*, X, 1, 1053 a 22);

2° il criterio o il canone di ciò che è vero o bene. In questo senso Cleobulo uno dei Sette Savi diceva: « Ottima è la M. » (Diog. L., I, 93), Platone vedeva nella giusta M. l'ordine e l'armonia delle cose (*Fil.*, 24 c-d) e Aristotele faceva della *medietà* (v.) il canone della virtù etica. Nello stesso senso usava la parola Protagora nel suo famoso principio che l'uomo è M. delle cose; e Aristotele quando vedeva nell'uomo virtuoso « il canone e la M. delle cose » (*Et. Nic.*, III, 4, 1113 a 33). In questo senso la M. è uno dei concetti fondamentali della cultura classica greca.

**MITO** (gr. μύθος; lat. *Mytus*; ingl. *Myth*; francese *Mythe*; ted. *Mythos*). Oltre l'accezione generica di « racconto » nella quale la parola è usata, per es., nella *Poetica* (I, 1451 b 24) di Aristotele si possono distinguere, dal punto di vista storico, tre significati del termine, e precisamente: 1° quello del M. come di una forma attenuata di intellettualità; 2° quello del M. come una forma autonoma di pensiero o di vita; 3° quello del M. come strumento di controllo sociale.

1° Nell'antichità classica il M. è considerato come un prodotto inferiore o deformato dell'attività intellettuale. Al M. si attribuì, al massimo, la « verosimiglianza » di fronte alla « verità » propria dei prodotti genuini dell'intelletto. Questo fu il punto di vista di Platone e di Aristotele. Platone contrappone il M. alla verità o al racconto vero (*Gorg.*, 523 a); ma nello stesso tempo gli riconosce la verosimiglianza che, in certi campi, è la sola validità cui il discorso umano possa aspirare (*Tim.*, 29 d) e che, in altri campi, esprime ciò di cui non si può trovare di meglio nè di più vero (*Gorg.*, 527 a). Il M. costituisce, anche, per Platone la « via umana e più breve » della persuasione; ed in complesso il suo dominio è rappresentato da quella zona che è al di là della stretta cerchia del pensiero razionale e nella quale non è lecito avventurarsi che con supposizioni verosimili. Sostanzialmente lo stesso atteggiamento ha di fronte al M. Aristotele. Il M. è talora opposto alla verità (*Hist. An.*, VIII, 12, 597 a 7); ma talora è anche la forma approssimativa e imperfetta che la verità assume quando, per es., di una cosa si dà « la ragione in forma di M. » (*Ibid.*, VI, 35, 580 a 18). A questo concetto del M. come verità imperfetta o diminuita va congiunta, spesso, l'attribuzione al M. di una validità morale o religiosa. Ciò che il M. dice, si suppone, non è dimostrabile nè chiaramente concepibile, ma il suo significato morale o religioso vale a dire ciò che insegna rispetto alla condotta dell'uomo rispetto agli altri uomini o rispetto alla divinità, risulta chiaro. Così Platone dice nel *Gorgia*, a proposito dei M. morali che vi sono esposti: « Forse queste cose ci sembreranno M. da vecchie donne e le considererai con disprezzo. E non sarebbe fuor di luogo spregiarle se con la ricerca potessimo trovare altre cose migliori e più vere. Ma anche voi tre, tu, Polo e Gorgia, che siete i più saggi greci di oggi, non riuscite a dimostrare che convenga vivere altra vita che questa » (*Gorg.*, 527 a-b). Analogamente, un significato religioso si attribuisce al M., ogni qualvolta che con questo nome si designano credenze determinate come, per es., quando si dice « M. cosmogonico » o « M. soteriologico » o « M. escatologico », ecc. Nel comune linguaggio, prevale questa accezione del significato nella sua forma estrema cioè come di credenza dotata di minima validità e di scarsa verosimiglianza; in questo senso si chiama mitico ciò che è irraggiungibile o contrario ai criteri del comune buonsenso, per es., « una perfezione mitica ».

All'ambito di questa interpretazione del M. appartengono le cosiddette teorie naturalistiche che sono prevalse nel secolo scorso in Germania. Secondo queste teorie, il M. è un prodotto dello stesso atteggiamento teoretico o contemplativo che darà poi luogo alla scienza e consiste nell'assumere un determinato fenomeno naturale come chiave per la spiegazione di tutti gli altri fenomeni. I fenomeni astronomici, quelli meteorologici e altri sono stati di volta in volta invocati a questo scopo. Più recentemente un'altra scuola sociologica ha visto nel mito soprattutto il ricordo degli eventi passati. Nell'uno e nell'altro caso queste « spiegazioni naturalistiche » del M. non fanno altro che ridurlo a una forma imperfetta di attività intellettuale.

2° La seconda concezione del M. è quella per la quale esso è una forma autonoma di pensiero e di vita. In questo senso il M. non ha una validità o una funzione secondaria e subordinata rispetto alla conoscenza razionale, ma funzione e validità

originaria e primaria; e si colloca su un piano diverso, ma dotato di uguale dignità, di quello dell'intelletto. Fu Vico a esprimere per la prima volta questo concetto del M.: « Che le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe (onde la favola, fu diffinita *vera narratio*) le quali nacquero dapprima perloppiù sconce, e perciò poi si resero improprie, quindi alterate, seguentemente inverosimili, appresso oscure, di là scandalose, ed alla fine incredibili; che sono sette fonti della difficoltà delle favole » (*Sc. N.*, II, Pruove filos. per la discoverta del vero Omero, IV). La verità del M. non è dunque una verità intellettuale corrotta o degenerata ma una verità autentica, sebbene di forma diversa da quella intellettuale, cioè di forma fantastica o poetica: « I caratteri poetici nei quali consiste l'essenza delle favole nacquero da necessità di natura, incapace d'astrarne le forme e le proprietà da ' subbietti '; e in conseguenza dovette essere maniera di pensare d'intieri popoli, che fussero stati messi dentro tal necessità di natura, ch'è nei tempi della lor maggior barbarie » (*Ibid.*, VI). Da questo punto di vista « i poeti dovetter esser i primi storici delle nazioni » (*Ibid.*, X); e i caratteri poetici contengono significati storici che furono, nei primi tempi, trasmessi a memoria dai popoli (*Ibid.*, IX).

Il Romanticismo fece proprio questo concetto del M. e lo amplificò in una metafisica teologica. La *Filosofia della mitologia* di Schelling vede nel M., considerato come la religione naturale del genere umano, una fase della autorivelazione dell'Assoluto. Il M. fa parte integrante del processo della teofania; esso non ha a che fare con la natura o meglio ha a che fare con essa solo indirettamente, in quanto la natura stessa è la rivelazione di Dio. Il M. è una fase della teogonia che è al di là e al di sopra della natura perchè è la manifestazione di Dio come coscienza della natura o rapporto di essa con l'io (*Werke*, II, I, pag. 216 sgg.). Al di fuori di queste speculazioni che appartengono in proprio all'idealismo romantico, la dottrina del M. come forma autonoma di espressione e di vita ha trovato ampia accoglienza nella filosofia e nella sociologia contemporanee. Nella filosofia, la migliore espressione di questa interpretazione del M. è il secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* (1925) di Ernesto Cassirer: nel quale la caratteristica del pensiero mitico è scorta nella mancata o imperfetta distinzione tra il simbolo e l'oggetto del simbolo e cioè nella mancata o imperfetta consapevolezza del simbolo come tale. « Il M., dice Cassirer, sorge spiritualmente al di sopra del mondo delle cose ma nelle figure e nelle immagini con le quali esso sostituisce questo mondo, esso non vede che un'altra forma di materialità e di legame con le cose » (*Philosophie der symbolischen Formen*, II, 1925; trad. ingl., 1955, pag. 24).

Più tardi, nel *Saggio sull'uomo*, Cassirer ha visto il carattere distintivo del M. nel suo fondamento emotivo. « Il sostrato reale del M. non è un sostrato di pensiero ma di sentimento. Il M. e la religione primitiva non sono certo del tutto incoerenti, non sono interamente privi di senso o di ragione. Ma la loro coerenza proviene molto di più da un'unità sentimentale che da regole logiche. Questa unità è uno degli impulsi più forti e più profondi del pensiero primitivo » (*Essay on Man*, cap. 7; trad. ital., pag. 124-25). Anche questa concezione tuttavia cade nell'ambito dell'interpretazione che fa del M. una forma spirituale autonoma di fronte all'intelletto.

E all'ambito di questa stessa interpretazione appartiene l'interpretazione sociologica che fa del M. il prodotto di una mentalità *pre-logica*. Questa è stata la tesi dei sociologi francesi Durkheim e Lévy-Bruhl. Il primo aveva affermato che il vero modello del M. non è la natura ma la società e che esso è in ogni caso la proiezione della vita sociale dell'uomo: una proiezione che ne riflette le caratteristiche fondamentali (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). Il secondo ha definito il pensiero mitico come pensiero *pre-logico*, nel senso che esso prescinderebbe completamente dall'ordine necessario che per il pensiero logico costituisce la natura e vedrebbe la natura stessa come « una rete di partecipazioni e di esclusioni mistiche nella quale non valgono la legge di contraddizione e le altre leggi del pensiero logico » (*La mentalité primitive*, 1922; *L'âme primitive*, 1928).

3° La terza concezione del M. è la moderna teoria sociologica di esso, che si può far risalire principalmente a Fraser (*Golden Bough*, 1911-15) e a Malinowski. Quest'ultimo vede nel M. la giustificazione retrospettiva degli elementi fondamentali che costituiscono la cultura di un gruppo. « Il M. non è un semplice racconto nè una forma di scienza, nè una branca d'arte o di storia nè una narrazione esplicativa. Esso compie una funzione *sui generis* strettamente connessa con la natura della tradizione e la continuità della cultura, con la relazione tra maturità e giovinezza e con l'atteggiamento umano verso il passato. La funzione del M. è, in breve, quella di rafforzare la tradizione e di darle maggior valore e prestigio connettendola alla più alta, migliore e più soprannaturale realtà degli eventi iniziali ». In questo senso il M. non è limitato al mondo o alla mentalità dei primitivi. È anzi indispensabile a ogni cultura. « Ogni mutamento storico crea la sua mitologia, che è tuttavia solo indirettamente relativa al fatto storico. Il M. › un costante accompagnamento della fede vivente

che ha bisogno di miracoli, dello *status* sociologico che domanda precedenti, della norma morale che esige sanzione » (« Myth in Primitive Psychology », 1926, in *Magic, Science and religion*, 1955, pag. 146). Dall'altro lato Levi-Strauss ha indagato la *struttura* (v.) del M. nelle società primitive, analizzando alcuni M. nei loro elementi più semplici (*mitemi*) e studiandone le combinazioni possibili, che spiegano anche le somiglianze e le differenze tra M. in vigore presso gruppi umani diversi (*Anthropologie structurale*, 1958, cap. XI). Egli ha inoltre mostrato che il M. non è un racconto storico ma piuttosto la rappresentazione generalizzata di fatti che ricorrono uniformemente nella vita degli uomini: la nascita e la morte, la lotta contro la fame e le forze della natura, la sconfitta e la vittoria, il rapporto tra i sessi. Il M. non riproduce perciò mai la situazione reale ma si oppone a questa situazione, nel senso che la rappresenta abbellita, corretta e perfezionata ed esprime così le aspirazioni che la situazione reale fa sorgere. Egli adopera la parola *dialettica* (v.) per caratterizzare il rapporto tra il M. e la realtà che lo ispira (« The Story of Asdiwal », in *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. by Leach, 1969, pag. 29 sgg.). Altri autori preferiscono parlare di retroazione (*Feedback*); nel senso che il M. reagisce sulla situazione che l'ha provocata, cioè tende a modificare l'universo sociale dal quale sorga e che, una volta modificato, provoca a sua volta una risposta nel campo del M. e così via (DOUGLAS, nello stesso volume, pag. 57 sgg.). In ogni caso, il M. appare come « una filosofia nativa » (secondo l'espressione di Levi-Strauss) cioè la forma in cui un gruppo sociale esprime il proprio atteggiamento di fronte al mondo o un modo per risolvere il problema della sua esistenza.

Da questo punto di vista il M. non è definito nei confronti di una determinata forma dello spirito, per es., dell'intelletto o del sentimento, come accade nelle due interpretazioni precedenti, ma rispetto alla funzione che compie nelle società umane: funzione che può essere chiarita e descritta in base a fatti osservabili. La svalutazione del M. propria della prima concezione e la sopravvalutazione di esso propria della seconda sono, da questo terzo punto di vista, egualmente fuori posto. Questo è certamente un vantaggio del punto di vista in questione. Un altro vantaggio è che esso spiega la funzione che il M. esercita nelle società progredite e i caratteri disparati che in tali società può assumere. Possono costituire M., in esse, non solo racconti favolosi, storici o pseudostorici, ma figure umane (l'eroe, il condottiero, il duce) o concetti o nozioni astratte (la nazione, la libertà, la patria, il proletariato) o infine progetti di azione che non si realizzeranno mai (lo « sciopero generale » di cui parlava Sorel come del M. proprio del proletariato; cfr. *Réflèxions sur la violence*, 1906). La disparità di contenuto del M. denuncia l'impossibilità di riportarlo, in base al contenuto, a questa o quella forma spirituale; e l'opportunità di studiarlo, invece, rispetto alla funzione che compie nella società umana.

**MITO DELLA CAVERNA.** V. CAVERNA.

**MITOLOGICO** (ted. *Mythologisch*). Un significato speciale ha ricevuto questo termine ad opera di Rudolf Bultmann: significato che è importante per l'interpretazione del cristianesimo data da questo pensatore: « M., egli dice, è la forma di rappresentazione in cui ciò che non è mondano, ciò che è divino, viene raffigurato come mondano, umano, l'al di là come al di qua, in cui, ad es., la trascendenza di Dio viene pensata come distanza spaziale; rappresentazione in conseguenza della quale il culto viene inteso come un'azione in cui, per opera di mezzi materiali, vengono comunicate forze non materiali ». In questo senso, è ovvio che la parola mito non ha il senso moderno « in cui non significa altro che ideologia » (*Kerygma und Mythos*, I, 1951, pag. 22, n. 2). Cfr. MIEGGE, *L'Evangelo e il mito*, Milano, 1956.

**MNEMONICA, MNEMOTECNICA** (latino *Ars memoriae*; ingl. *Mnemonics*; franc. *Mnémonique*; ted. *Mnemonik, Mnemotechnik*). L'arte di coltivare la memoria. Si tratta di un'arte antichissima, che Cicerone attribuisce già a Simonide di Ceo (*De Or.*, II, 86, 351). Quest'arte fu coltivata dai Sofisti e Ippia si vantava di esserne maestro (*Ippia Min.*, 368 d; *Ippia Mag.*, 286 a). Il gusto di quest'arte risorse nel Rinascimento e fu coltivata specialmente da Giordano Bruno, che dedicò ad essa un gruppo di scritti (*De umbris idearum*, 1582; *Ars memoriae*, 1582; *Cantus circaeus*, 1582; *Triginta sigillorum explicatio*, 1583; ecc.) (v. CLAVIS UNIVERSALIS). La psicologia contemporanea è ritornata a occuparsi di quest'arte, con mezzi sperimentali.

**MOBILE, PRIMO** (gr. πρῶτον κινητόν; latino *Primum mobile*; ingl. *First Mobile*; franc. *Premier mobile*; ted. *Primäre Bewegliches*). Così Aristotele chiamò il primo cielo al quale il movimento è comunicato direttamente dal primo motore o motore immobile e che perciò è altrettanto semplice, ingenerato e incorruttibile del primo motore (*De Cael.*, II, 6, 288 a 14 sgg.). Aristotele stesso paragona al primo M. la facoltà appetitiva dell'anima, come paragona al motore immobile il bene (*De An.*, III, 10, 433 b 14). Il primo M. è il cielo che Dante chiama « cristallino » cioè diafano o trasparente e al di là del quale ammette il cielo empireo o sede dei beati (*Conv.*, II, 4; *Par.*, 30, 107).

**MOBILISMO** (franc. *Mobilisme*). La parola è moderna (cfr. CHIDE, *Le mobilisme moderne*, 1908) poco usata anche in italiano e in francese, ma si presta ad esprimere l'atteggiamento filosofico di quelli che Platone chiamava i «fluenti» (*Teet.*, 181 a) cioè di coloro i quali ammettono che tutto muta e nulla sta fermo: come facevano nell'antichità i seguaci di Eraclito e come fanno, nella filosofia moderna, i filosofi del *divenire* (v.).

**MODA** (ingl. *Fashion*; franc. *Mode*; ted. *Mode*). Kant ha interpretato la M. come una forma di imitazione, fondata sulla vanità, in quanto «nessuno vuole apparire da meno degli altri anche in ciò che non ha alcuna utilità». Da questo punto di vista «stare alla M. è questione di gusto; chi è fuori di M. e aderisce a un uso passato, si dice antiquato; chi non dà nessun valore all'esser fuori di M. è un eccentrico». Kant dice che «è meglio esser matto secondo la M. che fuori di essa» e che la M. è veramente pazza solo quando sacrifica alla vanità l'utile o addirittura il dovere (*Antr.*, I, § 71). In realtà questa analisi di Kant non è oggi più sufficiente perchè è noto che la M. investe tutti i fenomeni culturali e anche quelli filosofici. M. sono state nell'età moderna il cartesianesimo, l'illuminismo, il newtonismo, il darwinismo, il positivismo, l'idealismo, il neoidealismo, il pragmatismo, ecc.: tutte dottrine che hanno avuto una importanza decisiva nella storia della cultura. D'altronde sono state M. anche movimenti culturali che poca o nessuna traccia hanno lasciato. Si può dire che la funzione della M. è quella di inserire negli atteggiamenti istituzionali di un gruppo, o più in particolare nelle sue credenze, per mezzo di una rapida comunicazione e assimilazione, atteggiamenti o credenze nuove che, senza la M., dovrebbero combattere a lungo per sopravvivere e farsi valere. Questa funzione specifica per la quale la M. agisce come un controllo che limita o indebolisce i controlli della tradizione rende inutile ogni esaltazione e ogni disdegno nei confronti della moda.

**MODALE** (ingl. *Modal*; franc. *Modale*; tedesco *Modal*). Si chiama con questo termine la proposizione nella quale la copula riceve una qualsiasi determinazione complementare. Per le proposizioni M., v. MODALITÀ.

**MODALE, LEGGE** (ted. *Modales Grundgesetz*). Così Nicolai Hartmann ha chiamato la riduzione di tutte le modalità dell'essere (cioè della possibilità e della necessità) all'effettualità cioè all'essere di fatto (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, pag. 71) (v. NECESSITÀ).

**MODALISMO** (ingl. *Modalism*; franc. *Modalisme*; ted. *Modalismus*). Si chiama così l'interpretazione della Trinità cristiana che consiste nel vedere nelle tre persone divine tre modi o manifestazioni dell'unica sostanza divina. Questa interpretazione è stata sempre condannata come eretica dalla chiesa cristiana che ha insistito sull'uguaglianza e la distinzione delle persone divine. Nel sec. III il M. fu sostenuto da Sabellio; ma una specie di M. è stato visto anche nella dottrina di Scoto Eriugena e di Abelardo al quale ultimo fu rimproverato da S. Bernardo (*De Erroribus Abelardi*, 3, 8). Un altro nome per la stessa eresia è *monarchismo* (v.).

**MODALITÀ** (lat. *Modalitas*; ingl. *Modality*; franc. *Modalité*; ted. *Modalität*). Le differenze della predicazione cioè le differenze cui può dar luogo il riferimento di un predicato al soggetto nella proposizione. Tali differenze furono per la prima volta riconosciute da Aristotele sulla base del suo proprio concetto dell'essere predicativo (v. ESSERE, I) che è l'inerenza. Egli dice infatti che «altro è l'inerire, altro è l'inerire di necessità e il poter inerire: giacchè molte cose ineriscono, ma non di necessità, altre non ineriscono nè di necessità nè semplicemente, ma possono inerire» (*An. Pr.*, I, 8, 29 b 29). In tal modo Aristotele distingue: 1° l'inerire puro e semplice del predicato al soggetto; 2° l'inerire necessario; 3° l'inerire possibile. In seguito, cioè dai commentatori di Aristotele, vennero chiamati modi la seconda e la terza forma della predicazione; e vennero dette «proposizioni modali» le proposizioni necessarie e possibili (AMMONIO, *De interpr.*, f. 171 b; BOEZIO, *De Interpr.*, II, V, *P. L.* 64°, col. 582). Nel Medioevo, similmente, si chiamò proposizione *de inesse* o *de puro inesse* quella che oggi diciamo proposizione assertoria; e si chiamarono modali le proposizioni necessarie o possibili (ABELARDO, *Dialect.*, II, pag. 100; PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.31). Nella *Logica* (1638) di Jungius è detta «enunciazione pura» la proposizione assertoria ed «enunciazione modificata o modale» la proposizione necessaria o possibile. Lo stesso uso fu seguito dalla *Logica* di Portoreale (I, 8) e da Wolff (*Log.*, § 69). Si può dire pertanto che Kant non faceva che riesporre questa lunga tradizione affermando: «La M. dei giudizi è una loro funzione tutta particolare, che ha questo carattere distintivo: non contribuisce per niente al contenuto del giudizio (giacchè oltre la quantità, la qualità e la relazione, non c'è altro che formi il contenuto del giudizio) ma tocca solo il valore della copula rispetto al pensiero in generale. Giudizi problematici sono quelli in cui l'affermare o il negare si ammette come semplicemente possibile (arbitrario); assertori quelli in cui si considera come reale (vero); apodittici quelli in cui si considera come necessario» (*Crit. R. Pura*, § 9, 4).

Nella logica contemporanea la trattazione della M. non è stata portata a un grado sufficiente di chiarezza concettuale e di elaborazione analitica. Ciò è dovuto al fatto che la logica contemporanea si modella sulle matematiche che praticamente ignorano, o possono ignorare, l'uso delle modalità. Non fa meraviglia pertanto che sia stata proposta quella tesi dell'*estensionalità* (v.) che equivale alla eliminazione delle M. da ogni enunciato. Questa tesi non ha tuttavia impedito ai suoi stessi proponenti di tentare un'interpretazione delle modalità. Russell ha affermato che le M. sono proprietà non delle proposizioni ma delle *funzioni proposizionali* (v.): sicchè sarebbe *necessaria* la funzione proposizionale: «Se $x$ è un uomo, $x$ è mortale» che è sempre vera; *possibile* la funzione «$x$ è un uomo» che è qualche volta vera; e *impossibile* la funzione «$x$ è un unicorno» che non è mai vera («The Philosophy of Logical Atomism», 1918, cap. V; in *Logic and Knowledge*, pag. 230 sgg.). Ma questa interpretazione di Russell equivale semplicemente a una paradossale inversione delle M. in quanto il senso modale dell'espressione «Se $x$ è un uomo, $x$ è mortale» non è la necessità ma la possibilità; essa significa infatti «$x$ *può* esser mortale». Un altro suggerimento di Russell (*Scritto* cit., pag. 231) è l'identificazione del necessario con l'*analitico*, cioè con affermazioni del tipo «$x$ è $x$». Carnap, a sua volta, si è appigliato appunto a questa interpretazione tentando una costruzione della M. sulla base del concetto di necessità logica cioè della analiticità e definendo la possibilità come la negazione di tale necessità (*Meaning and Necessity*, 1957, § 39). È appena necessario notare che questa interpretazione equivale alla negazione pura e semplice delle M. stesse e non può valere come una logica di esse. D'altronde, Quine ha mostrato le difficoltà inerenti a tutte le trattazioni delle M., fondate, come quella di Carnap, sulla quantificazione (*From a Logical Point of View*, VIII, 4).

Circa la distinzione delle M. o, come oggi si dice, dei valori modali delle proposizioni, la più antica e accreditata tavola di tali valori è quella data da Aristotele nel *De Interpretatione*, che ne comprende sei: vero, falso; possibile, impossibile; necessario, contingente (*De Int.*, 12, 21 b). Questa logica a sei valori rimase immutata nel Medioevo (cfr., ad es., PIETRO ISPANO, *Summ. Logic.*, 1.30) ed è stata sviluppata e difesa anche da logici contemporanei, per es., da Lewis (*A Survey of Symbolic Logic*, 1918). Talvolta i valori modali sono stati ridotti a cinque con l'identificazione della possibilità e della contingenza (per es.: O. BECKER, «Zur Logik der Modalitäten», in *Jahrb. für Phil. and Phänom. Forschung*, 1930, pag. 496-548). Lukasiewicz e Tarski hanno a loro volta costruito una logica a tre M.: vero, falso e possibile (cfr. gli articoli in *Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et Lettres de Varsovie*, 1930, pag. 30, 50, 176; cfr. per LUKASIEWICZ: *Polish Logic 1920-39*, Oxford, 1967). Carnap ha accettato le sei M. della tradizione aristotelica (*Meaning and Necessity*, § 39).

Il concetto stesso di M. è assai poco chiaro in queste dottrine della logica contemporanea. Si possono qui soltanto indicare le confusioni più frequenti: 1° il tentativo di ridurre gli enunciati modali a enunciati quantitativi; 2° il tentativo di ridurre la M. a un valore di verità della proposizione; 3° il tentativo di predicare le M. l'una dell'altra.

1° Il primo tentativo consiste nel far corrispondere enunciati universali alle proposizioni necessarie ed enunciati particolari alle proposizioni possibili. Così «tutti gli uomini muoiono» sarebbe l'equivalente di «gli uomini debbono morire»; e «alcuni uomini sono artisti» sarebbe l'equivalente di «gli uomini possono essere artisti». Queste trascrizioni sono indubbiamente insufficienti perchè nè la proposizione necessaria nè quella possibile esprimono fatti come le corrispondenti proposizioni universale e particolare (cfr. A. PAP, *Semantics and Necessary Truth*, 1958, pag. 368) e perchè la proposizione possibile ha un significato distributivo («ogni uomo può essere artista») che sarebbe escluso dalla corrispondente proposizione particolare. Ma è poi evidente che nessuna trascrizione del genere è possibile per proposizioni modali del tipo «$x$ può essere»: proposizioni che tuttavia ricorrono in tutti i rami della scienza, ogni qualvolta si tratta di ipotesi, predizioni, probabilità, anticipazioni, ecc.

2° La seconda confusione è quella per cui la M. si allinea tra i valori di verità delle proposizioni: una confusione di cui han dato esempio le stesse cosiddette logiche delle modalità. Ora i valori di verità delle proposizioni (vero, falso, probabile, indeterminato, ecc.) appartengono a un livello diverso dalla M. che è una determinazione della predicazione cioè della relazione tra soggetto e predicato della proposizione. I valori di verità appartengono alla sfera del riferimento semantico delle proposizioni; le M. appartengono alla struttura relazionale delle proposizioni stesse. Esse indicano pertanto se tale struttura può essere o no diversa da com'è: cioè indicano se il contenuto di un enunciato (il suo significato) può essere o no diverso da come l'enunciato lo esprime. Le M. fondamentali sono quindi due e due soltanto: *possibilità* e *necessità*, con i loro opposti *non-possibilità* e *impossibilità* Esse modificano i valori di verità delle proposizioni nel senso di limitarli o estenderli ma non vanno confusi con tali valori: la predicazione reciproca suppone anzi la diversità dei livelli e si può dire

« necessariamente vero » o « possibilmente vero », proprio perchè possibilità e verità, verità e necessità, appartengono a due sfere diverse e non si escludono tra loro.

3° La terza confusione è quella inerente al tentativo di predicare le M. una dell'altra. Questo tentativo è contraddittorio come quello di predicare una dell'altra i valori di quantità o di verità delle proposizioni. Il teorema fondamentale a questo proposito è quello che riconosce il carattere alternativo delle modalità. Ma questo teorema è stato solitamente disconosciuto o ignorato dai logici della M. a partire da Aristotele. Questi infatti si preoccupò di predicare le M. l'una dell'altra, affermando ad es., che ciò che è necessario che sia, deve anche essere possibile che sia, dal momento che non può dirsi che è impossibile che sia (*De Int.*, 13, 22 b 11). Ma questa affermazione o porta a considerare il necessario stesso come possibile cioè come non necessario o porta a dividere in due il concetto di possibile (che è la via seguita da Aristotele) col riconoscimento di una specie di possibile che s'identifica col necessario (v. POSSIBILE). Dall'altro lato, l'affermazione reciproca (che Aristotele illustrò col famoso esempio della battaglia navale) che il possibile è necessario nel senso che necessariamente c'è un possibile (per es., necessariamente domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale) equivale a rendere necessaria l'indeterminazione e a negare il possibile come tale. Difatti « È necessario che $x$ sia possibile » significa che $x$ deve mantenersi indeterminato senza mai realizzarsi; ma in tal caso $x$ non è un possibile. Queste antinomie o paradossi sorgono dal disconoscimento del carattere esclusivo delle differenze modali che, in virtù di questo carattere, costituiscono alternative inconciliabili. Dall'altro lato i valori di verità possono essere predicati delle M.; c'è un possibile vero, per es., « l'uomo può essere bianco » e un possibile falso come « l'uomo può esser rettangolo ». E ci può essere una necessità vera ed una necessità falsa, che è l'assurdo. Queste notazioni esigerebbero adeguati sviluppi analitici. Per ulteriori osservazioni, v. NECESSARIO; POSSIBILE.

**MODELLO** (ingl. *Model*; franc. *Modèle*; tedesco *Modell*). 1. Una delle specie fondamentali di concetti scientifici (v. CONCETTO) e precisamente quello che consiste in una disposizione caratterizzata dall'*ordine* degli elementi di cui si compone, anzichè dalla natura di questi elementi. Perciò due M. sono identici se il rapporto dei loro ordini può essere espresso come una *corrispondenza biunivoca*, cioè tale che a un termine dell'uno corrisponda uno, e uno solo, dell'altro e a ciascuna relazione di ordine fra gli elementi dell'uno corrisponda una identica relazione fra i corrispondenti elementi dell'altro. L'ordinario calcolo numerico è il migliore esempio della corrispondenza biunivoca: se ci sono da una parte cinque libri e dall'altra cinque lapis si possono allineare queste due serie di oggetti nello stesso ordine o collocare uno sull'altro. Allo stesso modo, la serie dei numeri interi è in corrispondenza biunivoca con i numeri pari e così via. Per essere utile un M. deve avere i seguenti caratteri: 1° la semplicità che ne renda possibile l'esatta definizione; 2° la possibilità di essere espresso mediante parametri suscettibili di trattamento matematico; 3° la somiglianza o l'analogia con la realtà che è destinata a spiegare.

I M. meccanici erano apparsi indispensabili alla scienza del sec. XIX; ma oggi M. puramente teoretici sono utilizzati da discipline diverse: dalla economia (che si avvale dei giochi), dalla psicologia, dalla biologia e dall'antropologia (cfr. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation*, 1965, pag. 445 e nota 28). Levi-Strauss ha considerato la *struttura* (v.) come un M. di questo genere per la spiegazione dei fatti sociali (*Anthropologie Structurale*, 1958, cap. XV).

2. Lo stesso che *archetipo* (v.).

**MODERNI.** V. ANTICHI.

**MODERNISMO** (ingl. *Modernism*; franc. *Modernisme*; ted. *Modernismus*). Un tentativo di riforma cattolica che ebbe qualche diffusione in Italia e in Francia nell'ultimo decennio dell'800 e nel primo del nostro secolo e fu condannato dal papa Pio X con l'enciclica *Pascendi* dell'8 settembre 1907. Questo tentativo è ispirato dalle esigenze della *filosofia dell'azione* (v.) e consiste nell'attingere da questa filosofia il significato da dare ai concetti fondamentali della religione: Dio, rivelazione, dogma, grazia, ecc. Il M. si ispira soprattutto alle idee di Ollé Laprune e di Blondel, che però rimasero estranei al movimento, e conta i nomi di Luciano Laberthonnière, Alfredo Loisy ed Eduardo Le Roy. In Italia assunse specialmente la forma della critica biblica (Salvatore Minocchi, Ernesto Buonaiuti) e della critica politica (Romolo Murri) mentre il dibattito filosofico si limitava a riprodurre, con scarsa originalità, le idee del M. francese. I capisaldi possono essere così esposti:

1° Dio si rivela immediatamente (senza intermediari) alla coscienza dell'uomo. « Se, dice per esempio Laberthonniére, l'uomo desidera possedere Dio ed essere Dio, Dio s'è già dato a lui. Ecco come nella natura stessa possono trovarsi e si trovano le esigenze del soprannaturale » (*Essais de philosophie religieuse*, 1903, pag. 171). Questo principio diminuiva o annullava la distanza fra il dominio della natura e quello della grazia e anche tra l'uomo e Dio, facendo di Dio il principio metafisico della coscienza umana. Tale è il fondamento del cosid-

detto « metodo dell'immanenza » cioè di quel metodo che vuole trovare Dio e il soprannaturale nella coscienza dell'uomo.

2° Dio è soprattutto un principio d'azione e l'esperienza religiosa è soprattutto un'esperienza pratica. Questo punto che deriva anch'esso strettamente dall'*Azione* (1893) di Blondel equivale a far coincidere la religione con la morale: che è una delle tesi fondamentali di Loisy (*La religion*, 1917, pag. 69).

3° I dogmi non sono che l'espressione simbolica ed imperfetta, perchè relativa alle condizioni storiche del tempo in cui si costituiscono, della vera rivelazione, che è quella che Dio fa di se stesso alla coscienza dell'uomo. Tale fu il punto di vista che Loisy difese nel più famoso scritto del M., *L'évangile et l'église* (1902).

4° Alla Bibbia vanno applicati senza limitazione gli strumenti di indagine di cui dispone la ricerca filologica: il che vuol dire che essa va considerata e studiata come un documento storico dell'umanità, sia pure di carattere eccezionale e fondamentale. Questa fu la convinzione sia di Loisy sia di coloro che in Italia accettarono il punto di vista del M. su questo punto e specialmente di Buonaiuti.

5° Il cristianesimo non può condurre, nel campo della politica, alla difesa dei privilegi del clero o di altri gruppi sociali ma solo al progresso e all'ascesa del popolo, la cui vita nella storia è la manifestazione della stessa vita divina. Tali furono le idee politiche difese soprattutto da Romolo Murri. Cfr. E. BUONAIUTI, *Le modernisme catholique*, 1927; J. RIVIÉRE, *Le modernisme dans l'église*, 1929; GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1943-1955*, 1956.

**MODERNO** (lat. *Modernus*; ingl. *Modern*; franc. *Modern*; ted. *Modern*). Quest'aggettivo, introdotto dal latino post-classico e che significa propriamente « attuale » (da *modo* = ora) fu adoperato nella Scolastica a partire dal sec. XIII a indicare la nuova logica terministica, designata come *via moderna* di fronte alla *via antiqua* della logica aristotelica. Esso designò anche il nominalismo che è strettamente connesso alla logica terministica. Dice, per es., Walter Burleigh: « Sebbene l'universale non abbia esistenza fuori dell'anima, come dicono i moderni, tuttavia, ecc. » (*Expositio super artem veterem*, Venetiis, 1485, f. 59 r; PRANTL, *Geschichte der Logik*, III, pag. 255, 299, ecc.).

Nel senso storico, in cui la parola viene oggi solitamente adoperata e in cui in questo dizionario si parla di « filosofia moderna », essa indica il periodo della storia occidentale che comincia dopo il Rinascimento cioè a partire dal XVII secolo. Dal periodo M. si suol spesso distinguere quello « contemporaneo », che comprende gli ultimi decenni.

**MODIFICAZIONE RIPRODUTTIVA** (tedesco *Reproduktive Modifikation*). Così Husserl ha chiamato le ripresentazioni delle cose e delle esperienze vissute, che ci sono già state *date* una volta nelle loro peculiari modalità (*Ideen*, I, § 44).

**MODO** (gr. τρόπος; lat. *Modus*; ingl. *Mode*; franc. *Mode*; ted. *Modus*). Con questo termine sono stati intesi:

1° Le diverse forme dell'essere predicativo (v. MODALITÀ).

2° Le determinazioni non necessarie (o non incluse nella definizione di una cosa). In tal senso il M. era già inteso dalla logica medievale (cfr., ad es., PIETRO ISPANO, *Summ. Logic.*, 1.28). E fu ripreso da Cartesio che intese per M. le qualità secondarie mutevoli delle sostanze e li contrappose agli *attributi* che costituiscono invece le qualità permanenti o necessarie. « Poichè, egli disse, non devo concepire in Dio alcuna varietà o mutamento, io dico che in lui vi sono, non M. o qualità, ma piuttosto attributi; e anche nelle cose create, ciò che si trova in esse sempre costante, come l'esistenza e la durata della cosa che esiste e dura, io lo chiamo attributo e non M. o qualità » (*Princ. Phil.*, I, 56). Questo concetto fu ripetuto da Spinoza (*Et.*, I, def. 5) e da Wolff il quale dice: « Ciò che non ripugna alle determinazioni essenziali, ma non è determinato da esse, si dice M. » (*Ont.*, § 148). Dall'altro lato la *Logica di Portoreale* definiva il M. non distinguendolo dall'attributo o dalla qualità come « ciò che, essendo concepito nella cosa, e come tale da non poter sussistere senza di essa, la determina a essere in una certa maniera e a farla nominare corrispondentemente » (I, 2). Di questa definizione Locke accettava la notazione secondo la quale il M. non può sussistere indipendentemente dalla sostanza; e pertanto definiva M. « quelle idee complesse che, per quanto composte, non contengono in sè la supposizione di sussistere di per se stesse ma si considerano dipendenze o affezioni delle sostanze, come sono quelle espresse dalle parole ' triangolo ', ' gratitudine ', ' omicidio ', ecc. » (*Saggio*, II, 12, 4).

All'ambito dello stesso concetto appartiene il significato che Spinoza attribuisce al termine, intendendolo come « ciò che è in un'altra cosa e il cui concetto si forma per mezzo di quest'altra cosa » (*Et.*, I, 8, scol. 2). Tuttavia il M. deriva necessariamente, secondo Spinoza, dalla natura divina e perciò si distingue dall'attributo non per la sua assenza di necessità ma per la sua particolarità: M. sono le cose particolari e i singoli pensieri che esprimono gli attributi di Dio, il pensiero e l'estensione (*Ibid.*, I, 25 scol.; II, 1).

3° Le forme, le specie, gli aspetti, le determinazioni particolari di un oggetto qualsiasi. Questo significato è il più generale e comune e il meno preciso.

4° La specificazione delle figure del sillogismo a seconda della *qualità* e della *quantità* delle premesse (v. FIGURA; SILLOGISMO).

**MODUS PONENS, MODUS TOLLENS.** Così furono detti, nella logica del '600, i due modi del sillogismo ipotetico, in quanto il primo, posto l'antecedente, pone il conseguente (se *A* è, è *B*; ma *A* è, dunque è *B*); e il secondo tolto il conseguente toglie l'antecedente (se *A* è, è *B*; ma *B* non è, dunque *A* non è) (JUNGIUS, *Logica*, 1638, III, 17, 10-11; WOLFF, *Logica*, § 409-10).

**MOLECOLARE, PROPOSIZIONE** (inglese *Molecular Proposition*; franc. *Proposition moléculaire*; ted. *Molekular Satz*). Termine entrato in uso col *Tractatus* di Wittgenstein, e corrispondente alla *propositio hypothetica* della Logica boeziano-scolastica: è una proposizione formata da una o più *atomiche* (v.) legate da certe costanti logiche, come « non », « e », « o », « implica » (« se..., ... ») (negazione, congiunzione, disgiunzione, implicazione), e altre. Nella Logica russelliana alle proposizioni molecolari corrispondono le proposizioni funzionali. G. P.

**MOLINISMO.** V. GRAZIA.

**MOLTEPLICITÀ** (gr. τὰ πολλά; ingl. *Multiplicity*; franc. *Multiplicité*; ted. *Mannigfaltigkeit*). Ciò che è molteplice e vario: i « molti » in contrapposto all'« uno », sui quali si esercitavano, di preferenza, stando alla testimonianza di Platone (*Fil.*, 14 d), le discussioni dialettiche del sec. IV avanti Cristo. Platone stesso stabilì il concetto autentico del molteplice, che non è quello della dispersione illimitata, ma quello del numero: il quale, come diceva Platone, è nello stesso tempo uno e molti perchè è l'ordine di una M. determinata (*Fil.*, 18 a-b) (v. NUMERO). Il senso di questa parola è ritornato ad essere quello di una dispersione disordinata in alcuni usi moderni, per es., in quello che Kant ne fa come della « materia » della conoscenza cioè del contenuto sensibile, nel suo stato disordinato o grezzo, indipendentemente dall'ordine e dalla unità che esso riceve ad opera delle forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto (*Crit. R. Pura*, § 1).

**MOLTIPLICAZIONE LOGICA** (ingl. *Logical Multiplication*; franc. *Multiplication logique*; ted. *Logische Multiplikation*). Nell'*Algebra della Logica* (v.) si chiama così l'operazione « $a \cdot b$ », la quale gode di proprietà formali analoghe a quelle della M. aritmetica (importantissima l'eccezione « $a \cdot a = a$ »). Interpretata come operazione tra classi, « $a \cdot b$ » viene a formare la classe contenente tutti e soli gli elementi comuni alle classi *a* e *b*. Interpretata come operazione tra proposizioni, « $a \cdot b$ » ne indica l'affermazione congiuntiva, simultanea (« *a* e *b* »). G. P.

**MOMENTO** (ingl. *Moment*; franc. *Moment*; ted. *Moment*). 1. Concetto meccanico: l'azione istantanea di una forza su di un corpo. Così definisce il M. Kant (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Nota sulla meccanica; *Crit. R. Pura*, Analitica dei Princìpi, B, in fine).

2. Concetto temporale: una parte minima di tempo, priva di successione (cfr. LOCKE, *Saggio*, II, 14, 10).

3. Concetto dialettico: una fase o determinazione del divenire dialettico: per es., possibilità e accidentalità sono « i M. della realtà » (HEGEL, *Enc.*, § 145); la condizione, la cosa e l'attività sono « i tre M. della necessità » (HEGEL, *Ibid.*, § 148); l'essere e il nulla sono « i M. del divenire » (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. I, cap. I, C, nota 2; trad. ital., vol. I, pag. 87 sgg.); ecc. Questo concetto del M. come fase dialettica è il più comune nella filosofia contemporanea.

4. Concetto logico: fase o stadio di una dimostrazione o di un ragionamento qualsiasi.

**MONADE** (lat. *Monas*; ingl. *Monad*; franc. *Monade*; ted. *Monade*). In quanto ha significato distinto da quello di *Unità* (v.), il termine designa un'unità reale inestesa, quindi spirituale. Giordano Bruno adoperò per primo il termine in questo senso, concependo la M. come il *minimum*, cioè l'unità indivisibile, costituente l'elemento di tutte le cose (*De Minimo*, 1591; *De Monade*, 1591). Il termine fu ripreso nello stesso senso dai neoplatonici inglesi e specialmente da H. More che elaborò il concetto delle « M. fisiche », inestese, perciò spirituali, come componenti della natura (*Enchiridion Metaphysicum*, 1679, I, 9, 3). A partire dal 1696 Leibniz si avvale del termine per designare la sostanza spirituale in quanto componente semplice dell'universo. La M. è, secondo Leibniz, un atomo spirituale, una sostanza priva di parti e di estensione, quindi indivisibile. Come tale non si può disgregare ed è eterna: solo Dio può crearla o annullarla. Ogni M. è diversa dall'altra giacchè non vi sono in natura due esseri perfettamente uguali (v. IDENTITÀ DEGLI INDISCERNIBILI). Ogni M. costituisce un punto di vista sul mondo ed è quindi tutto il mondo da un determinato punto di vista (*Monadologie*, 1714, § 57). Le attività fondamentali della M. sono la percezione e l'appetizione; ma le M. hanno infiniti gradi di chiarezza e distinzione: quelle fornite di memoria costituiscono le anime degli animali e quelle fornite di ragione costituiscono gli spiriti umani. Ma anche la materia è costituita da M.: almeno la materia *seconda*; giacchè la materia prima è la semplice potenza

passiva o forza di inerzia (*Op.*, ed. Gerhardt, III, pag. 260-61). La totalità delle M. è l'universo. Dio è «l'unità primitiva o la sostanza semplice originaria di cui tutte le M. create o derivate sono produzioni e nascono, per così dire, per fulgurazione continua dalla divinità di momento in momento» (*Mon.*, § 47).

I tratti di questa dottrina di Leibniz ricorrono uniformemente ogni qualvolta i filosofi fanno ricorso al concetto di monade. E ricorrono anche, sostanzialmente, nelle dottrine metafisiche dello spiritualismo contemporaneo. Si consideri il sapore leibniziano del passo seguente di Husserl: «La costituzione del mondo obiettivo comporta essenzialmente un'armonia di M., più precisamente una costituzione armoniosa particolare in ciascuna M. e per conseguenza una genesi realizzantesi armoniosamente nelle M. particolari» (*Cart. Med.*, § 49) (v. SPIRITUALISMO).

**MONADOLOGIA** (ingl. *Monadology*; francese *Monadologie*; ted. *Monadologie*). Con questo termine Leibniz intitolò la breve esposizione del suo sistema che compose a richiesta del Principe Eugenio di Savoia nel 1714. Il termine è rimasto a designare la dottrina delle monadi. Kant intitolò *M. Physica* un suo scritto del 1756. E il termine da allora ricorre frequentemente (cfr., ad es., RENOUVIER e PRAT, *Nouvelle Monadologie*, 1899).

**MONARCHIA.** V. GOVERNO, FORME DI.

**MONARCHISMO.** V. MODALISMO.

**MONARCOMACO** (ingl. *Monarchomachist*; franc. *Monarchomachiste*; ted. *Monarchomache*). Così furono detti nel sec. XVII i seguaci del diritto naturale, in quanto combattevano l'assolutismo monarchico. Il nome ricorre per la prima volta nel titolo dell'opera del cattolico scozzese GUGLIELMO BARKLAY, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos monarcomachos*, Parigi, 1600.

**MONASTICO.** Vico chiamò filosofi *M.* o *solitari* gli Stoici e gli Epicurei in quanto «vogliono l'ammortimento dei sensi», e «niegano la provvidenza, quelli faccendosi strascinare dal fato, questi abbandonandosi al caso, e i secondi oppinando che muoiano l'anime umane coi corpi». Ai filosofi M. Vico contrappose i filosofi *politici* e specialmente i Platonici che convengono coi legislatori nell'ammettere la provvidenza e l'immortalità nonchè la moderazione delle passioni (*Scienza Nuova*, 1744, Degnità V).

**MONDANO** (gr. κοσμικός; ingl. *Worldly, Mundane*; franc. *Mondain*; ted. *Weltlich*). Questo aggettivo si adopera quasi esclusivamente in corrispondenza del significato *e*) di mondo, vale a dire designa ciò che appartiene al campo di attività, di interessi o di comportamenti che sono estranei alla vita religiosa e talvolta in antagonismo con essa. In tal senso si dice «sapienza M.» o «scienza M.» per designare conoscenze o atteggiamenti che non hanno nulla a che fare con le preoccupazioni religiose. A questo significato generale si riferisce il significato più ristretto del termine per il quale è «M.» ciò che appartiene alla vita brillante o alle consuetudini del «gran mondo» cioè delle classi privilegiate. Il sostantivo *mondanità* ha anche esso i due significati ora esposti.

**MONDO** (gr. κόσμος; lat. *Mundus*; ingl. *World*; franc. *Monde*; ted. *Welt*). Con questo termine si può intendere: *a*) la totalità delle cose esistenti [quale che sia il significato di *esistenza* (v.)] e in questo senso la parola si adopera senza aggettivi; *b*) la totalità di un campo o di più campi d'indagine o di attività o di relazioni come quando si dice «M. fisico» o «M. storico» o «M. artistico» o «M. degli affari» o anche «M. sensibile», cioè attingibile dagli organi sensori o «M. intellettuale» cioè attingibile da strumenti intellettuali. In questo senso si parla pure di «M. ambiente» per indicare l'insieme delle relazioni di un essere vivente con le cose circostanti o la situazione in cui si trova; ma la parola non ha significato diverso da *ambiente* (v.); *c*) la totalità di una cultura come quando si dice «M. antico» o «M. moderno» o «M. primitivo» o «M. civile»; *d*) una totalità geografica come quando si dice «Nuovo M.» per designare l'America o «Vecchio M.» per designare il Continente antico; *e*) la totalità di ciò che è estraneo alla religione. In questo senso la parola è costantemente adoperata nel Nuovo Testamento (*Matth.*, 4, 8; XVI, 26; *Joan.*, I, 10; VII, 7; XII, 31; ecc.); e la «sapienza del M.» viene contrapposta come stoltezza alla sapienza di Dio (*I Cor.*, I, 20). La nozione di M. in questo senso è comune a tutti gli scrittori cristiani; ed ad essa si fa anche riferimento quando si chiamano «sapienti del M.» coloro che «si avvalgono della ragione naturale», come fa Ockham (*Summa logicae*, III, 1).

Di questi significati, i più specificamente filosofici sono i primi due, che si riflettono in tutti gli altri. Il significato *d*) è puramente amplificativo o retorico, il significato *e*) puramente religioso. Si possono pertanto distinguere tre concetti fondamentali di M.: 1° il M. come ordine totale; 2° il M. come totalità assoluta; 3° il M. come totalità di campo. I significati 1° e 2° sono articolazioni del significato *a*); il significato 3° è il significato *b*).

1° Si dice che per primo Pitagora abbia chiamato cosmo il M. per contrassegnare l'ordine di esso (STOBEO, *Ecl.*, 21, 450; *Fr.* 21, Diels); certo è che questa è l'interpretazione del concetto prevalente nella filosofia greca. Platone la accetta (*Gorg.*, 508 a). E Aristotele, che distingue il *tutto* (τὸ πᾶν) nel quale la disposizione delle parti può

mutare, dalla *totalità* (τὸ ὅλον) in cui le parti hanno posizioni fisse (*Met.*, V, 26, 1024 a 1), dice a proposito del M.: «Se la totalità del corpo, che è un continuo, è ora in questo ordine o in questa disposizione ora in un'altra, e se la costituzione della totalità è un M. o un cielo, allora non sarà il M. che si genera e si distrugge ma solo le sue disposizioni» (*De Cael.*, I, 10, 280 a 19). Aristotele intende dire in questo passo che il M. è la costituzione (o struttura) della totalità (il suo ordine) e che tale costituzione o struttura rimane immutata anche se le sue singole parti si dispongono diversamente. Ciò equivale a definire il M. come l'ordine immutabile dell'universo. Analogamente gli Stoici distinguevano l'universo (τὸ πᾶν) come la totalità di tutte le cose esistenti, compreso il vuoto, dal M., considerato come «il sistema del cielo e della terra e degli esseri che sono in essi»: nel quale senso il M. è Dio stesso (STOBEO, *Ecl.*, I, 421, 42 sgg.). Questa interpretazione del M. prevalse nell'antichità e fu adottata dalla filosofia cristiana la quale trovava in essa un opportuno punto di partenza per le dimostrazioni dell'esistenza di Dio (cfr., per es., AGOSTINO, *De Ordine*, I, 2). Essa entrò in crisi soltanto quando la nozione di ordine cominciò a incorporarsi con quella di natura più che con quella di M.: il concetto di totalità ebbe allora il sopravvento.

2° I primi ad esporre il concetto del M. come totalità che abbraccia ogni cosa furono gli Epicurei. «Il M., diceva Epicuro, è la circonferenza del cielo che abbraccia gli astri e la terra e tutti i fenomeni» (DIOG. L., X, 88). Ma solo nella filosofia moderna questo concetto prevalse soppiantando interamente quello più antico del M. come ordine. Dice Leibniz: «Chiamo M. tutta la serie e tutta la collezione di tutte le cose esistenti, affinchè non si dica che più M. possano esistere in diversi tempi e luoghi. Bisognerebbe infatti contarli tutti insieme per un solo M. o, se preferite, per un solo universo» (*Théod.*, I, § 8). Da questo punto di vista il M. è «l'insieme totale delle cose contingenti» (*Ibid.*, I, § 7); e l'elaborazione successiva del concetto ha specialmente insistito su questo concetto di totalità assoluta. Pertanto le due nozioni di universo e di M. che gli antichi tendevano a distinguere l'una dall'altra vengono considerate coincidenti. Dice Wolff: «La serie degli enti finiti sia simultanei che successivi, tra loro connessi, si dice M. o anche universo» (*Cosmol.*, § 48). A sua volta Baumgarten chiarisce meglio il senso della totalità assoluta, affermando che essa non può essere parte di altra totalità. «Il M., egli dice, è la serie (la moltitudine, la totalità) dei finiti reali la quale non è parte di un'altra serie» (*Met.*, § 354). Una determinazione che veniva ripetuta da Crusius: «Il M. è un reale concatenamento di cose finite tale da non essere a sua volta parte di un altro, a cui appartenga in virtù d'un reale concatenamento» (*Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, 1745, § 350). È questo il concetto che viene criticato nella dialettica trascendentale di Kant.

Kant osservava che la parola M. «nel senso trascendentale di totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti» indica una totalità incondizionata perchè deve includere tutte le condizioni della serie (*Crit. R. Pura*, Antinomia della Ragion Pura, Sez. 1). Questo suppone che il regresso dal condizionato alla condizione, che può essere proseguito all'infinito, sia esaurito e compiuto, sino a comprendere *tutte* le condizioni; e poichè la totalità delle condizioni è l'incondizionato, la compiutezza del regresso equivarrebbe alla comprensione dell'incondizionato. Ma qui è precisamente, secondo Kant, l'errore dialettico incluso nel concetto di M.: giacchè si assume il condizionato in due sensi: cioè nel senso di un concetto intellettuale applicato a semplici fenomeni e nel senso trascendentale di una categoria pura. In altri termini dalla richiesta di una sempre nuova condizione (*empirica*) nella serie dei fenomeni si passa alla richiesta della totalità delle condizioni, che è l'incondizionato o M. e non è più niente di empirico (*Ibid.*, sez. 7). Non c'è quindi da meravigliarsi che la nozione di M., fondata com'è su un procedimento sofistico, dia luogo ad antinomie irresolubili: antinomie che concernono la finità o l'infinità del M., il suo cominciamento o non cominciamento nel tempo, l'esistenza o non esistenza di parti semplici in esso e la presenza o l'assenza della libertà (v. ANTINOMIE KANTIANE). La soluzione di tali antinomie si ha, secondo Kant, soltanto rinunciando alla nozione stessa di M. o considerando tale nozione semplicemente come una regola della conoscenza empirica; e precisamente come la regola che «esige il regresso nella serie delle condizioni dei dati fenomenici, un regresso nel quale non sia mai dato di arrestarsi a qualcosa di assolutamente incondizionato» (*Ibid.*, sez. 8). Da questo punto di vista il M. non è una realtà ma «un principio regolativo della ragione».

Questa critica di Kant è, si può dire, rimasta decisiva. È ben vero che cercano di dimenticarla non solo le dottrine che costituiscono sopravvivenze della metafisica teologica ma anche dottrine cosmologiche moderne, sedicenti «scientifiche» che speculano sul M. e sulla creazione (v. COSMOLOGIA). Ma è anche vero che queste dottrine s'imbattono subito in antinomie insolubili, che riproducono quelle kantiane, non appena fanno appello al concetto del M. come totalità assoluta. In realtà ciò di cui la scienza può parlare è soltanto il M. *osservabile*

inteso come «il più inclusivo insieme di oggetti astronomici che possa essere identificato con l'aiuto degli strumenti disponibili ad un dato tempo» (M. K. MUNITZ, *Space, Time and Creation*, 1957, pag. 93). Ma in questo senso il M. è una totalità di campo, non una totalità assoluta.

3° La terza interpretazione del concetto di M., che è in regola con la critica kantiana, s'identifica con quello che abbiamo enunciato come significato *b*): per esso il M. è la totalità di un campo o di più campi di attività o di indagine o di relazioni. Da questo punto di vista, la parola M. senza aggettivi non designa una totalità assoluta ma semplicemente l'insieme di un campo specifico, che è quello dell'astronomo o del cosmologo. In questo senso, la parola è perfettamente analoga a ciò che la «materia» è per il fisico o la «vita» per il biologo: l'indicazione di un campo generico determinato dal convergere o dal sovrapporsi di un determinato gruppo di tecniche di ricerca (M. K. MUNITZ, *Op. cit.*, pag. 69). In generale, da questo punto di vista, può dirsi che la nozione designa «un insieme di campi definiti da tecniche relativamente compatibili e in qualche misura convergenti. Possiamo così parlare del 'M. naturale' come dell'insieme dei campi coperti dalle scienze naturali nella misura in cui le loro tecniche sono relativamente compatibili e convergenti; o di 'M. storico' come dell'insieme dei campi in cui possono essere adoperate le tecniche dell'indagine storiografica; ecc.» (ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, 1956, pag. 154-55).

A questa stessa nozione si ricollega quella data da Heidegger ed accettata dalla filosofia esistenzialistica, del M. come il campo costituito dalle relazioni dell'uomo con le cose e con gli altri uomini. «È egualmente erroneo, dice Heidegger, assumere l'espressione M. tanto per designare la totalità delle cose naturali (concetto del M. naturalistico) o per indicare la comunità degli uomini (concetto personalistico). Ciò che di metafisicamente essenziale contiene il significato più o meno chiaro di M. è che esso mira all'interpretazione dell'Esserci umano *nel suo rapportarsi all'ente nel suo insieme*» (*Vom Wesen des Grundes*, 1929, I; trad. ital., pag. 53). Ovviamente, da questo punto di vista, la parola M. fa parte integrante dell'espressione «essere nel M.» che designa il modo d'essere che è proprio dell'uomo in quanto «è situato nel mezzo dell'ente come rapportantesi all'ente» cioè è in rapporto essenziale con le cose e con gli altri uomini. M. significa, in tal caso, l'insieme delle relazioni tra l'uomo e gli altri esseri: la totalità di un campo di relazioni (v. TUTTO; UNIVERSO).

**MONDO DELLA VITA** (ted. *Lebenswelt*). Termine introdotto da Husserl nella *Krisis* per designare «il mondo in cui viviamo intuitivamente, con le sue realtà, così come si dànno, dapprima nella semplice esperienza poi anche nei modi in cui esse diventano oscillanti nella loro validità (oscillanti tra l'essere e l'apparenza ecc.)» (*Krisis*, § 44). Husserl contrappone tale mondo a quello della scienza, considerato come un «abito simbolico» che «rappresenta» il mondo della vita ma trova posto in esso, che è «un mondo per tutti» (*Ibid.*, Beilage, XIX).

**MONDO ESTERNO**. V. REALTÀ.

**MONDO MORALE** (ted. *Moralische Welt*). Così Kant ha chiamato la «semplice idea» (che come tale è priva di realtà) di «un mondo conforme a tutte le leggi morali», un'idea che ha solo significato pratico, come guida dell'azione umana (*Crit. Ragion Pura*, Dottrina del metodo, cap. 2, sez. 2).

**MONERGISMO**. V. SINERGISMO.

**MONISMO** (ingl. *Monism*; franc. *Monisme*; ted. *Monismus*). Cristiano Wolff chiamava «monisti» i filosofi «che ammettono un unico genere di sostanza» (*Psychol. rationalis*, § 32), comprendendo sotto di essi sia i materialisti che gli idealisti. Ma per quanto talvolta la parola sia stata usata per designare anche quest'ultimi o almeno qualche aspetto della loro dottrina, il termine è stato costantemente monopolizzato dai materialisti; e quando è usato senza aggettivo designa appunto il materialismo. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che esso fu adottato da uno dei più popolari autori di scritti materialistici cioè dal biologo Ernesto Haeckel (*Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1893). In questo senso il termine, fu adoperato nel nome della Associazione Monistica Tedesca (*Deutsche Monistenbund*) fondata nel 1906 da Haeckel e da Ostwald; nonchè nel titolo di una delle più antiche riviste filosofiche americane *The Monist* fondata nel 1890 da Paul Carus.

**MONOFILETISMO** (ingl. *Monophyletism*; franc. *Monophylétisme*; ted. *Monophyletismus*). La dottrina secondo la quale tutte le specie viventi derivano da un unico ceppo originario. La dottrina contraria si chiama *polifiletismo*.

**MONOFISISMO** (ingl. *Monophysism*; francese *Monophysisme*; ted. *Monophysismus*). Un'interpretazione eretica del dogma cristiano dell'Incarnazione: il Verbo o Cristo avrebbe una sola natura, quella divina. Tale interpretazione fu sostenuta nel sec. v da Eutiche, in opposizione al *nestorianesimo* (v.) che sosteneva l'eresia opposta; e fu condannata dal Concilio di Calcedonia del 451.

**MONOGENISMO** (ingl. *Monogenism*; francese *Monogénisme*; ted. *Monogenismus*). La dottrina secondo la quale tutte le razze umane viventi discendono da un unico ceppo. La dottrina contraria si chiama *poligenismo*.

**MONOPSICHISMO** (ingl. *Monopsychism*; franc. *Monopsychisme*; ted. *Monopsychismus*). La dottrina averroistica dell'unità dell'anima intellettiva in tutti gli uomini. V. INTELLETTO ATTIVO.

**MONOSILLOGISMO** (ingl. *Monosyllogism*; franc. *Monosyllogisme*; ted. *Monosyllogismus*). Ragionamento costituito da un solo sillogismo, così detto in opposizione a *polisillogismo* (v.).

**MONOTEISMO** (ingl. *Monotheism*; franc. *Monothéisme*; ted. *Monotheismus*). La dottrina dell'unicità di Dio. V. DIO, 3°, *b*).

**MONOTELETISMO** (ingl. *Monotheletism*; franc. *Monothélétisme*; ted. *Monotheletismus*). Interpretazione eretica del dogma dell'incarnazione, secondo la quale esiste in Cristo una sola volontà, quella divina, che costituisce il tratto d'unione delle due nature che sono in lui, la divina e l'umana. Tale eresia fu sostenuta dal patriarca di Costantinopoli Sergio nel sec. VI e condannata dal VI Concilio ecumenico nel 680.

**MONTANISMO** (ingl. *Montanism*; franc. *Montanisme*; ted. *Montanismus*). Setta religiosa cristiana del II secolo detta così dal nome del suo fondatore Montano, ex sacerdote di Cibele. Montano intendeva trasferire nel cristianesimo il culto entusiastico della sua setta di provenienza: i montanisti vivevano in continua agitazione nell'attesa dell'imminente ritorno del Cristo. Tertulliano appartenne per un certo tempo a questa setta.

**MONUMENTALE, STORIA.** V. ARCHEOLOGICA, STORIA.

**MORALE** (lat. *Moralia*; ingl. *Morals*; franc. *Morale*; ted. *Moral*). 1. Lo stesso che Etica.

2. L'oggetto dell'etica, la condotta in quanto diretta o disciplinata da norme, l'insieme dei *mores*. In questo significato la parola è adoperata nelle seguenti espressioni: «la morale dei primitivi» «la morale contemporanea», ecc.

**MORALE** (gr. ἠθικός; lat. *Moralis*; ingl. *Moral*; franc. *Moral*; ted. *Moral*). Questo aggettivo ha in primo luogo i due significati corrispondenti a quelli del sostantivo morale e cioè 1° attinente alla dottrina etica, 2° attinente alla condotta e quindi suscettibile di valutazione M.: e, specialmente, di valutazione M. positiva. Così non soltanto si parla di atteggiamento M. o di persona M. per indicare un atteggiamento o persona moralmente valutabile ma anche si intendono con le stesse espressioni cose positivamente valutabili cioè buone.

L'aggettivo ha avuto poi in inglese, francese, italiano, e ancora conserva in certe espressioni, il significato generico di «spirituale». Hegel ricordava questo significato in riferimento al francese (*Enc.*, § 503). E ancora tale significato rimane, per esempio, nell'espressione «scienze morali», che sono le «scienze dello spirito».

**MORALISMO** (ingl. *Moralism*; franc. *Moralisme*; ted. *Moralismus*). 1. La dottrina che fa dell'attività morale la chiave per l'interpretazione di tutta la realtà. Il termine fu adoperato in questo senso da Fichte nella esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1801 (§ 26 in *Werke*, II, pag. 64) e fu ripreso e diffuso da scrittori francesi della fine del secolo scorso.

2. Nel linguaggio comune e, sempre più frequentemente, in quello filosofico il termine designa l'atteggiamento di chi si compiace di moralizzare su ogni cosa, senza sforzarsi di comprendere le situazioni cui il giudizio morale va riferito. In questo senso il M. è un formalismo o conformismo morale, che ha poca sostanza umana. Cfr. A. BANFI, «M. e moralità», *L'uomo copernicano*, 1950, pag. 279 sgg.

**MORALITÀ** (lat. *Moralitas*; ingl. *Morality*; franc. *Moralité*; ted. *Moralität*). Il carattere proprio di tutto ciò che si conforma alle norme morali. Kant ha contrapposto la M. alla legalità. Quest'ultima è il semplice accordo e disaccordo di un'azione con la legge morale senza riguardo al movente dell'azione stessa. La M. consiste invece nell'assumere come movente di azione l'idea stessa del dovere (*Metaphysik der Sitten*, I, Intr., § 3; *Crit. R. Prat.*, I, 1, 3).

Nel senso hegeliano, la M. si distingue dalla *eticità* (v.) perchè è la «volontà soggettiva» cioè individuale e privata del bene, mentre l'eticità è la realizzazione del bene in istituzioni storiche che lo garantiscono (*Enc.*, § 503; *Fil. del dir.*, § 108). M. e eticità stanno tra loro come il finito e l'infinito: il che vuol dire che l'eticità è la «verità» della M., al modo stesso in cui l'infinito lo è del finito.

**MORFÈ INTENZIONALE** (ted. *Intentionale Morphè*). Così Husserl ha chiamato il carattere intenzionale dei dati *iletici* (v.) delle esperienze vissute cioè i dati costituiti da contenuti sensibili o da atti emotivi o volitivi. In questo caso «i dati sensibili si offrono come materie per formazioni intenzionali o significazioni»: per es. una valutazione, una volizione, un atto di gradimento hanno chiari significati intenzionali, oltre ad essere dati iletici (*Ideen*, I, § 85).

**MORTE** (gr. θάνατος; lat. *Mors*; ingl. *Death*; franc. *Mort*; ted. *Tod*). La M. si può considerare: 1° come decesso, cioè come un fatto che ha luogo nell'ordine delle cose naturali; 2° nel suo rapporto specifico con l'esistenza umana.

1° Come decesso, la M. è un fatto naturale come tutti gli altri e non ha, per l'uomo, un significato specifico. Esistono procedimenti oggettivi per la constatazione o il controllo di questo fatto. Un medico, ad es., è chiamato a constatare il decesso di una persona: il decesso in questo caso è un fatto accertabile, di natura biologica, che può avere conseguenze determinate, ma indirette, nei confronti di altre persone. Ogni volta che si parla della M.

in questo senso, come di un fatto naturale accertabile con procedimenti appropriati, s'intende la M. come decesso. Lo stesso accade quando si considera la morte come una condizione dell'economia generale della natura vivente o della circolazione della vita o della materia e così via. Marco Aurelio parlava, in questo senso, dell'ugualianza degli uomini di fronte alla M.: « Alessandro il Macedone e il suo mulattiere, morti, si ridussero allo stesso punto: o riassorbiti entrambi nelle ragioni seminali del mondo o entrambi dispersi fra gli atomi » (*Ricordi*, VI, 24). E Shakespeare nello stesso senso diceva: « Alessandro morì, Alessandro fu seppellito, Alessandro ritornò in polvere. La polvere è terra e con la terra si fa l'argilla e perchè quell'argilla in cui egli fu trasformato non potrebbe diventare un tappo per un barile di birra? » (*Hamlet*, a. V, sc. I). In tutti questi casi per M. s'intende il decesso dell'essere vivente quale che sia; e non si fa riferimento in modo specifico all'essere umano. Di fronte alla M. così intesa, l'unico atteggiamento filosofico possibile è quello espresso da Epicuro: « Quando ci siamo noi, la M. non c'è; e quando c'è la M., noi non ci siamo » (Diog. L., X, 125). Nello stesso senso Wittgenstein ha detto: « La morte non è un evento della vita: non si vive la morte » (*Tractatus* 6.4311). E Sartre ha insistito sull'insignificanza della morte: « La M. è un puro fatto, come la nascita; essa viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo, essa non si distingue in alcun modo dalla nascita ed è l'identità della nascita e della M. che noi chiamiamo fatticità » (*L'être et le néant*, 1955, pag. 630). Intesa in questo senso, la M. non concerne propriamente l'esistenza umana. Il contrasto tra la M. così intesa e la M. come minaccia incombente sull'esistenza singola è stato bene espresso da Leone Tolstoi nel racconto *La morte di Ivan Iljitsch*: nel quale il protagonista, che riconosce giusta e valida l'idea generica della M. come decesso, si ribella alla minaccia che la M. fa incombere su se stesso.

2° Nel suo rapporto specifico con l'esistenza umana la M. può essere intesa: *a*) come inizio di un ciclo di vita; *b*) come fine di un ciclo di vita; *c*) come possibilità esistenziale.

*a*) Come inizio di un ciclo di vita, la M. è intesa da molte dottrine che ammettono l'immortalità dell'anima. Per tali dottrine, la M. è quello che Platone diceva: « la separazione dell'anima dal corpo » (*Fed.*, 64 c). Con questa separazione s'inizia infatti il nuovo ciclo di vita dell'anima: sia che questo ciclo s'intenda come il reincarnarsi dell'anima in un nuovo corpo sia che s'intenda come una vita incorporea. Plotino esprimeva questa concezione dicendo: « Se la vita e l'anima esistono dopo la M., la M. è un bene per l'anima perchè essa esercita meglio la sua attività senza il corpo. E se con la M. l'anima entra a far parte dell'Anima universale, che male può esserci per essa? » (*Enn.*, I, 7, 3). L'identico concetto della M. ricorre ogni volta che si considera la vita dell'uomo sulla terra come preparazione o avvicinamento a una vita diversa. E ricorre pure quando si afferma l'immortalità impersonale della vita come fa Schopenhauer: il quale paragona la M. al tramonto del sole che è, insieme, il levarsi del sole in un altro posto (*Die Welt*, I, § 65).

*b*) Il concetto della M. come fine del ciclo di vita è stato variamente espresso dai filosofi. Marco Aurelio lo intendeva come riposo o cessazione dalle cure della vita: un concetto che ricorre frequentemente nelle considerazioni della sapienza popolare intorno alla morte. « Nella M., diceva Marco Aurelio, è il riposo dai contraccolpi dei sensi, dai movimenti impulsivi che ci tirano qua e là come marionette, dalle divagazioni dei nostri ragionamenti, dalle cure che dobbiamo avere per il corpo » (*Ricordi*, VI, 28). Leibniz concepiva la fine del ciclo vitale come diminuzione o involuzione della vita. « Non si può, egli diceva, parlare di generazione totale o di morte perfetta, intesa rigorosamente come separazione dell'anima. Ciò che chiamiamo generazioni sono sviluppi e accrescimenti e ciò che chiamiamo morti sono involuzioni e diminuzioni » (*Mon.*, § 73). Con la M., in altri termini, la vita diminuisce e scende a un livello inferiore a quello dell'appercezione o coscienza, in una specie di « stordimento », ma non cessa (*Principes de la nature et de la grâce*, 1714, § 4). A sua volta, Hegel considera la morte come la fine del ciclo dell'esistenza individuale o finita per la sua impossibilità di adeguarsi all'universale. « La inadeguatezza dell'animale all'universalità, egli dice, è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino » (*Enc.*, § 375). Infine il concetto biblico della M. come pena del peccato originale (*Gen.*, II, 17; *Rom.*, V, 12) è, nello stesso tempo, il concetto di essa come conclusione del ciclo della vita umana perfetta in Adamo e il concetto di una limitazione fondamentale che la vita umana ha subìto a partire dal peccato di Adamo. Dice S. Tommaso a questo proposito: « La M., la malattia e qualsiasi difetto corporeo dipende da un difetto nell'assoggettamento del corpo all'anima. E come la ribellione dell'appetito carnale allo spirito è la pena del peccato dei primi genitori, tale è anche la M. ed ogni altro difetto corporeo » (*S. Th.*, II, 2, q. 164, a. 1). Ma questo secondo aspetto, che è proprio della teologia cristiana, appartiene propriamente al concetto della M. come possibilità esistenziale.

*c*) Il concetto della M. come possibilità esistenziale implica che la M. non sia un evento

particolare, situabile all'inizio o al termine di un ciclo di vita proprio dell'uomo, ma una possibilità sempre presente alla vita umana e tale da determinare le caratteristiche fondamentali di essa. Alla considerazione della M. in questo senso ha avviato, nella filosofia moderna, la cosiddetta filosofia della vita e specialmente Dilthey. «Il rapporto che caratterizza in modo più profondo e generale il senso del nostro essere, egli ha detto, è quello della vita con la M., perchè la limitazione della nostra esistenza mediante la M. è decisiva per la comprensione e la valutazione della vita» (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 5ª ediz., 1905, pag. 230). L'idea importante espressa qui da Dilthey è che la M. costituisca «una limitazione dell'esistenza» non già in quanto ne costituisce il termine ma in quanto costituisce una condizione che accompagna tutti i momenti di essa. Questa concezione che riproduce in qualche modo, sul piano filosofico, la concezione della M. della teologia cristiana, è stata espressa da Jaspers col concetto della situazione-limite: cioè di una «situazione decisiva, essenziale, che è collegata con la natura umana in quanto tale ed è inevitabilmente data con l'essere finito» (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1925, III, 2; trad. ital., pag. 266; cfr. *Phil.*, II, pag. 220 sgg.). Rifacendosi a questi precedenti, Heidegger ha considerato la M. come possibilità esistenziale. «La M., egli ha detto, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e, come tale, indeterminata e insuperabile» (*Sein und Zeit*, § 52). Da questo punto di vista, cioè come possibilità, «la M. non offre niente da realizzare all'uomo e niente che possa *essere* come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni rapporto, di ogni esistere» (*Ibid.*, § 53). E poichè la M. può essere compresa solo come possibilità, la sua comprensione non è nè l'attesa di essa nè il fuggire di fronte ad essa, il «non pensarci», ma l'anticipazione emotiva di essa, l'*angoscia* (v.). L'espressione usata da Heidegger nel definire la M. «la possibilità dell'impossibilità» può a buon diritto apparire contraddittoria. Essa è suggerita a Heidegger dalla sua dottrina della impossibilità radicale dell'esistenza: la M. è la minaccia che tale impossibilità fa incombere sull'esistenza medesima. Se si vuol prescindere da questa interpretazione dell'esistenza in termini di necessità negativa, si può dire che la M. è «la nullità possibile delle possibilità dell'uomo e dell'intera forma dell'uomo» (ABBAGNANO, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 98; cfr. *Possibilità e libertà*, 1956, pag. 14 seguenti). Poichè ogni possibilità può, come possibilità, non essere, la M. è la nullità possibile di ognuna e tutte le possibilità esistenziali; in questo senso, Merleau-Ponty dice che il senso della M. è la «contingenza del vissuto», cioè «la minaccia perpetua per i significati eterni in cui esso crede di esprimersi per intero» (*Structure du comportement*, 1942, IV, II, § 4).

**MOTIVAZIONE** (ingl. *Motivation*; franc. *Motivation*; ted. *Motivation*). **1.** La causalità del motivo. Schopenhauer per primo ha nettamente distinto questa forma della causalità dalle altre tre che sono: la causalità della causa, la causalità della ragione, e la causalità della ragion d'essere (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, § 20, 29, 36). Dice Schopenhauer: «L'efficienza del motivo viene ad essere conosciuta da noi non solo dal di fuori, come quella di tutte le altre cause e perciò solo mediatamente, ma anche dall'interno, in modo immediato... Di qui risulta l'importante proposizione: la M. è la causalità vista dall'interno... Bisogna perciò proporre la M. come una forma speciale del principio di ragion sufficiente dell'agire cioè come legge della M.» (*Vierfache Wurzel*, § 43). Anche senza il carattere privilegiato che Schopenhauer le riconosceva come rivelazione immediata del modo di agire intrinseco della causalità, la M. è rimasta a indicare l'azione determinante del motivo, quali che siano i limiti che si pongano a tale determinazione. I problemi della M. sono da un lato di natura psicologica e concernono il modo di agire dei motivi in quanto si presta ad essere osservato dagli strumenti di cui la psicologia dispone; dall'altro lato, sono di natura filosofica in quanto concernono i limiti o le modalità della determinazione e quindi la libertà e il *determinismo* (v.).

**2.** Husserl ha chiamato M. le connessioni dell'esperienza che condizionano la possibilità della sperimentazione ulteriore. «La sperimentabilità, egli ha detto, non significa una vuota possibilità logica ma una possibilità motivata dalla connessione dell'esperienza. Questa è via via una catena di M. in quanto assume sempre nuove M. e trasforma quelle già formate» (*Ideen*, I § 47).

**MOTIVO** (ingl. *Motive*; franc. *Motif*; tedesco *Motiv*). La causa o la condizione di una scelta, cioè di una volizione o di un'azione. Il M. può essere più o meno chiaramente riconosciuto da colui sul quale agisce: si chiama talvolta *movente* (franc. *Mobile*; ted. *Triebfeder*) il M. che non ha carattere «razionale» cioè che non può essere considerato come una «ragione» della scelta.

Già Aristotele aveva detto: «Poichè ci sono tre cose: primo, il motore; secondo, ciò con cui muove; e terzo, ciò che è mosso, si ha che il motore immobile è il bene pratico, il motore che è anche mosso è la facoltà appetitiva, e ciò che è mosso è l'animale» (*De An.*, III, 10, 433 b 14). Il M. è inteso qui come un motore unico e immutabile che

è il bene, il fine cui tende la vita dell'animale. Ma nel mondo moderno di un motore in questo senso non si parla più e si parla invece di motivo. Wolff intendeva con questo termine « la ragione sufficiente della volizione o della nolizione » (*Psychol. empirica*, § 887): una definizione che, si può dire, non ha subìto mutamenti, tranne che nel diverso grado di determinazione attribuito al motivo. Il problema di questi diversi gradi di determinazione è il problema della *libertà* (v.). Dall'altro lato, l'importanza del concetto di M. per la spiegazione della condotta umana è stata talvolta messa in dubbio nella filosofia contemporanea. Dewey, per es., ha affermato che « l'intero concetto di M. è in verità extrapsicologico ». Nessuna persona di buon senso attribuisce gli atti di un animale o di un idiota ad un M.; ed è assurdo chiedere che cosa induce un uomo all'attività. « Ma quando abbiamo bisogno di condurlo ad agire in un modo specifico piuttosto che in un altro, quando vogliamo dirigere la sua attività in una direzione specifica, allora la questione del M. è pertinente. Il M. è allora l'elemento del complesso totale dell'attività umana che, se sufficientemente stimolato, darà luogo a un atto avente conseguenze specifiche ». In altri termini il M. è piuttosto che un fattore di spiegazione della condotta umana, uno strumento per orientarla e guidarla (*Human Nature and Conduct*, pag. 119-20).

**MOTORE.** V. Dio, Prove di; Movimento.

**MOVENTE.** V. Motivo.

**MOVIMENTO** (gr. κίνησις; lat. *Motus*; inglese *Motion*; franc. *Mouvement*; ted. *Bewegung*). 1. In generale, un mutamento o processo di qualsiasi specie. Questo significato corrisponde a quello del termine greco. Platone distingueva due specie di M., l'alterazione e la traslazione (*Teet.*, 181 d); Aristotele ne distingueva quattro e cioè, oltre le due precedenti, il M. sostanziale (generazione e corruzione) e il M. quantitativo (aumento e diminuzione) (*Fis.*, III, 1, 201 a 10). Per le singole specie del M., v. le voci relative.

Il M. in generale fu definito da Aristotele come « l'entelechia di ciò che è in potenza » (*Fis.*, III, 1, 201 a 10): definizione che è rimasta celebre nei secoli. Essa vuol dire che il M. è la realizzazione di ciò che è in potenza: ad es., la costruzione, l'apprendimento, la guarigione, la crescita, l'invecchiamento, sono realizzazioni di potenzialità (*Ibid.*, 201 a 16). Nel M. così inteso la parte fondamentale è quella del motore, dal cui contatto si genera il movimento. « Quale che sia il motore, dice Aristotele, esso sempre apporterà una forma — sostanza particolare o qualità o quantità — che sarà principio e causa del M., quando il motore muoverà; al modo in cui l'entelechia nell'uomo fa dell'uomo in potenza un uomo » (*Ibid.*, III, 2, 202 a 8). La fisica aristotelica è, dal principio alla fine, una teoria del M. in questo senso (v. Fisica). Il suo teorema fondamentale « tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa » (*Ibid.*, VII, 1, 256 a 14) porta alla teoria del primo motore immobile dell'universo (v. Dio, Prove di).

2. In senso specifico, il M. locale o traslazione. Aristotele afferma la priorità di questo M. sugli altri tre. Gli altri M. possono infatti essere ridotti a quest'ultimo, che dall'altro lato è il solo che può appartenere alle cose eterne cioè agli astri (*Fis.*, VIII, 7, 260 b). Le specie del M. locale caratterizzano, secondo Aristotele gli elementi dell'universo, compreso quello costitutivo delle sostanze celesti cioè l'etere, che si muove di M. circolare (v. Fisica). Questa dottrina del M. è rimasta per lungo tempo immutata perchè tutta la filosofia antica e medievale l'ha ripetuta senza modifiche sostanziali. Una teoria del M. che ebbe fortuna nell'ultimo periodo della scolastica è quella elaborata da Duns Scoto, della *forma fluente*. Secondo Duns Scoto, un corpo che si muove acquista ad ogni istante qualcosa: ma non il luogo, che non è un suo attributo ma risiede nei corpi che lo attorniano, bensì piuttosto una specie di determinazione qualitativa, analoga al calore che è acquisito dal corpo che si riscalda. Questa determinazione è il *dove* (*ubi*). Il M. è quindi la perdita o l'acquisizione continua del *dove* e in questo senso è una « forma fluente » (*Quodl.*, q. 11, a. 1). La dottrina veniva criticata dalla scolastica della fine del '200 e del '300. Ockham la sottometteva a una critica radicale, considerando il M. come il mutamento del rapporto di un corpo con i corpi circostanti (*Quodl.*, VII, q. 6). Questo era il concetto che doveva prevalere nell'età moderna ad opera della scienza. Cartesio l'esprimeva nel modo seguente: « Il M. è il trasporto di una parte della materia o di un corpo dalla vicinanza dei corpi che lo toccano immediatamente e che consideriamo in riposo, alla vicinanza di altri corpi » (*Princ. Phil.*, II, 25). Sul concetto del M. nella scienza contemporanea, v. Relatività.

**MUSICA** (gr. μουσικὴ τέχνη; lat. *Musica*; inglese *Music*; franc. *Musique*; ted. *Musik*). Due sono le definizioni filosofiche fondamentali che sono state date della musica. La prima è quella che la considera come la rivelazione all'uomo di una realtà privilegiata e divina: rivelazione che può assumere o la forma della conoscenza, o quella del sentimento. La seconda è quella che la considera come una tecnica o un insieme di tecniche espressive, che concernono la sintassi dei suoni.

1° La prima concezione, che passa per essere la sola « filosofica » ma che veramente è metafisica

o teologizzante, consiste nel ritenere che la M. è una scienza o un'arte privilegiata in quanto ha per oggetto la realtà suprema o divina o una sua caratteristica fondamentale. Di questa concezione si possono distinguere due fasi: *a*) la prima vede l'oggetto della M. nell'*armonia* come caratteristica divina dell'universo e considera pertanto la M. come una delle scienze supreme. *b*) Per la seconda l'oggetto della M. è lo stesso principio cosmico (Dio, o la Ragione autocosciente, o la Volontà infinita, ecc.) e la M. è l'autorivelazione di questo principio nella forma del *sentimento*. Entrambe queste concezioni hanno un tratto fondamentale in comune: la separazione della M., come arte «pura», dalle tecniche in cui essa si realizza. Platone polemizza contro i musici che vanno alla ricerca di nuovi accordi sugli strumenti (*Rep.*, VII, 531 b) e così fa pure Plotino. Schopenhauer e Hegel parlano della «essenza» della M., della sua natura universale ed eterna, in quanto è separabile dai mezzi espressivi nei quali essa prende corpo come fenomeno artistico.

*a*) La dottrina della M. come scienza dell'armonia e dell'armonia come ordine divino del cosmo è nata coi Pitagorici. «I Pitagorici, che Platone segue spesso, dicono che la M. è armonia di contrari e unificazione dei molti e accordo dei discordanti» (FILOLAO, *Fr.*, 10, Diels). La funzione e i caratteri dell'armonia musicale sono gli stessi che la funzione e i caratteri dell'armonia cosmica: la M. è perciò il mezzo diretto per elevarsi alla conoscenza di questa armonia. Platone pertanto includeva la M. fra le scienze propedeutiche al quarto posto (dopo l'aritmetica, la geometria piana e solida e l'astronomia) e quindi la considerava la più vicina alla dialettica e la più filosofica (*Fed.*, 61 a). Come scienza autentica tuttavia la M. non consiste, secondo Platone, nel cercare con l'orecchio nuovi accordi sugli strumenti: in questo modo si anteporrebbero gli orecchi all'intelligenza (*Rep.*, VII, 531 a). Coloro che così fanno «si regolano come gli astronomi perchè cercano i numeri negli accordi accessibili all'udito ma non risalgono ai problemi, non indagano quali numeri siano armonici e quali no e donde venga la loro differenza» (*Ibid.*, VII, 531 b-c). Per questa possibilità di passare dai ritmi sensibili all'armonia intelligibile, la M. è ritenuta da Plotino una delle vie per ascendere a Dio. «Dopo le sonorità, i ritmi e le figure percepibili dai sensi, egli dice, il musico deve prescindere dalla materia nella quale si realizzano gli accordi e le proporzioni e attingere la bellezza di essi in se stessi. Deve apprendere che le cose che lo esaltavano sono entità intelligibili: tale è infatti l'armonia: la bellezza che è in essa è la bellezza assoluta, non quella particolare. Per questo, egli deve servirsi di ragionamenti filosofici che lo conducono a credere a cose che aveva in sè senza saperlo» (*Enn.*, I, 3, 1).

Furono queste le considerazioni che portarono a includere la M. nel novero delle «arti liberali» ritenute fondamentali per tutto il Medioevo. S. Agostino espone il passaggio della M. dalla fase della sensibilità, in cui essa si occupa dei suoni, alla fase della ragione in cui diventa contemplazione dell'armonia divina. «La ragione, egli dice, comprese che in questo grado, tanto nel ritmo quanto nell'armonia, i numeri regnano e conducono tutto a perfezione: osservò allora con la massima diligenza di quale natura fossero e li scoprì divini ed eterni perchè col loro aiuto erano state ordinate tutte le cose supreme» (*De Ordine*, II, 14). Nelle *Nozze di Mercurio e della Filologia*, Marciano Capella, verso la metà del V secolo, includeva la M. tra le arti liberali (ridotte a sette) e con questa la stabiliva come uno dei pilastri dell'educazione medievale. Alcuni secoli dopo, Dante paragonava la M. al pianeta Marte: giacchè come questo è «la più bella relazione» perchè è al centro degli altri pianeti, e il più caloroso perchè il suo calore è simile a quello del fuoco, così è la M.: «la quale è tutta relativa siccome si vede nelle parole armonizzate e nelli canti, dei quali tanto più dolce armonia risulta tanto più la relazione è bella»; e la quale «trae a sè gli spiriti umani che sono quasi principalmente vapori del cuore sicchè quasi cessano da ogni operazione» (*Conv.*, II, 14). Ciò che qui Dante chiama «relazione» è l'armonia di cui parlavano gli antichi e il carattere cosmico della M. è espresso nel confronto di essa con uno degli astri maggiori dell'universo.

*b*) La dottrina della M. come autorivelazione del Principio cosmico tende a privilegiare la M. al di sopra di tutte le altre arti o scienze e a farne la più diretta via d'accesso all'Assoluto. Queste sono le caratteristiche proprie della concezione romantica della M., caratteristiche che si trovano ben realizzate nella teoria di Schopenhauer. Secondo Schopenhauer, mentre l'arte in generale è l'oggettivazione della Volontà di vivere (che è il Principio cosmico infinito) in tipi o forme universali (le *Idee* platoniche) che ciascun'arte riproduce a suo modo, la M. è rivelazione immediata o diretta della stessa Volontà di vivere. «La M., egli dice, è dell'intera Volontà oggettivazione ed immagine tanto diretta quant'è il mondo; o anzi come sono le Idee, il cui fenomeno moltiplicato costituisce il mondo dei singoli oggetti. La M. non è quindi, come le altre arti, l'immagine delle idee, bensì l'immagine della Volontà stessa, della quale sono oggettività anche le idee. Perciò l'effetto della M. è tanto più potente e insinuante di quello delle

altre arti: giacchè queste ci dànno solo il riflesso mentre quella ci dà l'essenza» (*Die Welt*, 1819, I, § 52). Con questa esaltazione della M. coincide la dottrina di Hegel: la quale tuttavia aggiunge l'importante determinazione, che la M. è l'espressione dell'assoluto nella forma del *sentimento* (*Gemüth*). «La M., dice Hegel, costituisce il punto centrale di quella rappresentazione la quale esprime il soggettivo come tale sia rispetto al contenuto sia rispetto alla forma, giacchè essa partecipa dell'interiorità e rimane soggettiva anche nella sua oggettività». In altri termini essa non lascia, come fanno le arti figurative, che l'esteriorizzazione sia libera di svilupparsi di per se stessa e di arrivare a un'esistenza di per sè stante «ma supera l'oggettivazione esterna e non s'immobilizza in essa fino a farne qualcosa di esterno che abbia esistenza indipendentemente da noi» (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, III, pag. 127). Ciò vuol dire che nella M., a differenza che nelle altre arti, la forma sensibile in cui l'Idea si manifesta od esprime è interamente superata come tale e risolta in pura interiorità, in puro sentimento.

Da questo punto di vista Hegel dice che il sentimento è la forma propria della M.: «Il compito fondamentale della M. consiste nel far risuonare, non già la stessa oggettività ma, all'opposto le forme e i modi nei quali la più interna soggettività dell'io e l'anima ideale si muove in se stessa» (*Ibid.*, pag. 129). Col riconoscimento del sentimento come forma propria della M. e come giustificazione della superiorità di essa, la teoria romantica della M. aveva trovato la sua espressione definitiva. È solo un'esagerazione di questa espressione la teoria di Kierkegaard che la M. «trova il suo oggetto assoluto nella genialità erotico-sensuale» (*Aut Aut*, Le tappe erotiche, ecc.; trad. franc., Prior e Guignot, pag. 54). La definizione della M. come l'arte di esprimere «i sentimenti» o «le passioni» mediante i suoni, fu ripetuta infinite volte e si perdette persino il senso delle sue implicanze teoretiche. Essa fu assunta come una definizione oggettiva o scientifica della M. (cfr. HANSLICK, *Vom Musikalisch-Schönen*, 1854, la nota finale del cap. 1). Fu questa la definizione della M. cui si ispirò l'opera di Wagner, che infatti condivideva la filosofia di Schopenhauer sulla musica. Federico Nietzsche a sua volta fu, nella sua giovinezza, un seguace di questa concezione: dalla quale si staccò a partire dal 1878 (con *Umano, troppo umano*) quando cominciò a scorgere nell'opera di Wagner, orientata nostalgicamente verso il cristianesimo, un abbandono di quei valori vitali che erano propri dell'antichità classica e uno spirito di rinuncia e di rassegnazione. Ma dal concetto romantico della M. neppure Nietzsche si staccò mai veramente. L'ideale che egli vagheggiò di una M. «meridionale» (del tipo di quella di Bizet) conserva ancora la caratteristica romantica di essere l'espressione del sentimento per quanto di un sentimento situato «al di là del bene e del male». Egli scrisse infatti: «Il mio ideale sarebbe una M. il cui maggior fascino consistesse nell'ignoranza del bene e del male, una M. resa tremula tutt'al più da qualche nostalgia di marinaio, da qualche ombra dorata, da qualche tenera rimembranza; un'arte che assorbisse in se stessa, da una grande distanza tutti i colori di un mondo morale che tramonta, un mondo divenuto quasi incomprensibile, e la quale fosse ospitale e profonda abbastanza per accogliere in sè i tardi fuggiaschi» (*Jenseits von Gut und Böse*, § 255). Anche oggi si fa frequentemente ricorso alla definizione della M. come espressione del sentimento o almeno la si presuppone come cosa ovvia e sicura (cfr., per es., DEWEY, *Art as Experience*, cap. 10; trad. ital., pag. 278 sgg.). In Italia ha contribuito a rafforzarla la dottrina crociana dell'arte come espressione del sentimento; ma, ovviamente, questa dottrina non è che la generalizzazione a tutto il dominio dell'arte della definizione romantica della musica. Questa definizione ha trovato e trova pure incarnazioni frequenti nella figura del musicista, sacerdote o profeta, che sa ascoltare la voce dell'Assoluto e tradurla nel linguaggio sonoro del sentimento. Anche oggi difficilmente si rinuncia a vagheggiare questa raffigurazione romantica della M.: la quale consente agli intenditori di essa di sentirsi rapiti dentro un orizzonte mistico nel quale gli accordi musicali sono parole di una divinità nascosta.

2° La caratteristica della seconda concezione fondamentale della M. è l'identità, che essa implica, tra la M. e le sue tecniche. Tale identità fu chiaramente espressa da Aristotele con il riconoscimento della molteplicità delle tecniche musicali. «La M., egli diceva, non va praticata per un unico tipo di beneficio che da essa può derivare, ma per usi molteplici, poichè può servire per l'educazione, per procurare la catarsi e in terzo luogo per il riposo, il sollevamento dell'anima e la sospensione dalle fatiche. Da ciò risulta che bisogna far uso di tutte le armonie, ma non di tutte allo stesso modo, impiegando per l'educazione quelle che hanno un maggiore contenuto morale, per l'ascolto di M. eseguite da altri quelle che incitano all'azione o ispirano alla commozione» (*Pol.*, VIII, 7, 1341 b 30 sgg.). Queste considerazioni che, nella loro apparente semplicità, sembrano escludere un'interpretazione filosofica della M., in realtà esprimono il concetto che la M. è un insieme di tecniche espressive, aventi scopi o usi diversi e che possono

essere indefinitamente e opportunamente variate. E questo concetto è in realtà il solo che ha aiutato e sorretto lo sviluppo dell'arte musicale. Esso ritornò nel Rinascimento e veniva così espresso da Vincenzo Galilei: « L'uso della M. fu dagli uomini introdotto per il rispetto e il fine che di comun parere dicono tutti i savi; il quale non da altro principalmente nacque che dall'esprimere con efficacia maggiore i concetti dell'animo loro nel celebrare le lodi degli Dei, dei geni e, degli eroi, come dai canti fermi e piani ecclesiastici, origine di questa nostra a più voci si può in parte comprendere, e d'imprimergli, secondariamente, con pari forza nelle menti dei mortali per utile e comodo loro » (*Dialogo della M. antica e della moderna*, 1581, ed. Fano, 1947, pag. 95-96). In queste parole di Galilei appare anche chiaramente riconosciuto il carattere espressivo delle tecniche musicali: un carattere che fa della M. un'arte nel senso moderno del termine (v. ESTETICA). Il concetto di tecnica espressiva è espresso da Kant con la nozione di « bel gioco di sensazioni » di cui egli si avvale per definire sia la M. sia la tecnica dei colori. Kant osserva che « non si può sapere con certezza se un colore e un suono siano semplici sensazioni piacevoli o se siano già in se stessi un bel gioco di sensazioni e quindi contengano, in quanto gioco, un piacere che dipende dalla loro forma nel giudizio estetico ». Alcuni fatti, e specialmente la mancanza della sensibilità artistica in alcuni uomini e l'eccellenza di tale sensibilità in altri, convincono a considerare le sensazioni dei due sensi, vista e udito, non come semplici impressioni sensibili, ma come « l'effetto di un giudizio formale nel gioco di molte sensazioni ». In ogni caso, « a seconda che si adotterà l'una o l'altra opinione nel giudicare del principio della M. ne sarà diversa la definizione e o si definirà, come noi abbiamo fatto, quale un bel gioco di sensazioni (dell'udito) o come un gioco di sensazioni *piacevoli*. Secondo la prima definizione, la M. è considerata come arte bella senz'altro, con la seconda è invece considerata, almeno in parte, come arte *piacevole* » (*Crit. del giud.*, § 51). Il concetto di « bel gioco di sensazioni » tende già ad esprimere una nozione sintattica della M. e per di più una nozione per la quale la ricerca sintattica può essere indirizzata liberamente in tutte le direzioni (questo è implicito nella parola « gioco »).

Verso la metà dell'800 questa nozione veniva più rigorosamente e chiaramente formulata nello scritto di EDUARDO HANSLICK, *Il bello musicale* (1854) che rimane a tutt'oggi una delle più importanti opere di estetica musicale. Hanslick si schiera polemicamente contro il concetto romantico della M. come « rappresentazione del sentimento ». L'oggetto proprio della M. è piuttosto il bello musicale: intendendosi con ciò « un bello che, senza dipendere e senza abbisognare di alcun contenuto esteriore, consiste unicamente nei suoni e nel loro artistico collegamento. Le ingegnose combinazioni di bei suoni, il loro concordare e opporsi, il loro sfuggirsi e raggiungersi, il loro crescere e morire, questo è ciò che in libere forme si presenta alla intuizione del nostro spirito e che ci piace come bello. L'elemento primordiale della musica è l'eufonia, la sua essenza il ritmo » (*Vom Musikalisch-Schönen*, III; trad. ital., 1945, pag. 82). Così intesa la M. s'identifica con la tecnica realizzatrice. Dice Hanslick a questo proposito: « Se non si sa riconoscere tutta la bellezza che vive nell'elemento puramente musicale, molta colpa è da attribuirsi al disprezzo del sensibile che negli antichi esteti troviamo in favore della morale e del sentimento, in Hegel in favore dell'idea. Ogni arte parte dal sensibile e in esso si muove. La teoria del sentimento disconosce questo fatto, trascura completamente l'udire e prende in considerazione immediatamente il sentire. Essi pensano che la M. sia fatta per il cuore e che l'orecchio sia una cosa triviale » (*Ibid.*, III, pag. 85-86). Dall'altro lato Hanslick ha espresso pure con chiarezza il carattere che differenzia il linguaggio musicale dal linguaggio comune. « La differenza, egli dice, consiste in questo, che nel linguaggio il suono è solo un segno cioè un mezzo per esprimere qualcosa di completamente estraneo a questo mezzo, mentre nella M. il suono ha importanza in sè, cioè è scopo a se stesso. La bellezza autonoma delle bellezze sonore qui, e l'assoluto predominio del pensiero sul suono come su un puro e semplice mezzo di espressione là, si contrappongono in maniera così definitiva che una mescolanza dei due principi è una impossibilità logica » (*Ibid.*, IV, pag. 113). Questo carattere tuttavia non è proprio soltanto del linguaggio musicale ma di ogni linguaggio artistico, di fronte al comune linguaggio (vedi ESTETICA).

Per quanto la nozione di M. cui esplicitamente hanno fatto e fanno ricorso musicisti, critici e studiosi di estetica musicale sia ancora e sempre quella di « rappresentazione del sentimento », la nozione della M. come tecnica di una sintassi dei suoni le cui regole possano essere indefinitamente variate, è quella che ha prevalso nella pratica della creazione musicale e nella ricerca di nuovi e più liberi modi di tale creazione. L'ultimo e più radicale tentativo di liberazione della lingua musicale dalla sintassi tradizionale è la cosiddetta M. *atonale*. Questa non è altro che l'affermazione programmatica della libertà del linguaggio musicale di scegliere la sua propria disciplina: la quale, in qualche caso

particolare può essere anche quella tonale. Dice a questo proposito Schönberg: « L'emancipazione della dissonanza, cioè la sua equiparazione con i suoni consonanti (che nella mia *Harmonielehre* spiego con il fatto che la differenza tra consonanza e dissonanza non è una differenza antitetica ma graduale, che cioè le consonanze sono i suoni più vicini al suono fondamentale e le dissonanze quelli più lontani; e che di conseguenza la loro comprensibilità è graduata, essendo i suoni più vicini più facilmente afferrabili di quelli lontani) avvenne inconsapevolmente, col presupposto che la sua comprensibilità può essere garantita quando venga favorita da determinate circostanze. Non bastando l'orecchio da solo a riconoscere e a comprendere i rapporti e le funzioni, tali circostanze si trovarono nel campo dell'espressione e in quello, fino allora poco considerato, della sonorità » (« Gesinnung oder Erkenntnis? », 1926, in L. Rognoni, *Espressionismo e dodecafonia*, 1954, pag. 249).

Da questo punto di vista la tonalità si definisce in modo generalissimo come « tutto ciò che risulta da una serie di note, coordinata sia mediante il diretto riferimento ad un'unica nota fondamentale sia mediante collegamenti più complicati » (*Harmonielehre*, 1922, 3ª ediz., III, pag. 488; in Rognoni, *Op. cit.*, pag. 243). Alban Berg osservava che « la rinuncia alla tonalità ' maggiore ', ' minore ' non implica affatto l'anarchia armonica » perchè « anche se per la perdita del ' maggiore ' e del ' minore ', sono venute meno alcune possibilità armoniche, sono però rimasti tutti gli altri elementi essenziali della M. vera ed autentica » (« Was ist Atonal », 1930, in Rognoni, *Op. cit.*, pag. 290). Quale che sia il giudizio di gusto che si vuol dare sulle opere musicali ispirate da questo programma, non c'è dubbio che il programma stesso non è altro che la liberalizzazione della lingua musicale e delle sue tecniche dalle pastoie della sintassi tradizionale e l'avviamento alla ricerca di nuove forme sintattiche, che possono anche, occasionalmente, coincidere con quelle tradizionali. La M. atonale è pertanto la realizzazione, nel campo della M., di quella stessa esigenza di liberazione che nel campo della pittura è l'astrattismo: come quest'ultimo intende prescindere dalle forme stabilite o riconosciute della rappresentazione o della percezione, così la M. intende prescindere dalle forme stabilite e riconosciute dell'armonia musicale. L'una e l'altra vanno in cerca di nuove discipline, di nuove forme sintattiche per le loro tecniche espressive. E l'una e l'altra presuppongono (pur senza averne sempre un chiaro concetto) la nozione dell'arte come « tecnica dell'espressione »; intendendosi per espressione le forme libere e finali della sintassi linguistica. Poichè fu quella nozione di M. che presiedette, sul finire del Medioevo e nel Rinascimento, alla genesi della M. moderna in quanto si presentò fin dall'inizio come *ricerca* di tecniche espressive, si può scorgere in essa la condizione che garantisce anche oggi alla M. la sua capacità di sviluppo.

**MUTAMENTO** (ingl. *Change*; franc. *Changement*; ted. *Veränderung*). **1.** Lo stesso che *movimento*, 1 (v.).

**2.** Lo stesso che *alterazione* (v.).

**MUTAZIONISMO** (ingl. *Mutationism*; francese *Mutationisme*; ted. *Mutationismus*). **1.** Lo stesso che *evoluzionismo* (v.).

**2.** La dottrina che spiega la trasformazione delle specie viventi l'una nell'altra con l'insorgenza di piccole mutazioni brusche ed ereditarie che si produrrebbero a caso nel corso di una o più generazioni.

Questa dottrina fu presentata da De Vries nell'opera *La teoria delle mutazioni* (1901).

# N

**N.** Nella logica di Lukasiewicz la lettera N è usata per indicare la negazione, che viene comunemente simboleggiata con ~, sicchè *Np* significa ~ *p* (cfr., A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91).

**NARCISISMO** (ingl. *Narcissism*; franc. *Narcissisme*; ted. *Narzissismus*). 1. Secondo Plotino, il mito di Narciso significa la situazione dell'uomo che, non sapendo di portare la bellezza dentro di sè, la cerca nelle cose esterne e tenta di abbracciarla inutilmente in esse (*Enn.*, I, 6, 8; V, 8, 2). Questa interpretazione acquista rilievo sullo sfondo della preoccupazione fondamentale di Plotino che è quella della ricerca interiore, o dell'interiorità di *coscienza* (v.). Talvolta, da autori moderni, il significato del mito è stato invertito: il narcisismo rappresenterebbe non già l'inanità del tentativo di cercare nell'esterno ciò che è interno, ma l'autentico destino dell'uomo che è quello di proiettare fuori di sè e di amare come tale ciò che è dentro di lui (cfr. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, 1939).

2. Una forma o un modo della sessualità, secondo la psicanalisi, e precisamente quella per la quale la *libido* (v.) *reinveste* l'Io *disinvestendo* l'oggetto, sicchè l'Io « si comporta verso gli investimenti oggettuali come il corpo di un animaletto protoplasmatico verso gli pseudopodi da esso emessi » (FREUD, *Introduzione del narcisismo*, 1914).

**NATIVISMO.** V. INNATISMO.

**NATURA** (gr. φύσις; lat. *Natura*; ingl. *Nature*; franc. *Nature*; ted. *Natur*). Un insieme di concetti, diversamente imparentati tra loro, sono stati utilizzati per definire questo termine. I principali sono i seguenti: 1° il principio del movimento o la sostanza; 2° l'ordine necessario o la connessione causale; 3° l'esteriorità, in quanto contrapposta alla interiorità della coscienza; 4° il campo d'incontro o di unificazione di certe tecniche d'indagine.

1° L'interpretazione della N. come principio di vita e di movimento di tutte le cose esistenti è la più antica e venerabile e ha informato di sè l'uso corrente del termine. « Lasciar fare alla N. », « Abbandonarsi alla N. », « Seguire la N. », e via dicendo, sono espressioni suggerite dal concetto che la N. è un principio di vita che si prende buona cura degli esseri in cui si manifesta. In questo senso, esplicitamente, la N. fu definita da Aristotele. « La N., egli disse, è il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa alla quale inerisce primieramente e di per sè, non accidentalmente » (*Phys.*, II, 1, 192 b 20). L'esclusione dell'accidentalità serve, come Aristotele stesso spiega, a distinguere l'opera della N. da quella dell'uomo. La N. può anche essere la materia se si ammette, come facevano i Presocratici, che la materia ha in se stessa un principio di movimento e di mutamento; ma è veramente questo principio, quindi la *forma* o la *sostanza* della cosa, in virtù della quale la cosa stessa si sviluppa e diviene quella che è (*Phys.*, II, 1, 193 a 28 sgg.). Questo è il motivo per cui la N. assume il significato di forma o *sostanza* o essenza necessaria: una cosa possiede la sua N. quando ha raggiunto la sua forma, quando è perfetta nella sua sostanza. In conclusione, la migliore definizione della N. è, secondo Aristotele, la seguente: « La sostanza delle cose che hanno il principio del movimento in se stesse »: a questa definizione possono ricondursi tutti i significati del termine (*Met.*, V, 4, 1015 a 13). In questo senso la N. è non solo causa, ma causa finale (*Fis.*, II, 8, 199 b

32). La tesi del finalismo della N. si trova di regola congiunta con questo concetto di essa.

Tale concetto, che è poi la sintesi dei due concetti fondamentali della metafisica aristotelica, quelli di sostanza e di causa, ha dominato per lungo tempo nella speculazione occidentale e non è mai stato completamente obliterato da concetti diversi e concorrenti. Per la sua causalità, la N. è lo stesso potere creatore di Dio: è N. *naturante*. Ma poichè tale causalità è inerente alle cose che produce, la N. è la totalità stessa di queste cose, è N. *naturata*. Questa distinzione che si trova in Scoto Eriugena senza però i termini relativi (*De divis. nat.*, III, 1), veniva introdotta nella scolastica latina da Averroè (*De Cael.*, I, 1) e largamente accettata (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 1, q. 85, a. 6). Spinoza non faceva che riesporla quasi negli stessi termini (*Et.*, I, 29 Schol.). A questa distinzione, precisamente al concetto di N. naturata, si connette l'altro significato subordinato, quello della N. come l'universo o il complesso delle cose naturali: concetto che coesiste (perchè ne è il risultato) con quello della N. come principio di movimento; e coesiste anche, come si vedrà, con quello della N. come ordine perchè designa in questo secondo caso, la N. « materiale » (*materialiter spectata*).

L'esaltazione speculativa che della N. fece il naturalismo del Rinascimento fa appello al concetto della N. naturante o universale. Nicolò Cusano diceva: « È lo Spirito diffuso e contratto per tutto l'universo e per tutte le sue singole parti, che si chiama N. La N. è perciò, in qualche modo, la complicazione di tutte le cose che si generano attraverso il movimento » (*De docta ignor.*, II, 10). E Giordano Bruno affermava: « La N. o è Dio stesso o è la virtù divina che si manifesta nelle cose » (*Summa Terminorum*, in *Op. latine*, IV, 101). Nello stesso senso Spinoza identificava la N. con Dio (*Et.*, I, 29, Schol.). E questo concetto della N. permaneva nel '700 e veniva riaffermato da Wolff (*Cosm.*, § 503-506) e da Baumgarten (*Met.*, § 430). Quando nello stesso secolo, si cominciò a contrapporre la N. all'uomo e si bandì il « ritorno alla N. », la N. cui si fece appello è ancora quella del vecchio concetto aristotelico: un principio direttivo insito nell'uomo sotto forma di istinto. Tale fu il concetto che della N. ebbe Rousseau (*De l'inégalité parmi les hommes*, I). Questo concetto è ormai passato nel patrimonio delle credenze comuni del nostro mondo; e perciò spesso fa capolino, senza farsi notare, nelle più elaborate concezioni filosofiche.

Come si è visto, esso comprende tre concetti coordinati o equipollenti: *a*) la N. come causa (efficiente e finale); *b*) la N. come sostanza o essenza necessaria; *c*) la N. come totalità delle cose.

2° La seconda concezione fondamentale della N. è quella che la intende come ordine e necessità. L'origine di questa concezione è negli Stoici. Essi dicevano che « la N. è la disposizione a muoversi da sè secondo le ragioni seminali, disposizione che porta a compimento e tiene insieme tutte le cose che da essa nascono a determinati tempi e coincide con le cose stesse dalle quali si distingue » (DIOG. L., VII, 1, 148). In questa definizione viene accentuata la regolarità e l'ordine del divenire al quale la N. presiede. A questo concetto di N. si connette la nozione di legge naturale, che ha avuto per tutta l'antichità e sino al sec. XIX un'importanza grandissima nella morale e nel *diritto* (v.). Difatti la legge di N. è la regola di comportamento che l'ordine del mondo esige sia rispettata dagli esseri viventi, regola la cui realizzazione, secondo gli Stoici, era affidata o all'istinto (negli animali) o alla ragione (nell'uomo) (DIOG. L., VII, 1, 85). L'aristotelismo del Rinascimento riprende il concetto della N. come ordine. Nel *De Fato* Pietro Pomponazzi difendeva esplicitamente, nel XVI secolo, il *fato* stoico, cioè la necessità assoluta dell'ordine cosmico stabilito da Dio. E il pensiero che è alla base delle prime manifestazioni della scienza moderna cioè dell'opera di Leonardo, Copernico, Keplero e Galileo è quello di un ordine necessario, di carattere matematico, che la scienza deve rintracciare e descrivere. « La necessità, diceva Leonardo, è tema e inventrice della N., e freno e regola eterna » (*Works*, ed. Richter, n. 1135). Galileo a sua volta riteneva che la N. è l'ordine dell'universo, un ordine che è unico e non è mai stato nè sarà diverso (*Op.*, VII, pag. 700). L'insistenza sulla natura come ordine e necessità si accompagna alla negazione del finalismo della natura stessa che è invece la caratteristica della prima concezione (v. FINALISMO). Questo concetto della N. è rimasto a fondamento della scienza moderna in tutto il suo periodo classico. « La N. è assai consonante e conforme a se stessa » diceva Newton (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31): ma fu Boyle che su questo punto ebbe le idee più chiare affermando esplicitamente: « La N. non dev'essere considerata come un agente distinto e separato, ma come una regola o piuttosto come un sistema di regole, secondo le quali gli agenti naturali e i corpi su cui essi operano sono determinati dal Grande Autore delle cose ad agire e a patire ». Fu questa la concezione della N. accettata da Kant. « Con l'espressione ' N. ' (in senso empirico) intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza secondo regole necessarie o leggi. Vi sono dunque certe leggi, e leggi *a priori*, che rendono prima di tutto possibile una N.; le leggi empiriche possono esserci ed essere scoperte solo mediante l'esperienza, perciò in seguito a quelle leggi origi-

narie per cui comincia ad essere possibile l'esperienza stessa» (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. II, sez. 3, Terza analogia). Altrove, Kant distingue la N. *materialiter spectata* dalla N. *formaliter spectata*: la prima sarebbe «l'insieme di tutti i fenomeni»; la seconda sarebbe «la regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo» (*Ibid.*, § 26). Ma la prima non è altro che il materiale cui si applica la seconda e il concetto della N. rimane pertanto quello di una regolarità dovuta a leggi (*Prol.*, § 14). Questa dottrina è stata ripetuta numerose volte nella filosofia moderna e contemporanea. Fra gli ultimi che la ripetono si può ricordare Whitehead, che intende per N. «un complesso di enti in relazione» dove l'enfasi è posta sulla relazione, e che attribuisce alla filosofia naturale il compito di «studiare come si connettano i vari elementi della N.» (*The Concept of Nature*, 1920, cap. I-II; trad. ital., pag. 13, 28).

3° La terza concezione della N. è quella che l'intende come la manifestazione dello spirito o come uno spirito diminuito o imperfetto, reso «esterno» o «accidentale» o «meccanico» cioè degradato dai suoi veri caratteri. Questa concezione si trova espressa chiaramente in Plotino. «La saggezza, egli dice, è il primo termine, la N. è l'ultimo. La N. è l'immagine della saggezza ed è l'ultima parte dell'anima: come tale non ha in sè che gli ultimi riflessi della ragione... L'intelligenza ha in sè ogni cosa, l'anima dell'universo riceve le cose eternamente e essa è la vita e l'eterna manifestazione dell'intelletto; ma la N. è il riflesso dell'anima nella materia. In essa, o anche prima di essa, la realtà finisce giacchè essa è il termine del mondo intellegibile: oltre di essa, non ci sono che imitazioni» (*Enn.*, IV, 4, 13). Che la N. sia la manifestazione, nel senso di «esteriorizzazione», con ciò che di diminuito o degradato ha l'esteriorità di fronte all'interiorità della coscienza, è il concetto della N. che è stato condiviso (e continua ad esserlo) da tutte le metafisiche spiritualistiche. Esso viene ripreso dalla teosofia rinascimentale, e si trova, per es., espresso da Jakob Böhme (*De signatura rerum*, IX). Ma fu il romanticismo che soprattutto lo amplificò e diffuse. Diceva Novalis: «Che cosa è la N. se non l'indice enciclopedico sistematico o il piano del nostro spirito?» (*Fragmente*, n. 1384). E Hegel esprimeva nel modo più rigoroso e completo questo stesso concetto. «La N., egli diceva, è l'idea nella forma dell'essere altro» cioè della «esteriorità» (*Enc.*, § 247). Come tale essa non mostra, nella sua esistenza, libertà alcuna ma solo necessità e accidentalità. Pertanto «nella N., non solo il gioco delle forme è in preda a una accidentalità sregolata e sfrenata; ma ogni forma manca per sè del concetto di se stessa». Hegel riconosce che la N. è soggetta a «leggi eterne» ma questo non la salva: la N. è peggiore del male. «Quando l'accidentalità spirituale, l'arbitrio, giunge fino al male, perfino il male è qualcosa di infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri e l'innocenza delle piante; perchè colui che così erra è pur sempre spirito» (*Ibid.*, § 248). È ben vero che non tutta la filosofia romantica condivise la condanna hegeliana della natura. Schelling fu portato piuttosto a esaltare la N. stessa, a considerarla come parte o elemento della vita divina. In uno scritto del 1806, egli rimproverava a Fichte di considerare la N. o col sentimento del più rozzo e pazzo asceta, cioè come un puro nulla, o da un punto di vista puramente meccanico e utilitario, cioè come uno strumento di cui l'Io assoluto si serva per realizzare se stesso (*Werke*, I, VII, pag. 94, 103). E in realtà nel considerare la N. come manifestazione dell'Assoluto, Schelling non insisteva tanto sulla inferiorità della manifestazione rispetto al Principio manifestantesi, quanto piuttosto sulla stretta relazione tra i due. Questa è l'altra alternativa offerta dalla concezione della N. di cui qui trattiamo. Si può infatti da un lato insistere sugli aspetti per cui la N. si distingue dallo spirito e in qualche modo si contrappone ad esso, cioè sull'esteriorità, l'accidentalità, il meccanismo. Ma si può anche, dall'altro lato, insistere sull'aspetto per cui la N., come manifestazione dello spirito, presenta i suoi stessi caratteri sostanziali. Così ha fatto Schelling. Ma più frequentemente prevale la prima alternativa. Lo spiritualismo francese del secolo scorso ha condiviso quasi unanimemente la tesi che Ravaisson esprimeva alla fine del *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle* (1868), e cioè che la N. sia il degradarsi in meccanismo e necessità di un Principio spirituale che è spontaneità e libertà. Questa concezione è stata fatta prevalere anche nello spiritualismo del nostro secolo da Bergson. La N., come esteriorità o spazialità, è una degradazione dello spirito. Così Bergson espone il progetto di una teoria della conoscenza della N.: «Bisognerebbe, con uno sforzo *sui generis* dello spirito, seguire la progressione o piuttosto la *regressione* dell'extra-spaziale degradantesi in spazialità. Situandoci dapprima nel punto più alto della nostra propria coscienza per lasciarci poi cadere a poco a poco, noi abbiamo il sentimento che il nostro io si estenda in ricordi inerti esteriorizzati gli uni rispetto agli altri, in luogo di tendersi in un volere indivisibile ed agente. Ma questo è solo l'inizio, ecc.» (*Évol. Créatr.*, 11^a ediz., 1911, pag. 226). Lo stesso senso di degradazione ha la N. nella filosofia di Gentile per il quale essa è il «passato dello spirito» ed è perciò un limite

astratto che lo spirito ricomprende in sè e « signoreggia » (*Teoria generale dello spirito*, XVI, 18).

4° La quarta concezione della N. è quella che si può intravvedere come presupposta o implicita nelle operazioni effettive della ricerca scientifica e in alcune analisi della metodologia scientifica contemporanea. Per essa la N. è definita in termini di *campo* (v.) e più precisamente è il campo cui fanno riferimento e in cui si incontrano (o talora si scontrano) le tecniche percettive e di osservazione di cui l'uomo dispone; delle quali le prime non sono meno complesse delle seconde, nonostante che appaiano « naturali » cioè tali da poter essere messe in opera senza il concorso di progetti deliberati. Alle tecniche percettive fa costante riferimento l'arte che dà sempre qualcosa da « vedere » o da « sentire » anche quando pretende di essere « astratta » e di prescindere perciò dalle forme che sono comunemente offerte dalla percezione comune. Alle tecniche osservative fa riferimento la scienza naturale che, pur iniziando il suo lavoro dalla percezione, se ne allontana rapidamente sia nei suoi strumenti di osservazione sia negli oggetti che riesce a individuare (per es., « massa », « energia », « elettroni », « fotoni », ecc.) alcuni dei quali si comportano molto diversamente dalle « cose » che sono l'oggetto della percezione comune. Il campo oggettivo cui fanno riferimento sia i vari modi del percepire comune sia i vari modi dell'osservazione scientifica, così come è intesa e praticata nelle varie branche della scienza naturale, si può intendere oggi come « N. ». In questo senso la N. non si identifica con un principio o con un'apparenza metafisica nè con un determinato sistema di connessioni necessarie; ma può essere determinata, a ogni fase dello sviluppo culturale dell'umanità, come la sfera degli oggetti possibili di riferimento delle tecniche di osservazione di cui l'umanità è in possesso. Si tratta, come è ovvio, di una concezione non dogmatica ma funzionale, che non è stata finora fatta oggetto di indagini metodologiche sufficienti alla sua chiarificazione, ma che sembra tuttavia richiesta dalla fase attuale della metodologia scientifica.

**NATURA, FILOSOFIA DELLA** (inglese *Philosophy of Nature*; franc. *Philosophie de la nature*; ted. *Naturphilosophie*). Questa espressione, in quanto diversa da quella tradizionale « filosofia naturale » che designa la fisica o la scienza naturale in generale, è stata per la prima volta adoperata da Kant per designare una disciplina nettamente distinta dalla scienza stessa. Per filosofia della N. o metafisica della N., Kant intese infatti la disciplina che « abbraccia tutti i princìpi razionali puri derivanti da semplici concetti (quindi con esclusione della matematica) della conoscenza teoretica di tutte le cose » (*Crit. R. Pura*, Dottr. trasc. del metodo, cap. III). Così intesa la filosofia della N. è una delle due parti fondamentali della filosofia, di cui l'altra è la filosofia morale; e comprende solo i princìpi *a priori* su cui è fondata la conoscenza della N., cioè i fondamenti della fisica e delle altre scienze teoretiche della N., ma non già le leggi, che è compito della fisica rintracciare nella N. stessa (*Ibid.*; cfr. *Crit. del Giud.*, Intr., I).

Dopo di Kant l'espressione filosofia della natura è rimasta a designare una disciplina che ha per oggetto la N. ma non è la scienza. Così la filosofia della N. fu intesa da Schelling che a questa disciplina dedicò la maggior parte della sua attività. Schelling riteneva che la scienza fondata sull'indagine sperimentale non è mai veramente scienza. La natura infatti è *a priori* nel senso che le sue singole manifestazioni sono determinate in anticipo dalla sua totalità, cioè dall'idea di una N. in generale (*Werke*, I, III, pag. 279). Sostanzialmente, il compito della filosofia della N. è quello di mostrare come la N. si risolva nello spirito (*System des transzendentalen Idealismus*, § 1). Tale compito è rimasto proprio di essa in tutte le manifestazioni che ebbe nel corso del sec. XIX: manifestazioni che, in buona parte, si ispirarono a Hegel. Hegel considerò la filosofia della N. come una delle tre grandi partizioni della filosofia che risulterebbe costituita, oltre che da essa, dalla logica e dalla filosofia dello spirito. La logica sarebbe il sistema delle pure determinazioni del pensiero. La filosofia della N. e la filosofia dello spirito sarebbero entrambe una logica applicata; e in particolare la filosofia della N. avrebbe il compito « di portare le vere forme del concetto, immanenti nelle cose naturali, alla coscienza » (*System der Phil.*, ed. Glockner, I, pag. 87-88). La filosofia della N. così intesa non è che la manipolazione arbitraria di concetti scientifici, avulsi dai loro contesti, al fine di ridurli a determinazioni razionali o pseudorazionali. E tale essa è rimasta anche quando si è voluta sottrarre all'impostazione idealistica ed è stata trattata da un punto di vista realistico, come ha fatto Nicolai Hartmann. La *Filosofia della natura* (1950) di quest'ultimo, conserva infatti la pretesa di scorgere o riconoscere il valore « metafisico » o « ontologico » dei risultati della scienza. Compito della filosofia della N. dovrebbe essere *l'analisi categoriale* dei concetti scientifici. « Ciò che propriamente sono l'estensione, la durata, la forza, la massa, non può dirlo il pensiero matematico, afferma Hartmann. A questo punto s'inserisce l'analisi categoriale: i portatori o substrati della quantità sono ciò con cui si connettono i problemi metafisici di fondo della filosofia della N. » (*Philosophie der Natur*, pag. 22).

Si può dire che l'ultimo e più ristretto concetto di filosofia della N. sia quello presentato dai componenti del Circolo di Vienna, agli albori dell'empirismo logico. M. Schlick considerava la filosofia della N. come l'analisi del significato delle proposizioni proprie delle scienze naturali. Da questo punto di vista, egli diceva, « la filosofia della natura non è scienza essa stessa, ma un'attività diretta alla considerazione del significato delle leggi di N. » (*Philosophy of Nature*; trad. ingl., 1949, pag. 3). In questo concetto c'è ancora qualche traccia della filosofia come « visione del mondo » o sintesi dei risultati più generali delle scienze particolari. La metodologia contemporanea ha invece sempre più sottolineato l'illegittimità di astrarre le proposizioni della scienza dei loro contesti e di trovare in esse significati che vadano al di là di quanto i contesti stessi autorizzano. Da questa limitazione metodologica, il compito di una filosofia della N. viene tagliato alla base. E tutto ciò che (oltre la pretesa di elaborare una metafisica della N. o una metafisica fondata sulle scienze naturali) essa legittimamente comprendeva, cioè i problemi concernenti il linguaggio scientifico in generale e i linguaggi delle singole scienze, i rapporti tra le scienze, lo studio comparativo dei loro metodi, ecc., trova posto oggi nel seno della metodologia delle scienze.

**NATURALE** (gr. φυσικός; lat. *Naturalis*; inglese *Natural*; franc. *Naturel*; ted. *Natürlich*). Gli usi di questo aggettivo corrispondono agli usi fondamentali del termine *natura*.

1. Corrispondentemente al primo significato, N. è ciò che è prodotto dal principio del movimento oppure ciò che si produce da sé o spontaneamente. In questo senso si è parlato di « diritto N. » che è il diritto che consiste nel conformarsi all'ordine spontaneo della natura: o di « religione N. » che è la religione rivelata all'uomo dalla natura o attraverso la natura cioè attraverso la ragione o il cuore dell'uomo.

2. Corrispondentemente al secondo significato di natura, si dice N. ciò che rientra nell'ordine necessario della natura, in quanto si distingue dall'ordine soprannaturale, voluto o stabilito direttamente da Dio.

Nell'ambito di entrambi questi significati N. si contrappone anche ad *artificiale*, in quanto è ciò che è prodotto dalla causalità della natura, fuori dell'arbitrio umano.

3. Corrispondentemente al terzo significato di natura si parla, ad es., di « cose N. » per dire « cose esterne » e di « causalità N. » per dire « causalità esterna ».

4. Le scienze N. si dicono oggi tali soprattutto in corrispondenza al significato 4 di natura.



**NATURALISMO** (ingl. *Naturalism*; franc. *Naturalisme*; ted. *Naturalismus*). Il termine ha tre significati diversi. Indica cioè:

1° La dottrina che ritiene che i poteri naturali della ragione sono più efficaci di quelli che la filosofia produce o promuove nell'uomo. In questo senso Kant diceva: « Il naturalista della ragion pura assume per principio che per mezzo della ragione comune senza scienza (che egli chiama ' sana ragione ') si può, rispetto alle questioni più alte che costituiscono il compito della metafisica, conchiudere di più che per mezzo della speculazione. Afferma quindi che si può determinare con maggior sicurezza la grandezza e la distanza della luna ad occhio anzichè per mezzo della matematica » (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. IV).

2° La dottrina che nulla esiste fuori della natura, e che Dio stesso è solo il principio di movimento delle cose naturali. In questo senso, che è il più diffuso nella terminologia contemporanea, si parla del « *N.* del Rinascimento o del « *N.* antico » o del « *N.* materialistico », ecc.

3° La negazione di ogni distinzione tra natura e soprannatura e la tesi che l'uomo può e deve essere compreso, in tutte le sue manifestazioni, anche in quelle ritenute più alte (diritto, morale, religione, ecc.) solo nel rapporto con le cose e gli esseri del mondo naturale e sulla base degli stessi concetti utilizzati dalle scienze per la spiegazione di essi. In questo senso il naturalismo è inteso da molti filosofi americani (Santayana, Woodbridge, Cohen) e dallo stesso Dewey (*Experience and Nature*, cap. III, e *passim*).

**NATURA, SCIENZE DELLA.** V. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE.

**NATURA, STATO DI** (ingl. *State of Nature*; franc. *État de nature*; ted. *Naturzustand*). La condizione dell'uomo, anteriormente alla costituzione della società civile, secondo la dottrina del *contrattualismo* (v.). Già in Platone, nel III Libro delle *Leggi*, c'è la nozione della condizione in cui gli uomini vennero a trovarsi dopo che immani catastrofi ebbero distrutte le città: « Questa, dice Platone, è la condizione degli uomini dopo che è avvenuta la catastrofe: una sconfinata paurosa solitudine, la terra immensa e abbandonata, periti quasi tutti gli animali e i bovini e solo qualche gruppo di capre è rimasto ai pastori, come misero resto, per ricominciare la vita » (*Leggi*, III, 677 e). Questa non è la descrizione di una condizione idilliaca: come non fu idilliaca la condizione che Hobbes ritenne propria dello stato di N.: quella della guerra di tutti contro tutti: « Intanto che gli uomini vivono senza un potere comune cui siano soggetti, diceva Hobbes, si trovano nella condizione che chiamiamo

di guerra e tale guerra è di ogni uomo contro l'altro uomo » (*Leviath.*, I, 13). Ciò accade perchè gli uomini, essendo per N. uguali, hanno anche gli stessi desideri; e desiderando le stesse cose cercano di soverchiarsi a vicenda (*Ibid.*). La fondazione dello stato, cioè di un potere sovrano, è il solo mezzo per uscire dalla condizione di guerra propria dello stato di natura.

Dall'altro lato, già Seneca, nell'antichità, esaltava lo stato di N. come una condizione perfetta del genere umano. Nella novantesima *Lettera* a Lucilio, Seneca descrive l'età dell'oro in cui gli uomini erano innocenti e felici e vivevano semplicemente, senza cercar il superfluo. Inoltre non avevano bisogno di governo e di leggi perchè obbedivano volentieri ai più saggi. Ma ad un certo punto, il progresso stesso delle arti portò l'avidità e la corruzione contro le quali si rese necessaria l'istituzione dello stato. — L'esaltazione dello stato di N. divenne un tema ricorrente nella filosofia del '700 e trovò la sua massima espressione nell'opera di Rousseau. Locke aveva già considerato, in polemica con Hobbes, lo stato di N. come uno stato di perfezione. Esso, aveva detto, è « uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di N., senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun'altro » (*Second Treatise On Governement*, II, 4). Ma è stato sopratutto Rousseau ad esaltare la perfezione dello stato di N. sul fondamento che in quella condizione l'uomo obbedisce soltanto all'istinto, che è infallibile (*De l'inégalité parmi les hommes*, I). «Tutto è perfetto quello che esce dalle mani del Creatore, tutto traligna nelle mani dell'uomo »: così Rousseau cominciava il suo *Emilio*. In Rousseau stesso, d'altronde, questa esaltazione dello stato di N. contrasta col valore riconosciuto allo stato civile fondato sul contratto sociale; ed in realtà la nozione dello stato di N. costituisce per Rousseau il criterio o la norma con cui giudicare la società presente e delineare un ideale di progresso. Dopo Rousseau, già Kant intendeva per stato di N. « quello in cui non c'è alcuna giustizia distributiva » (*Met. der Sitten*, I, § 41). Ed Hegel mostrava l'equivoco per cui era stato inventato lo stato di N. come una condizione di fatto nella quale valesse il diritto naturale, equivoco dovuto al fatto che si interpretava l'espressione « diritto naturale » nel senso di diritto esistente in N. piuttosto che diritto determinato dalla N. della cosa (*Enc.*, § 502). Da Hegel in poi, la nozione di stato di N. ha cessato di interessare i filosofi. È rimasta tuttavia una nozione cui volentieri fa appello l'uomo comune o che viene utilizzata dalle dottrine politiche utopistiche: le quali spesso proiettano lo stato di N. come una perfezione dell'avvenire, e così fanno pure, talora, le immaginazioni romanzesche della fantascienza.

**NATURISMO** (ingl. *Naturism*; franc. *Naturisme*; ted. *Naturismus*). 1. La dottrina, o la credenza, che la natura sia la guida infallibile per la salute fisica e mentale dell'uomo e che pertanto a tale guida l'uomo debba « ritornare », nei suoi comportamenti e costumi, allontanandosi dalle creazioni artificiali della società. Questa dottrina è alla base di molte pratiche e credenze popolari del mondo contemporaneo, dopo essere stata (nel '700) dottrina filosofica (v. NATURA, STATO DI).

2. Meno propriamente: culto religioso della natura.

**NAUSEA** (ingl. *Nausea*; franc. *Nausée*; tedesco *Ekel*). L'esperienza emotiva della gratuità dell'esistenza cioè della perfetta equivalenza delle possibilità esistenziali. La nozione è stata introdotta nella filosofia da Sartre e da lui illustrata soprattutto nel romanzo intitolato *La nausea*.

**NAZIONALISMO** (ingl. *Nationalism*; francese *Nationalisme*; ted. *Nationalismus*). Il concetto di nazione cominciò a formarsi a partire da quello di popolo, che aveva dominato nella filosofia politica del sec. XVIII, quando si accentuò, in questo concetto, l'importanza dei fattori naturali e tradizionali a scapito di quelli volontari. Il *popolo* (v.) è costituito essenzialmente dalla volontà comune, che è la base del patto originario; la nazione è costituita essenzialmente da legami indipendenti dalla volontà dei singoli: la razza, la religione, la lingua e tutti gli altri elementi che possono essere compresi sotto il nome di « tradizione ». A differenza del « popolo », che non c'è se non per la deliberata volontà dei suoi membri e come effetto di questa volontà, la nazione non ha niente a che fare con la volontà degli individui: è un destino che incombe sugli individui, e al quale questi non possono sottrarsi senza tradimento. In questi termini la nazione cominciò ad essere concepita chiaramente soltanto ai primi dell'800; e la nascita del concetto coincide con la nascita di quella fede nei geni nazionali e nei destini di una singola nazione che si chiama *nazionalismo*.

Il concetto di popolo rimaneva legato agli ideali cosmopolitici del '700. Ma già in Rousseau si trova la condanna di questi ideali: l'attaccamento di Rousseau al concetto dello stato-città, quale si era realizzato nella Grecia antica, lo portava a condannare l'universalismo settecentesco. Nello stesso tempo, questo attaccamento, anacronistico come era, lo conduceva a esaltare il valore dello stato nazionale. « Sono le istituzioni nazionali, egli diceva, che formano il genio, il carattere, i gusti e i costumi di un popolo, che lo fanno esser lui e non altro, che gli ispirano quell'ardente amor di patria

fondato su abitudini impossibili a sradicarsi, che lo fanno morire di noia presso altri popoli, in mezzo a delizie di cui è privato nel suo paese» (*Considér. sur le gouvernement de Pologne*, III). Ma fu soprattutto nell'epoca della restaurazione postnapoleonica che il concetto della nazione cominciò ad assumere importanza dominante come uno dei prodotti o il prodotto fondamentale di quella «tradizione» alla quale, in quel periodo si attribuiva l'origine e la conservazione di tutti i valori fondamentali dell'uomo. I *Discorsi alla nazione tedesca* (1808) di Fichte, che sono il primo documento del nazionalismo tedesco, vedono nel popolo tedesco «il popolo che solo ha diritto di chiamarsi il popolo senz'altra designazione, a differenza dei rami che da lui si staccarono, come indica d'altronde di per sè la parola tedesco» (*Reden*, VII); e vedevano assicurata dalla stessa provvidenza della storia l'avvenire di questo popolo superiore. Con la nozione di «spirito di un popolo» Hegel portava a compiuta elaborazione il concetto di nazione. «Lo spirito di un popolo, diceva Hegel, è un tutto concreto: dev'essere riconosciuto nella sua determinatezza... Esso si sviluppa in tutte le azioni e in tutti gli indirizzi di un popolo e si realizza sino a giungere a godere di sè e a comprendere se stesso. Le sue manifestazioni sono religione, scienza, arte, destini, eventi. Tutto questo, e non il modo in cui un popolo è determinato per natura (come potrebbe suggerire la derivazione di *natio* da *nasci*) fornisce al popolo il suo carattere» (*Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 42; traduzione ital., I, pag. 49). Nello spirito di un popolo si incarna, di volta in volta, lo Spirito del mondo, la Ragione universale che presiede ai destini del mondo e determina la vittoria del popolo che è la migliore incarnazione di se stessa. In questo concetto dello spirito del popolo come incarnazione o manifestazione di Dio nel mondo e quindi del carattere fatale e provvidenziale della vita storica della nazione, sono già compresi tutti gli elementi del N. europeo del sec. XIX e di qualsiasi nazionalismo.

In Italia, Mazzini cercò di conciliare gli ideali universalistici dell'illuminismo col N.; e vide nella «missione» propria di una nazione il modo in cui essa può servire il fine generale dell'umanità. Era questa una sintesi piuttosto incoerente, ma che evitava quella esaltazione della forza che così spesso doveva poi trovarsi nel N. europeo. Gian Domenico Romagnosi fu il primo a fornire una teoria giuridica dello stato nazionale in questo senso (*Della costituzione di una monarchia nazionale rappresentativa*, 1815): teoria che P. S. Mancini, assumeva più tardi a fondamento del diritto internazionale (*Della nazione come fondamento del diritto delle genti*, 1851). In Francia l'affermazione del N. si lega soprattutto all'opera dello storico Michelet che dava col libro *Le Peuple* (1843) uno dei principali documenti del N. profetizzante. In Germania, un altro storico, Treitschke, intraprendeva l'illustrazione e la difesa del N. tedesco che rimase collegato, alla sua origine, con la politica di forza di Bismarck e poi di Guglielmo II. In Russia infine Dostojewski si fece profeta del N. russo (cfr. HANS KOHN, *Prophets and Peoples*, 1946; trad. ital., 1949; *The Idea of Nationalism*, New York, 1944). Sia la prima sia la seconda guerra mondiale sono state combattute sotto l'insegna del nazionalismo. La seconda è stata combattuta sotto l'insegna di un N. che aveva perso tutti i contatti con l'universalismo settecentesco e riconosceva nella forza l'unico segno decisivo accordato dalla Provvidenza storica alla nazione da lei favorita. Quest'idea, che il fascismo italiano e il nazional-socialismo germanico avevano fatta propria, non era un'idea nuova: era la vecchia idea hegeliana e romantica del privilegio che lo Spirito del mondo accorda alla nazione in cui di preferenza si incarna, giacchè l'unico segno di questo privilegio è appunto la forza vittoriosa che tale nazione può esercitare sulle altre. Questo N. profetico non abita più oggi i popoli europei che, dalla lezione delle due guerre sono stati ricondotti agli ideali universalistici dell'illuminismo: tende tuttavia ad affermarsi in altre regioni del globo terrestre, alle quali si può solo augurare di far tesoro dell'esperienza culturale e storica della vecchia Europa.

**NECESSARIO** (gr. ἀναγκαῖος; lat. *Necessarius*; ingl. *Necessary*; franc. *Nécessaire*; ted. *Notwendig*). Ciò che non può non essere; o che non può essere. Questa è la definizione nominale tradizionale che costituisce anche una delle nozioni più uniformemente e saldamente stabilite nella tradizione filosofica. In tale definizione «ciò che non può essere» è l'*impossibile* che è il contrario *opposto* del N. ed è quindi anch'esso N. come il nero, che è il colore opposto al bianco, è anch'esso colore. Il contraddittorio del N., cioè il non-N. è invece l'altra modalità fondamentale, cioè il *possibile* (v.). Le discussioni logiche contemporanee sul N., quando non equivalgono alla negazione, espressa o implicita di questa nozione, non sono altro di regola, che la riespressione di questa definizione in termini di convenzionalismo moderno.

Il primo a dare un'esauriente analisi di «N.» è stato Aristotele. Egli ha distinto: *a*) il N. come *condizione* o concausa, per cui si dice ad es. che il cibo è N. alla vita o la medicina alla salute o l'andare in un certo posto a riscuotere una certa somma; *b*) il N. come *forza* o costrizione per cui si dice che

è N. ciò che impedisce od ostacola l'azione di un istinto o una scelta; *c*) il N. come ciò che non può essere altrimenti, che è il senso fondamentale del concetto. A questo senso infatti si possono, secondo Aristotele, ridurre gli altri. « Ciò a cui siamo costretti si dice che è N. quando una forza qualsiasi ci costringe a fare o a subire qualcosa che è contro l'istinto, sicchè la necessità consiste in questo caso nel non poter fare o subire altrimenti. Lo stesso vale per le condizioni della vita e del bene: giacchè quando il bene, la vita o l'essere non possono esserci senza alcune condizioni queste son dette necessarie e si dice che la causa è la necessità stessa » (*Met.*, V, 5, 1014 b 35). Nel senso fondamentale, le dimostrazioni sono necessarie perchè non possono concludere altrimenti; e non possono concludere altrimenti perchè le premesse non possono essere diverse da quelle che sono (*Ibid.*, 1015 b 7). Il significato *a*) di N. è quello che Aristotele designa altrove come necessità ipotetica: è la necessità che si trova nelle cose naturali e precisamente nella loro materia in quanto costituisce la condizione di esse (*Fis.*, II, 9, 200 a 30; *De Somno*, 455 b 26; *De part. an.*, 639 b 24, 642 a 9). Già Platone aveva ammesso questa specie di necessità, ritenendola come uno dei costituenti del mondo (insieme con l'intelligenza) e identificandola con la materia (*Tim.*, 47 d, sgg.). Aristotele distingue infine ciò che è N. in virtù di una causa esterna e ciò che è a se stesso la causa della propria necessità. Le cose semplici sono necessarie in questo secondo senso e perciò lo sono in modo primario ed eminente (*Ibid.*, 1015 b 10). Ma il concetto della necessità è sempre quello.

Queste notazioni sono rimaste pressochè immutate per tutta la storia della filosofia. Gli Stoici definirono la necessità tenendo presente gli enunciati verbali più che le condizioni di fatto; e dissero pertanto N. « ciò che è vero e non può rivelarsi falso » (DIOG. L., VII, 1, 75): dove il « non potersi rivelare falso » significa, per ciò che è vero, il non poter essere altro. Nè mutano il concetto del N. le distinzioni stabilite da San Tommaso in conformità della divisione aristotelica delle quattro cause. San Tommaso enumera infatti: *a*) la necessità *materiale* (o *ex principio intrinseco*) nel senso in cui si dice che « ogni cosa composta da contrari è N. che si corrompa »; *b*) la necessità *formale*, che è quella *naturale* e *assoluta*, secondo la quale si dice che « è N. che un triangolo abbia i tre angoli uguali a due retti »; *c*) la necessità *finale* o *utilità* secondo la quale si dice che il cibo è N. alla vita o un cavallo al viaggio; *d*) la necessità *efficiente*, o necessità di *coazione*, secondo la quale si è costretti da una causa efficiente in modo tale che non si può agire altrimenti. In tutti i casi, il N. rimane per San Tommaso « ciò che non può non essere » (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1; *De Ver.*, q. 22, a. 5). È immediatamente evidente che questa distinzione riproduce quella aristotelica. La necessità materiale e quella finale sono la necessità ipotetica di Aristotele; la necessità di coazione ha in Aristotele lo stesso nome e la necessità « naturale e assoluta » è, per San Tommaso come per Aristotele, il significato fondamentale della necessità. Queste distinzioni, talora indicate con altri nomi, sono rimaste le stesse per lungo tempo, nella storia della filosofia. Gli Scolastici le ripetono senza mutarle, come ripetono, anche quando ci credono poco, il significato fondamentale di N. come ciò che non può essere altrimenti (cfr., ad. es., GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicus*, II, 13). Colui al quale si deve la prevalenza del concetto di necessità in metafisica e in teologia, sia nella scolastica araba sia nella scolastica cristiana, Avicenna, era partito dalla distinzione aristotelica (*Met.*, V, 5, 1015 b 10, già cit.) tra ciò che è N. per sè e ciò che è N. per altro (*Met.*, II, 1, 2): una distinzione che è alla base della dottrina di Spinoza (*Et.*, I, 33, scol. 1) ed è stata da allora in poi ripetuta innumerevoli volte.

Le prime novità concettuali, in questa storia uniforme, sono la definizione della necessità logica e l'introduzione del concetto di necessità *morale* da parte di Leibniz. Leibniz distinse: *a*) la necessità *geometrica*, che è quella appartenente alle verità eterne « il cui opposto implica contraddizione »; *b*) la necessità *fisica*, che costituisce « l'ordine della natura e consiste nelle regole del movimento e in qualche altra legge generale che è piaciuto a Dio dare alle cose creandole »; *c*) la necessità *morale* che è « la scelta del saggio, in quanto è degna della sua saggezza » cioè la scelta del « meglio » (*Théod.*, Disc., § 2). La necessità fisica è fondata sulla necessità morale (è stato Dio a scegliere le leggi della natura che costituiscono la necessità fisica e la sua scelta è stata dettata dal fatto che erano le migliori possibili); ed entrambe le necessità, la fisica e la morale, sono dette da Leibniz *ipotetiche*; esse, egli afferma, non hanno niente a che fare con la necessità assoluta, che è *l'impossibilità del contrario* (*Nouv. Ess.*, II, 21, 13). Leibniz si avvale di questa distinzione per difendere la libertà di Dio e quella dell'uomo e nello stesso tempo per salvare l'infallibilità della previsione divina: « La verità, che dice ch'io domani scriverò, non è affatto necessaria. Ma supponiamo che Dio la preveda, è N. che essa si verifichi: cioè è necessaria la conseguenza, che essa si realizzi, dal momento che è stata prevista, essendo Dio infallibile: è ciò che si chiama una necessità ipotetica » (*Théod.*, I, § 37; cfr. *Discours de Mét.*, 13). La differenza tra questa dottrina di Leibniz e quella tradizionale consiste in ciò che

quest'ultima riconosceva come una specie di necessità, riconducibile al significato fondamentale del termine, quella che Leibniz considera come libertà e scelta: la necessità ipotetica. Leibniz ha, in altri termini, ristretto il significato della necessità a quello che Aristotele e la tradizione aristotelica consideravano come la necessità « primaria » o « assoluta » o « naturale » e che Leibniz chiama « geometrica » o « metafisica ». La definizione leibniziana di questa necessità come « ciò il cui opposto è impossibile » o « ciò il cui opposto è contraddittorio » serve appunto a limitare l'estensione di essa soltanto alle verità matematiche e a un ristretto numero di verità metafisiche. Questo è il risultato importante e duraturo della introduzione del concetto di necessità morale da parte di Leibniz. Quanto a questo concetto, dal momento che esclude la necessità ed è la stessa definizione della determinazione libera, ciò che gli si può obbiettare è l'improprietà del nome: esso non è per nulla « necessità ».

Tuttavia proprio come tipo o specie di necessità, esso entrò nella filosofia del '700, insieme con la distinzione delle forme del necessario proposta da Leibniz. Wolff rielaborava infatti questa distinzione e a sua volta distingueva: *a*) l'assolutamente necessario, che è « ciò il cui opposto è impossibile o implica contraddizione » (*Ont.*, § 279); *b*) l'ipoteticamente N. che è « ciò il cui opposto implica contraddizione o è impossibile soltanto in un'ipotesi data o sotto una determinata condizione » (*Ont.*, § 302); *c*) il moralmente N., che è « ciò il cui opposto è moralmente impossibile » (*Phil. practica*, I, § 115). La differenza tra l'assolutamente N. e l'ipoteticamente N. consiste in questo: il primo esclude la contingenza e il secondo no (*Ibid.*, § 317-18). A differenza di Leibniz, Wolff tuttavia non riduce la necessità ipotetica alla necessità morale, cioè alla libertà, ma la identifica con quella retta dal principio di ragion sufficiente cioè con la causalità (*Ibid.*, § 320 sgg.). Wolff stesso afferma che questa sua dottrina della necessità è identica con quella tradizionale e in particolare con quella di San Tommaso (*Ibid.*, § 327), cioè con la definizione del N. come ciò che non può essere altrimenti; ed essa certamente lo è, salvo che per il riconoscimento della necessità morale. Questa dottrina viene semplicemente riprodotta da Kant, che anch'egli distingue « la necessità materiale nell'esistenza » che consiste nella connessione causale, dalla necessità « formale e logica nella connessione dei concetti » (*Crit. R. Pura*, Anal., II, cap. II, sez. 3, Postulati del pensiero empirico); e distingue ancora da queste due specie di necessità, la « necessità morale », come costrizione o obbligo, che è il dovere (*Crit. R. Prat.*, I, Libro I, cap. III; trad. ital., pag. 96). La necessità materiale è la necessità reale o ipotetica. Dice Kant: « Tutto ciò che accade è ipoteticamente necessario; ecco un principio che subordina il mutamento nel mondo ad una legge cioè a una regola dell'esistenza necessaria senza la quale la natura non vi sarebbe » (*Crit. R. Pura*; l. c.). E in realtà la connessione causale rimane per Kant « ipotetica » perchè Kant la considera aperta dai due lati e non ritiene legittimo considerarla chiusa a formare una totalità o serie assoluta. Ovviamente, se ciò avvenisse, la necessità ipotetica diverrebbe necessità assoluta o geometrica. A sua volta Schopenhauer riteneva che la necessità non avesse altro senso tranne che la « inevitabilità dell'effetto quando la causa è stata posta » e riteneva perfino contraddittorio parlare di un essere « assolutamente necessario » cioè necessario senza condizioni (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 49). Ma con l'idealismo romantico, proprio la necessità assoluta divenne la protagonista della filosofia. Fichte affermava: « Qualsiasi cosa realmente esiste, esiste per assoluta necessità; ed esiste necessariamente nella precisa forma in cui esiste. È impossibile che non esista o che esista altrimenti da come è » (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 9). Assoluto voleva pure essere il significato della necessità che Hegel difiniva come « unità di possibilità e realtà »: definizione che esprime la presenza della totalità delle condizioni in ogni momento del reale e quindi della piena e assoluta necessità del reale stesso. « Quando si hanno tutte le condizioni, dice Hegel, la cosa deve diventare reale » (*Enc.*, § 147). « Il N. è mediato per mezzo di un circolo di circostanze: è così, perchè le circostanze sono così ed insieme è così immediato, è così perchè è » (*Ibid.*, § 149). In tal modo la necessità diventa l'anima della realtà, la *dialettica* (v.) propria della Ragione reale o della Realtà razionale. Questa estensione all'infinito della necessità non innova, come è ovvio, le caratteristiche del concetto, che rimane quello definito da Aristotele; come non innova tali caratteristiche l'uso che del concetto fa il filosofo contemporaneo che più ha insistito sulla necessità del reale, nei suoi vari gradi e forme: Nicolai Hartmann (cfr. specialmente *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938): (v. POSSIBILE).

Possiamo ora dare uno sguardo alla sorte che è toccata, nella filosofia contemporanea, alle tre forme del N. che sono comunemente ammesse da Wolff in poi, dando atto che nessuna innovazione è stata portata al concetto stesso del N.:

1° il moralmente N., cioè l'obbligatorio o il doveroso, per quanto talvolta si continui a chiamarlo tale, non può essere incluso nelle forme del necessario;

2° l'ipoteticamente N., identificandosi con il *causale* (v.) o il *condizionale* (v.), condivide la sorte di questi concetti;

3° l'assolutamente N., il N. « geometrico » o « logico » è quello al quale si fa più frequente riferimento nel dominio del sapere filosofico e scientifico. « C'è soltanto una necessità logica, dice Wittgenstein e così c'è soltanto una impossibilità logica » (*Tract. Logico-Philosophicus*, 6.375).

Quasi tutti i logici contemporanei sottoscrivono o implicitamente ammettono, questa tesi di Wittgenstein. Non c'è accordo tra essi, tuttavia, sulla definizione della necessità logica; Le principali dottrine in proposito sono: *a*) la dottrina dell'*analiticità*; *b*) la dottrina della *regola*; *c*) la dottrina dell'*immunità*; *d*) la dottrina della *qualità*.

*a*) La prima dottrina è l'erede della definizione leibniziana della necessità logica come « impossibilità del contrario ». Peirce diceva che il *logicamente* o *essenzialmente* N. è ciò che una persona che non conosce i fatti ma è perfettamente a giorno delle regole del ragionamento e delle parole implicite nel ragionamento stesso, sa che è vero. Una tale persona ad es. non sa se c'è o no un animale detto *basilisco* o se vi sono cose come serpenti, galline e uova; però sa che ogni basilisco è nato da un uovo di gallina covato da un serpente. « Questo è essenzialmente N. perchè è ciò che la parola *basilisco* significa » (*Coll. Pap.*, 4.67). Lewis a sua volta ha detto che « un'asserzione è logicamente necessaria se, e solo se, il contraddittorio di essa è incompatibile con se stesso » (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946, pag. 89) che è nient'altro che una riformulazione della definizione di Leibniz. Strawson nello stesso senso ha detto « un'asserzione è necessaria quando è la contraddittoria di un'asserzione inconsistente » (*Intr. to Logical Theory*, 1952, pag. 22). Carnap, osservando che il concetto di necessità logica è comunemente inteso nel senso che si applica a una proposizione $p$ « se e solo se la verità di $p$ è fondata su ragioni puramente logiche e non dipendente dalla contingenza dei fatti; o in altre parole se l'assunzione di non-$p$ condurrebbe a una contraddizione logica, indipendentemente dai fatti » ha identificato la necessità logica con la verità logica; e ha definito la verità logica, sulle orme di Leibniz, come quella che è valida in tutti i possibili mondi, o, nella sua terminologia, è valida in qualsiasi *descrizione di stato* di un sistema. La sua definizione della descrizione di stato rende chiaro questo concetto: « Una classe di enunciati in $S_1$, che contiene per ogni enunciato atomico o questo enunciato o la sua negazione ma non entrambe le cose, e nessun altro enunciato, è chiamato una descrizione di stato in $S_1$; perchè esso ovviamente dà la completa descrizione di un possibile stato dell'universo degli individui rispetto a tutte le proprietà e relazioni espresse dai predicati del sistema. Così le descrizioni di stato rappresentano i mondi possibili di Leibniz o i possibili stati di cose di Wittgenstein » (*Meaning and Necessity*, § 2, § 39). Questa è l'espressione più rigorosa che la tesi della riduzione della necessità ad analiticità abbia mai ricevuto. Essa tuttavia non è andata esente da critiche (cfr., ad es., QUINE, *From a Logical Point of View*, II; A. PAP, *Semantics and Necessary Truth*, pag. 150 sgg.).

*b*) La seconda interpretazione della necessità logica è quella che riduce gli enunciati a cui tale necessità si applica a semplici *regole*: o regole di trasformazione o, più semplicemente, regole linguistiche. La dottrina che le « verità necessarie » della matematica, per es. la famosa proposizione di cui Kant parlava « $7 + 5 = 12$ », siano nient'altro che regole di trasformazione cioè regole che permettono l'inferenza da una formula all'altra e consentano pertanto la sostituibilità reciproca delle formule, fu già esposta dal Circolo di Vienna e specialmente da Schlick e ritorna frequentemente nella letteratura contemporanea (cfr., ad es., K. BRITTON, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 21°, 1947). Come pure ritorna in essa la dottrina che le proposizioni analitiche (o tautologie) che costituiscono le « verità necessarie » della logica non sono altro che regole linguistiche o più precisamente regole semantiche. Difatti l'enunciato « tutti gli scapoli sono non sposati » può essere interpretata come una regola per l'uso della parola « scapolo », e una regola ricavata a sua volta dall'uso. L'obiezione addotta talvolta contro queste dottrine che esse toglierebbero alla verità N. il rango di « proposizioni », perchè una proposizione è sempre o vera o falsa mentre una regola non lo è, ma è piuttosto utile, conveniente, corretta, ecc. (cfr., ad es., PAP, *Op. cit.*, pag. 179 sgg.) non è molto concludente perchè dimostra soltanto l'incompatibilità tra questa interpretazione della verità N. e il concetto tradizionale di proposizione.

*c*) La terza interpretazione della necessità logica è quella data da Quine, secondo la quale essa sarebbe l'*immunità* accordata a certe proposizioni nella matematica e nella logica in quanto, per il carattere centrale che occupano nel sistema, la loro revisione disturberebbe enormemente il sistema stesso, che invece tendiamo, per quanto è possibile, a conservare nei tratti fondamentali. Da questo punto di vista N. significherebbe non « ciò che non può essere altrimenti » ma piuttosto « ciò di cui non si vuol fare a meno », non perchè sia impossibile farne a meno, ma perchè è preferibile. Questa interpretazione è fondata sul rigetto della distinzione tra verità analitiche (o di ragione) e verità sintetiche (o di fatto) sulla quale si fondano

invece le interpretazioni di cui in *a*) (QUINE, *Methods of Logic*, pag. XIII; *From a Logical Point of View*, II e VIII). Questa interpretazione equivale ovviamente alla eliminazione del concetto stesso di necessità.

*d*) La quarta interpretazione è quella che la considera come una *proprietà intrinseca* delle proposizioni, considerate come oggetti, nel senso di Carnap: e precisamente una proprietà che le proposizioni posseggono antecedentemente alla formulazione delle convenzioni linguistiche. Da questo punto di vista « spiegare la necessità dei princìpi tradizionali dell'inferenza deduttiva in termini di convenzioni linguistiche significa porre il carro davanti ai buoi ». Questa è la tesi di A. Pap (*Semantics and Necessary Truth*, spec. cap. 7; cfr. anche « Necessary Propositions and Linguistics Rules », in *Archivio di Filosofia*, 1955, pag. 63-105). In questa dottrina la necessità logica non si distingue da una *qualitas occulta*.

Di queste quattro interpretazioni la sola che non equivale alla negazione della necessità stessa è la prima, che identifica la necessità con l'analiticità o tautologicità. Si tratta di un'interpretazione che è collegata strettamente con il concetto che Wittgenstein espose della tautologia: « Tra i possibili gruppi di condizioni di verità si dànno due casi estremi. In uno, la proposizione è vera *per tutte le possibilità di verità* delle proposizioni elementari; e noi diciamo in questo caso che le condizioni di verità sono tautologiche. Nell'altro caso la proposizione è falsa *per tutte le possibilità di verità*: le condizioni di verità sono contradditorie » (*Tractatus*, 4.46). Per conseguenza « la tautologia non ha condizione di verità perchè è incondizionatamente vera; e la contraddizione a nessuna condizione è vera » (*Ibid.*, 4.461). Questo equivale a dire che un'affermazione incondizionatamente vera cioè una tautologia o una proposizione N. o comunque la si voglia chiamare, è quella che esaurisce il *rango delle possibilità*. Questo è pure il significato della dottrina di Carnap della verità logica come « descrizione di stato » cioè come verità valida per tutti i mondi possibili o per tutti i possibili stati di cose. Da questo punto di vista c'è necessità dove è possibile enumerare tutte le possibilità; e necessità equivale, praticamente, a *onnipossibilità*. Questa d'altronde non è dottrina recente. Ockham, nel sec. XIV riteneva N. soltanto le proposizioni condizionali o equivalenti o quelle intorno al possibile come, ad es., « Se c'è l'uomo, l'uomo è animale ragionevole » o « Ogni uomo può essere animale ragionevole » (*Quodl.*, V, q. 15). Poichè solo convenzioni linguistiche d'altra natura possono limitare opportunamente il rango di possibilità cui una proposizione fa riferimento, è abbastanza chiaro che questo concetto di necessità è interamente riducibile a convenzione.

**NECESSITARISMO** (ingl. *Necessitarianism*; franc. *Nécessitarisme*). Questo termine, assai poco usato in italiano ma che ha in inglese una lunga tradizione, è molto utile per indicare l'insieme delle dottrine che, in un modo qualsiasi dànno un posto eminente al concetto del necessario o si avvalgono sistematicamente di esso. Possono essere enumerate almeno tre dottrine fondamentali di questo genere:

1ª La dottrina che ammette il *destino* cioè l'ordine finalistico o provvidenziale del mondo; cioè un ordine che determina necessariamente ogni cosa e ad ogni cosa garantisce la riuscita migliore. Questa dottrina può chiamarsi provvidenzialismo o fatalismo; ma quest'ultimo nome è adoperato solo da coloro che la combattono o almeno che ne combattono alcuni aspetti (v. DESTINO; FATO; PROVVIDENZA). Il significato di necessario cui tale dottrina fa riferimento è quello *a*) di Aristotele e *c*) di S. Tommaso.

2ª La dottrina che l'ordine del mondo consiste nella connessione causale universale; dottrina che fa riferimento al necessario nel significato *a*) di Aristotele, *d*) di S. Tommaso, *b*) di Leibniz, di Wolff e di Kant. Questa dottrina è il determinismo rigoroso o classico, che meglio si dovrebbe chiamare causalismo (v. CAUSALITÀ; DETERMINISMO).

3ª La dottrina che la necessità costituisce il significato primario e fondamentale dell'essere; e che si avvale di esso come criterio per la valutazione e l'analisi di tutte le cose esistenti. Questo significato di N. è certamente il più importante e fondamentale, quello al quale il termine dovrebbe di preferenza essere riferito. Il necessario è, per tale dottrina, la categoria fondamentale; l'orizzonte generale che abbraccia tutti gli strumenti di indagine e di spiegazione di cui è possibile servirsi. Molto spesso tale dottrina non ammette la necessità nel senso delle dottrine 1ª o 2ª: Aristotele e S. Tommaso, ad es., che possono essere considerati come esempi molto importanti di questa dottrina, pur ammettendo la necessità del destino non ammettono la necessità causale assoluta; tuttavia sono necessitaristi nel senso che per essi il significato fondamentale dell'essere è la necessità e che tale significato è presente nella costruzione di tutti i concetti fondamentali della loro filosofia. Nello stesso senso è necessitaristica la dottrina di Hegel e sono necessitaristiche tutte le dottrine che si ispirano all'idealismo romantico. Ma l'attrezzatura concettuale del N. è diffusa molto al di là di questa o quella dottrina: concetti come quelli di causa e di sostanza, con tutte le loro derivazioni, che sono numerosissime, dominano ancora vaste zone del discorso comune, scientifico e filosofico; e intro-

ducono il loro senso necessitaristico nelle analisi della scienza e della filosofia.

**NEGATIVO** (gr. ἀποφατικός; lat. *Negativus*; ingl. *Negative*; franc. *Négatif*; ted. *Negativ*). Ciò che effettua o implica una negazione, cioè una esclusione di possibilità. Un'entità N., per es., una proposizione, non implica che sussista l'entità positiva corrispondente alla quale poi venga aggiunta la negazione, ma è semplicemente l'esclusione di una possibilità; e, il più delle volte, di una possibilità formulata soltanto allo scopo di escluderla.

I molteplici usi del termine si lasciano ricondurre a questo significato fondamentale. « Risultato N. » di un esperimento significa l'esclusione di una certa possibilità di interpretazione o di spiegazione. « Effetto N. » di una certa operazione significa l'esclusione di ciò che ci si aspettava come possibile dall'operazione stessa. « Atteggiamento N. » nei confronti di una dottrina o di una cosa qualsiasi è l'atteggiamento che esclude la possibilità che la dottrina sia vera o che la cosa abbia un valore qualsiasi; ecc.

**NEGAZIONE** (gr. ἀπόφασις; lat. *Negatio*; inglese *Negation*; franc. *Négation*; ted. *Verneinung, Negation*). Termine col quale si può designare tanto l'atto del negare, quanto il contenuto negato, ossia la *proposizione negativa*, detta in greco ἀπόφασις (lat. *negatio*: Boezio) e definita come « enunciato che divide qualcosa da qualcosa » (*De Interpr.*, 17 a 26), in quanto, secondo la medesima dottrina aristotelica, essa separa o allontana due concetti. Sostanzialmente la tradizione logica successiva ha conservato questa dottrina e quindi questo significato del termine N.: soltanto i seguaci della teoria del giudizio come assenso (Rosmini, Fr. Brentano, Husserl) considerano la N. come atto di diniego (rifiuto, ripudio, *Verneinung*) di una rappresentazione o idea. Nella Logica simbolica contemporanea la N. è rappresentata da un simbolo speciale (« $\sim$ ») che premesso al simbolo di una proposizione « *p* » trasforma questa o nell'affermazione che « *p* » è falsa (Russell) o in una nuova proposizione (molecolare), funzione di verità di « *p* », e precisamente (nella Logica a due valori) nella proposizione che è falsa quando « *p* » è vera e vera quando « *p* » è falsa (Wittgenstein, Carnap). G. P.

**NEOCRITICISMO** (ingl. *Neo-Criticism*; francese *Néocriticisme*; ted. *Neukantianismus*). Il movimento del « ritorno a Kant » iniziatosi in Germania verso la metà del secolo scorso e che ha dato origine ad alcune tra le più importanti manifestazioni della filosofia contemporanea. I tratti comuni di tutte le correnti del N. sono i seguenti: 1° la negazione della metafisica e la riduzione della filosofia a riflessione sulla scienza, cioè a teoria della conoscenza; 2° la distinzione tra l'aspetto psicologico e l'aspetto logico-oggettivo della conoscenza, distinzione in virtù della quale la validità di una conoscenza è completamente indipendente dal modo in cui essa viene psicologicamente acquisita o conservata; 3° il tentativo di risalire dalle strutture della scienza, sia di quella della natura sia quella dello spirito, alle strutture del soggetto che la renderebbero possibile.

In Germania, costituirono la corrente neocriticista: 1° la Scuola di Marburgo (*Marburger Schule*) alla quale hanno appartenuto F. A. Lange, H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, e alla quale si riconnette, in parte, anche Nicolai Hartmann; 2° la Scuola del Baden (*Badische Schule*), che fu fondata da W. Windelband e H. Rickert; 3° lo storicismo tedesco con G. Simmel, G. Dilthey, E. Troeltsch, ecc. Quest'ultimo indirizzo formulò il problema della storia analogamente al modo in cui le altre scuole kantiane formulavano il problema della scienza naturale (v. STORICISMO). Fuori della Germania, si connettono all'indirizzo neocritico C. Renouvier e L. Brunschvicg, in Francia; e S. H. Hodgson e R. Adamson, in Inghilterra; Banfi in Italia.

**NEOHEGELISMO** (ingl. *Neo-Hegelianism*; franc. *Néo-Hégélianisme*; ted. *Neuhegelianismus*). Il ritorno all'idealismo romantico che si è verificato in Inghilterra, in Italia e in America negli ultimi decenni del secolo scorso e nei primi del nostro secolo. Il N., come l'idealismo romantico di cui è una diretta filiazione, ha come sua tesi fondamentale l'identità del finito e dell'infinito cioè la riduzione dell'uomo e del mondo dell'esperienza umana all'Assoluto. Il neoidealismo anglo-americano e il neoidealismo italiano si distinguono tra loro per il modo in cui effettuano questa riduzione. L'idealismo anglo-americano l'effettua per via negativa, mostrando che il finito, per la sua intrinseca irrazionalità, non è reale o è reale solo nella misura in cui rivela e manifesta l'infinito. L'idealismo italiano la effettua per via positiva, mostrando nella struttura stessa del finito, nella sua intrinseca e necessaria razionalità, la presenza e la realtà dell'infinito. Questa era stata anche la via tenuta da Hegel e da tutto l'idealismo romantico. Alla corrente inglese appartengono G. H. Stirling, T. H. Green, B. Bosanquet, J. E. McTaggart; e specialmente F. H. Bradley, che è il maggiore rappresentante di essa. In America la maggiore figura del N. è stata J. Royce. Dell'idealismo italiano i maggiori rappresentanti sono stati G. Gentile e B. Croce. Su tutti, v. IDEALISMO.

**NEOIDEALISMO.** V. NEOHEGELISMO.

**NEOKANTISMO.** V. NEOCRITICISMO.

**NEOPITAGORISMO** (ingl. *Neo-Pythagoreanism*; franc. *Néo-pythagorisme*; ted. *Neupythago-*

*reismus*). La reviviscenza della filosofia pitagorica che si manifestò nel I secolo a. C. sia con la comparsa di scritti pitagorici di falsa attribuzione (*Detti Aurei, Simboli, Lettere*, attribuiti a Pitagora), e di altri scritti attribuiti al lucano Ocello e ad Ermete Trismegisto sia con una fioritura di filosofi che dichiaravano di ispirarsi alle dottrine del pitagorismo antico. Fra essi: Nigidio Figulo, Apollonio di Tiana, Nicomaco di Gerasa e soprattutto Numenio di Apamea (I sec. d. C.). Le dottrine di questi scrittori non hanno nulla di originale ma presentano tratti che divennero propri del *neoplatonismo* (v.).

**NEOPLATONISMO** (ingl. *Neo-Platonism*; franc. *Néo-platonisme*; ted. *Neuplatonismus*). La scuola filosofica fondata in Alessandria da Ammonio Sacca nel II secolo d. C. e che ha come suoi maggiori rappresentanti Plotino, Giamblico e Proclo. Il N. è una scolastica: è cioè l'utilizzazione della filosofia platonica (filtrata attraverso il neopitagorismo, il platonismo medio e Filone) per la difesa di verità religiose cioè di verità che si ritenevano rivelate all'uomo *ab antiquo* e da lui riscopribili nell'intimità della coscienza. I capisaldi del N. sono i seguenti:

1° il carattere rivelativo della verità, che perciò è di natura religiosa e si manifesta nelle istituzioni religiose esistenti e nella riflessione dell'uomo su se stesso;

2° il carattere assoluto della trascendenza divina, per il quale Dio, considerato come il Bene, è posto al di là di ogni determinazione conoscibile e ritenuto ineffabile;

3° la teoria dell'emanazione cioè della derivazione necessaria da Dio di tutte le cose esistenti, che diventano sempre meno perfette a misura che si allontanano da Lui; e la conseguente distinzione tra il mondo intelligibile (Dio, Intelletto e Anima del mondo) e il mondo sensibile (o materiale) che è un'immagine o parvenza dell'altro;

4° il ritorno del mondo a Dio attraverso l'uomo e la sua progressiva interiorizzazione, sino al punto dell'estasi cioè dell'unione con Dio.

Nel N. si sogliono distinguere: la Scuola Siriaca fondata da Giamblico; la Scuola di Pergamo alla quale appartenne fra gli altri l'imperatore Giuliano detto l'Apostata; e la Scuola di Atene il cui maggiore rappresentante fu Proclo. Ma le dottrine fondamentali del N. hanno avuto, e continuano ad avere, un'influenza profonda su molti indirizzi del pensiero filosofico.

Il «platonismo» del Rinascimento è in realtà un N. che ripete, con alcune variazioni, le tesi su esposte. Le variazioni che caratterizzano il N. rinascimentale (quello di Cusano, Pico e Ficino) sono relative alla maggiore importanza attribuita all'uomo e alla sua funzione nel mondo, conformemente a quello che è lo spirito generale del *Rinascimento* (v.).

Una forma di razionalismo religioso è invece il N. inglese che fiorì nella scuola di Cambridge nel sec. XVII (Cudworth, Moore, Whichcote, Smith, Culverwel); che da un lato si oppone al materialismo di Hobbes e dall'altro sostiene che le idee fondamentali della religione sono state stampate direttamente da Dio nella ragione e nell'intelletto dell'uomo e perciò precedono la conoscenza empirica delle cose naturali. Ma anche nel N. inglese ritornano molti temi del N. rinascimentale, specialmente di Ficino.

**NEOPOSITIVISMO** (ingl. *Neo-Positivism*; franc. *Néo-positivisme*; ted. *Neupositivismus*). **1.** Lo stesso che *empirismo logico* (v.).

**2.** Così talora è stato chiamato il bergsonismo (LE ROY, *Un positivisme nouveau*, 1901).

**NEOREALISMO** (ingl. *New Realism*; francese *Néo-realisme*; ted. *Neurealismus*). Con questo termine si designano le correnti del pensiero contemporaneo che assumono come loro insegna la negazione dell'*idealismo gnoseologico* (v.) cioè la negazione della riduzione dell'oggetto della conoscenza a un modo d'essere del soggetto. L'idealismo gnoseologico è stato il clima dominante della filosofia dell'800: giacchè esso era partecipato non solo dall'idealismo romantico ma anche dallo spiritualismo, dal neocriticismo e in generale da tutte le filosofie coscienzialistiche. Eccezioni a questa tendenza generale furono dapprima la filosofia dell'immanenza di G. Schuppe e l'opera di Osvaldo Külpe (*Einleitung in die Philosophie*, 1895). Ma una nuova storia cominciò per il realismo soltanto a partire dal saggio di G. E. MOORE, «La confutazione dell'idealismo» pubblicato nel *Mind* del 1903. In seguito difendevano il realismo in Inghilterra B. Russell e S. Alexander; mentre in America un volume collettivo del 1912 intitolato appunto *Il nuovo realismo* affermava le tesi di un realismo aggiornato, tesi che sotto altra forma venivano riproposte alcuni anni dopo nei *Saggi di realismo critico* (1920) pubblicati da un altro gruppo di filosofi americani. Nel primo gruppo la figura più nota fu quella di W. P. Montague; nel secondo gruppo quella di G. Santayana. Più tardi il nuovo realismo ha trovato sostenitori in A. N. Whitehead e in N. Hartmann.

Il nuovo realismo presenta nel suo interno tanti indirizzi dottrinali diversi quanti sono i filosofi che lo professano; ma si fonda tuttavia su una tesi fondamentale comune che costituisce la sua novità e il suo punto di distacco dal realismo tradizionale nonchè la sua linea di difesa contro l'idealismo. Questa tesi è la seguente: il rapporto conoscitivo (cioè il rapporto nel quale l'oggetto della cono-

scenza entra col soggetto, cioè con la mente che lo apprende) non modifica la natura dell'oggetto stesso. Questa tesi si ispira alla nozione matematica della «relazione esterna» cioè della relazione che non modifica i termini relativi. Essa, come è ovvio, elimina del tutto la dipendenza esistenziale o qualitativa dell'oggetto della conoscenza dal soggetto e rende privo di senso l'idealismo. Lontanissimi come sono tra loro, sotto tutti gli altri rispetti, Moore, Montague, Santayana, Alexander, Hartmann, condividono questa tesi.

**NEOTOMISMO** (ingl. *Neo-Thomism*; francese *Néo-thomisme*; ted. *Neuthomismus*). Con questo termine o con quello assai meno appropriato di «neoscolastica» s'intende quel movimento di ritorno alla dottrina di S. Tommaso, nel seno della cultura cattolica, che fu iniziato dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (4 agosto 1879). Questo movimento consiste nella difesa polemica delle tesi filosofiche tomistiche contro i diversi indirizzi della filosofia contemporanea e, indirettamente, nella rielaborazione e nel rammodernamento di tali tesi. Una delle prime figure del N. fu quella del cardinale belga Desiderato Mercier (morto nel 1925); mentre tra le figure più note del mondo contemporaneo ci sono quelle di E. Gilson e di J. Maritain. Abitualmente il tomismo accetta la problematica della filosofia contemporanea ma cerca di ricondurre tale problematica alla sistematica tomistica. Uno degli effetti più importanti della fioritura neotomista è la rinnovata importanza che hanno assunto, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, gli studi di filosofia medievale cioè della scolastica classica.

**NEOVITALISMO.** V. VITALISMO.

**NESSO** (lat. *Nexus*; ingl. *Bond*; franc. *Connexion*; ted. *Zusammenhang*). La connessione delle cose tra di loro o nell'ordine causale o nell'ordine finale: Kant chiama il primo *nexus effectivus*, il secondo *nexus finalis* (*Crit. del Giud.*, § 87). Whitehead ha chiamato con questo termine (*nexus*) le connessioni reali tra le cose, da lui considerate come elementi ultimi della realtà insieme alle cose stesse e alle percezioni (*Process and Reality*, 1929).

**NESTORIANISMO** (ingl. *Nestorianism*; francese *Nestorianisme*; ted. *Nestorianismus*). La dottrina di Nestorio, patriarca di Costantinopoli (428-431) secondo la quale, essendoci in Cristo due nature, ci sono anche due persone, di cui l'una abita nell'altra come in un tempio. Nestorio negava pure che Maria fosse madre di Dio e diceva favola pagana l'idea di un Dio ravvolto in fasce e crocifisso. Questa interpretazione dell'incarnazione era stata già sostenuta da Diodoro di Tarso (morto verso il 394) e dal suo discepolo Teodoro di Mopsuestia (morto verso il 428). Essa fu condannata dal concilio di Efeso del 431 ma continuò per lungo tempo a sopravvivere, e tuttora sopravvive presso gruppi della Turchia asiatica e della Persia.

**NEUTRALISMO** (ingl. *Neutralism*). Termine adoperato da Peirce come sinonimo di monismo (*Chance, Love and Logic*, II, 1; trad. ital., pagina 121) (v. MONISMO).

**NEUTRALIZZAZIONE** (ted. *Neutralisierung*). Con questo termine Husserl ha indicato la sospensione della credenza per la quale «quello che è esistente o possibile o verosimile o discutibile, come pure il non-esistente, in qualsiasi negazione o affermazione, sono presenti alla coscienza ma non nella maniera del reale bensì come 'mero pensato' o 'mero pensiero'» (*Ideen*, I, § 109) (vedi EPOCHÉ).

**NEUTRO, MONISMO** (ingl. *Neutral Monism*). Con questa espressione viene talvolta indicata in America la tesi del neorealismo secondo la quale le entità che entrano a comporre lo spirito e la materia non sono nè mentali nè materiali, ma acquistano tali qualifiche in virtù delle relazioni in cui entrano. In realtà questo punto di vista è stato per la prima volta sostenuto dall'*empirio-criticismo* (v.) di Avenarius e da Mach.

**NEWTONISMO** (ingl. *Newtonianism*; francese *Newtonianisme*; ted. *Newtonianismus*). Con questo termine è stato indicato soprattutto la dottrina di Newton della gravitazione universale. Cioè la generalizzazione delle leggi della gravitazione a tutto l'universo e la formulazione di queste leggi mediante l'unica formula: i corpi si attraggono proporzionalmente al prodotto delle masse e in ragione inversa del quadrato delle distanze. Questa legge fu enunciata da Newton per la prima volta nel *Propositiones de motu* del 1684, e poi nei *Principi matematici di filosofia naturale* del 1687.

**NICHILISMO** (ingl. *Nihilism*; franc. *Nihilisme*; ted. *Nihilismus*). Termine usato più spesso con intento polemico, per indicare dottrine che si rifiutano di riconoscere realtà o valori la cui ammissione si ritiene importante. Così Hamilton usò il termine per qualificare la dottrina di Hume che nega la realtà sostanziale (*Lectures on Metaphysics*, I, pag. 293-94); e in questo caso la parola non vuol dire più che fenomenismo. In altri casi essa viene adoperata per indicare gli atteggiamenti di coloro che negano determinati valori morali o politici. Soltanto Nietzsche fece un uso non polemico del termine, servendosi di esso per qualificare la sua opposizione radicale ai valori morali tradizionali e alle tradizionali credenze metafisiche. «Il N., egli disse, non è soltanto un insieme di considerazioni sul tema: 'Tutto è vano'; non è solo la

credenza che tutto merita di morire, ma consiste nel mettere la mano in pasta, nel distruggere... È lo stato degli spiriti forti e delle volontà forti cui non è possibile attenersi a un giudizio negativo: la negazione attiva risponde meglio alla loro natura profonda » (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, XV, § 24).

**NIENTE.** V. NULLA.

**NIRVANA.** L'estinzione delle passioni e del desiderio di vivere, quindi della catena delle nascite, nella dottrina buddistica. « Quest'isola incomparabile in cui ogni cosa sparisce ed ogni attaccamento cessa, io la chiamo N., distruzione della vecchiaia e della morte » (*Suttanipâta*, V, 11). Nella filosofia occidentale Schopenhauer ha fatto propria questa nozione, vedendo in essa la negazione della volontà di vivere, la cui esigenza scaturisce dalla conoscenza della natura dolorosa e tragica della vita (*Die Welt*, I, § 71; II, cap. 41).

**NODALE, LINEA** (ted. *Knotenlinie*). Così Hegel chiamò il passaggio dalla quantità alla qualità avvenuto per mutamento della quantità stessa (per es., quando il mutamento della quantità di calore nell'acqua produce il passaggio dell'acqua stessa dallo stato liquido al solido o all'aeriforme (*Wissenschaft der Logik*, I, sez. III, cap. II, B; trad. ital., I, pagina 444 sgg.). Questo concetto ha avuto più fortuna fuori dello hegelismo che nell'hegelismo. Kierkegaard ne trasse il suo concetto del *salto* (v.). Engels fece del passaggio dalla quantità alla qualità una delle leggi fondamentali della dialettica (*Dialektik der Natur*; trad. ital., pag. 57) (v. DIALETTICA; SALTO).

**NOEMA** (ted. *Noema*). Nella terminologia di Husserl, l'aspetto oggettivo dell'esperienza vissuta: cioè l'oggetto, considerato dalla riflessione nei suoi vari modi d'essere *dato* (ad es., il percepito, il ricordato, l'immaginato). Il N. è distinto dall'oggetto stesso, che è la cosa: per es., l'oggetto della percezione dell'albero è l'albero, ma il N. di questa percezione è il complesso dei predicati e dei modi d'essere dati all'esperienza, per es., l'albero verde, illuminato, non illuminato, percepito, ricordato, ecc. (*Ideen*, I, § 88). L'aggettivo corrispondente è *Noematico*.

**NOESI** (ted. *Noesis*). Nella terminologia di Husserl, l'aspetto soggettivo dell'esperienza vissuta, costituito da tutti gli atti di comprensione che mirano ad afferrare l'oggetto, come il percepire, il ricordare, l'immaginare, ecc. (*Ideen*, I, § 92). L'aggettivo corrispondente è *Noetico*.

**NOETICA** (ingl. *Noetic*; franc. *Noétique*; tedesco *Noëtik*). Così Hamilton chiamò la parte della logica che studia « le leggi fondamentali del pensiero » cioè i quattro princìpi di Identità, Contraddizione, Terzo escluso e Ragion sufficiente (*Lectures on Logic*, V, I, pag. 72). Quest'uso è stato seguito da pochi altri autori.

**NOIA** (ingl. *Boredom*; franc. *Ennui*; ted. *Langweile*). Moralisti e filosofi hanno talora insistito sul carattere cosmico o radicale di questo sentimento. « Senza il divertimento, diceva Pascal, noi saremmo nella N. e la N. ci spingerebbe a cercare un mezzo più solido per uscirne. Ma il divertimento ci diletta e così ci fa arrivare inavvertitamente alla morte » (*Pensées*, 171). Schopenhauer osservava che « non appena miseria e dolore concedono all'uomo una tregua, la N. è subito tanto vicina che egli per necessità ha bisogno di un passatempo »; e vedeva perciò la vita continuamente oscillare tra il dolore e la N. (*Die Welt*, I, § 57). Più profondamente e anticipando l'esistenzialismo, Leopardi vedeva nella N. l'esperienza della nullità di tutto ciò che è: « Or che cos'è la N.? » si chiedeva. « Niun male nè dolore particolare (anzi l'idea e la natura della N. esclude la presenza di qualsiasi particolar male o dolore) ma la semplice vita pienamente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all'individuo, ed occupantelo » (*Zibaldone*, VI, pag. 421). Heidegger ha ripetuto queste notazioni, scorgendo nella N. il sentimento che rivela la totalità delle cose esistenti, nella loro indifferenza. « La vera N., egli ha detto, non è quella che ci viene da un libro o da uno spettacolo o da un divertimento che ci annoiano, ma quella che ci invade quando 'ci si annoia': la N. profonda che, come nebbia silenziosa, si raccoglie negli abissi del nostro esserci, accomuna uomini e cose, noi stessi con tutto ciò che è intorno a noi, in una singolare indifferenza. È questa la N. che rivela l'esistente nella sua totalità » (*Was ist Metaphysik?* 5ª ediz., 1949, pag. 28). La N. in questo senso è molto vicina alla *nausea* (v.) di cui parla Sartre e che è anch'essa l'esperienza dell'indifferenza delle cose nella loro totalità. Il precedente di essa può forse essere scorto nella malinconia (*Schwermut*) che secondo Kierkegaard è lo sbocco inevitabile della vita estetica. « Se si domanda a un malinconico quale ragione abbia per essere così e che cosa gli pesi, risponderà che non lo sa, che non lo può spiegare. In questo consiste l'infinità della malinconia » (*Entweder-Oder*, in *Werke*, II, pag. 171). In questo senso la malinconia è l'accidia medievale (*Ibid.*, II, 168) ed è considerata da Kierkegaard come « l'isterismo dello spirito » nonchè come il peccato fondamentale in quanto « è peccato non volere profondamente e sentitamente » (*Ibid.*, pagina 171).

**NOLONTÀ** (lat. *Noluntas*; ingl. *Nolition*; francese *Nolonté*; ted. *Nolitio*). Il non volere o rifuggire. Il termine è rarissimo, in tutte le lingue. Secondo S. Tommaso, « il desiderio del bene si chiama volontà in quanto è il nome dell'atto di volontà; ma la fuga dal male si dice piuttosto nolontà.

Sicchè come la volontà è del bene, così la N. è del male » (*S. Th.*, II, 1, q. 8, a. 1). Nello stesso senso il termine ricorre in Wolff (*Phil. practica*, I, § 38). È chiaro che in questo senso la N. è volontà positiva, come la cosiddetta volontà. Altri autori invece l'hanno intesa nel senso di volontà inibita o assenza di volontà (RENOUVIER e PRAT, *Monadologie*, pag. 231). Questo secondo senso è decisamente improprio.

**NOME** (gr. ὄνομα; lat. *Nomen*; ingl. *Name*; franc. *Nom*; ted. *Name*). La parola o il simbolo che denota un oggetto qualsiasi. I problemi che il N. fa sorgere come parola o simbolo, per es. quello della sua origine o della sua validità, si trovano discussi nella voce *linguaggio* (v.). Qui occorre soltanto richiamare le determinazioni specifiche che i logici hanno dato al concetto di N. Quando Platone definisce il N. come « lo strumento adatto a insegnare e a farci discernere l'essenza, al modo in cui la spola è adatta a tessere la tela » (*Crat.*, 388 b), la sua definizione si adatta a qualsiasi termine o espressione linguistica. Aristotele invece ha dato la prima analisi specifica del nome. « Il N., egli ha detto, è un suono di voce significativo per convenzione, che prescinde dal tempo e le cui parti non sono significative se prese separatamente » (*De Int.*, 2, 16 a 19). In quanto « prescinde dal tempo », il N. si distingue dal verbo che ha sempre una determinazione temporale. In quanto non ha parti di per sè significative, il nome si distingue dal discorso. E poichè Aristotele osserva che l'espressione infinita « non uomo » non è un N., i logici posteriori aggiunsero alla definizione aristotelica del N. la caratterizzazione « finita »; nonchè quella di « retta », per escludere i casi obliqui del N. che sono di interesse per il grammatico e non per il logico (PIETRO ISPANO, *Summul. Log.*, 1.04). Lo stesso Aristotele avvertiva (*De Int.*, 2, 16 a 23) che il N. non sempre è semplice; e in questo senso la definizione di esso veniva così modificata da Jungius nel sec. XVII: « Per N. si intende un simbolo o segno, istituito per una cosa determinata e per la nozione che rappresenta la cosa, sia che si tratti di un N. grammaticalmente unico, sia che si tratti di un N. composto da più vocaboli (*Log. Hamburgensis*, 1638, IV, 2, 10).

Nella logica contemporanea, la funzione del N. è stata analizzata soprattutto a proposito di quella che Carnap ha chiamata « l'antinomia della relazione-N. ». Questa antinomia era stata scorta da Frege (« Über Sinn und Bedeutung », 1892, in *Aritmetica e logica*, ed. Geymonat, pag. 215-52) ma fu formulata come antinomia da Russell (« On Denoting », 1905, ora in *Logic and Knowledge*, pag. 41-56). L'antinomia risulta dal fatto che due nomi sinonimi (aventi cioè lo stesso significato) debbono poter essere sostituiti l'uno all'altro senza che muti il significato e il valore di verità del contesto. Ora « Sir Walter Scott » e « l'autore di *Waverley* » sono nomi sinonimi perciò sostituibili. Tuttavia se nella frase « Giorgio IV domandò una volta se Scott era l'autore di *Waverley* » si sostituisce ad « autore di *Waverley* » l'altro N. sinonimo « Scott » la frase risulta falsa perchè diventa: « Giorgio IV domandò una volta se Scott era Scott ».

Questa antinomia ha avuto nella logica contemporanea due soluzioni principali: la prima della quale consiste essenzialmente nel ridurre la denotatazione a una descrizione in termini direttamente o indirettamente riducibili a esperienze elementari. Questa soluzione è stata proposta da Russell (che la espose nel saggio citato e poi nel primo vol. dei *Principia Mathematica*, 1910). Secondo Russell, la frase « Giorgio IV, ecc. » può significare: *a*) « Giorgio IV desiderava sapere se un uomo e solo un uomo scrisse *Waverley* e se Scott fu quell'uomo »; oppure può significare *b*): « Un uomo e solo un uomo scrisse *Waverley* e Giorgio IV desiderava sapere se Scott fu quell'uomo ». In questo secondo caso « l'autore di *Waverley* ricorre, dice Russell, in modo *primario* (*primary occurrence*) perchè suppone che Giorgio IV ha una qualche diretta conoscenza di Scott. Nella prima invece la frase ricorre in modo secondario nel senso che non suppone una diretta conoscenza di Scott (« On Denoting », *Op. cit.*, pag. 72). Questa teoria oltre a presupporre la differenza tra conoscenza diretta e conoscenza indiretta, equivale a ridurre i nomi propri a nomi comuni e i nomi comuni a nomi propri, cioè denotanti elementi ricavati dall'esperienza diretta. Teorie simili a queste sono state date da Quine (*Methods of Logic*, 1950, § 33; *From a Logical Point of View*, 1953, cap. 1) e da altri.

La seconda soluzione dell'antinomia della relazione-N. è quella proposta dallo stesso Frege. Essa consiste nel distinguere il significato (*Bedeutung*, *Meaning*) come denotazione, dal senso (*Sinn*, *Sense*). La denotazione è il riferimento del N. all'oggetto: « Sir Walter Scott » e « l'autore di *Waverley* » hanno la stessa denotazione perchè si riferiscono allo stesso oggetto. Il senso è invece, come diceva Frege, « qualcosa che viene subito afferrato da chi conosca sufficientemente la lingua (o in genere il complesso di segni) cui il N. proprio appartiene » (« Über Sinn und Bedeutung », § 1; ed. ital. cit., pag. 219); sicchè due nomi possono avere diversi sensi, pur riferendosi allo stesso oggetto. Questo è proprio il caso delle due espressioni citate; e poichè è possibile comprendere il senso di un N. senza conoscere la sua denotazione, le domande del tipo di quella attribuita a Giorgio IV significano una richiesta di informazione concernente l'identità delle

loro denotazioni. Questa soluzione è stata ripetuta con varianti da Carnap (*Meaning and Necessity*, § 31-32) e da Church (*Intr. to Mathematical Logic*, 1958, § 01). E sembra una soluzione preferibile perchè non esige particolari presupposti sulla natura del linguaggio.

**NOMINALE, DEFINIZIONE.** V. DEFINIZIONE.

**NOMINALISMO** (lat. *Nominalismus*; francese *Nominalisme*; ted. *Nominalismus*). La dottrina dei filosofi *nominales* o nominalisti che costituirono una delle grandi correnti della Scolastica. I termini nominalista (*nominalis*) o terminista (*terminista*) furono usati solo al principio del sec. XV (v. TERMINISMO). Ma già Ottone di Frisinga nella sua cronaca *Sulle gesta di Federico* (I, 47) affermava che Roscellino » fu il primo nei nostri tempi a proporre in logica la dottrina delle parole (*sententiam vocum*) ». Al principio del sec. XII il N. veniva difeso da Abelardo (v. UNIVERSALI); ma il suo trionfo nella Scolastica fu dovuto all'opera di Guglielmo di Ochkam (1280-1349) che non per nulla fu detto *Princeps Nominalium*. Così Ockham esprimeva la sua convinzione in materia: « Nessuna cosa fuori dell'anima nè di per sè nè per qualcosa che le venga aggiunta, di reale o di razionale, e comunque si consideri e si intenda, è universale: giacchè tanta è l'impossibilità che una cosa fuori dell'anima sia in qualsiasi modo universale (a meno che ciò non avvenga per convenzione come quando si considera universale la parola ' uomo ' che è singolare) quanta è l'impossibilità che l'uomo, per qualsiasi considerazione o secondo qualsiasi essere, sia l'asino » (*In Sent.*, I, d. II, q. 7 S-T). Dal punto di vista positivo, il N. ammette che l'universale o concetto è un segno dotato della capacità di essere predicato di più cose. In questo senso il concetto era già stato definito da Abelardo (v. UNIVERSALI, DISPUTA DEGLI).

Nel delineare una breve storia del N., a proposito di Nizolio, Leibniz diceva che « sono nominalisti coloro che credono che, oltre le sostanze singolari, non ci sono che i puri nomi e quindi eliminano la realtà delle cose astratte e universali », e Leibniz faceva cominciare il N. così inteso da Roscellino e includeva tra i nominalisti, oltre lo stesso Nizolio, anche Tommaso Hobbes (*De stilo philosophico Nizolii*, 1670, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 69). Queste notazioni e inclusioni leibniziane sono state accettate dagli storici della filosofia.

In epoca più vicina a noi, il termine è stato adoperato per designare l'interpretazione convenzionalistica della fisica: per es. Poincaré lo adoperava nei confronti di Le Roy (*La science et l'hypothèse*, pag. 3).

Qualche volta i logici moderni usano il termine per indicare la dottrina che il linguaggio delle scienze contiene solo variabili individuali, i cui valori sono oggetti concreti e non già classi, proprietà e simili (QUINE, *From a Logical Point of View*, VI, 4 sgg.; CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 10).

**NOMINALIZZAZIONE** (ted. *Nominalisierung*). Husserl ha inteso per « legge di N. » quella secondo la quale « ad ogni proposizione, ed a ogni forma parziale distinguibile nella proposizione, corrisponde un elemento nominale » (*Ideen*, I, § 119): il che significa, per es., che alla proposizione « *S* è *P* » può corrispondere l'elemento unico nominale « l'essere *P* di *S* », nella quale « esser *P* » può significare la simiglianza, la pluralità, ecc.

**NOMOLOGIA** (ingl. *Nomology*; franc. *Nomologie*; ted. *Nomologie*). Termine raramente usato nella filosofia dell'800 per indicare la scienza della legislazione. Husserl ha chiamato « N. aritmetica » la matematica universale (*Logische Untersuchungen*, I, § 64).

**NOMOTETICO** (ted. *Nomothetisch*). Kant chiama N., cioè dante leggi, il giudizio *riflettente* (v.) in quanto fornisce massime per l'unificazione delle leggi naturali; ed esclude che sia nomotetico il giudizio trascendentale « che contiene le condizioni per la sussunzione sotto categorie » e non fa che « indicare le condizioni dell'intuizione sensibile sotto le quali può esser data realtà (applicazione) ad un concetto dato » (*Crit. del Giud.*, § 69). Windelband ha chiamato nomotetiche le scienze naturali in contrapposto alle scienze dello spirito o scienze storiche dette idiografiche (*Präludien*, 5ª ediz., II, pag. 145) (v. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE).

**NON** (ted. *Nicht*). Secondo Heidegger, il N. esprime la limitazione fondamentale dell'esistenza giacchè « l'Esserci, essendo come poter essere, è sempre o nell'una o nell'altra possibilità, ma N. è mai l'una e l'altra perchè, nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato ad una » (*Sein und Zeit*, § 58). Il N. esprime così l'esclusione delle possibilità che è sempre implicita nella scelta di quelle che l'Esserci (cioè l'uomo) fa entrare nel suo progetto. In questo senso Heidegger parla del N. come della colpa fondamentale dell'esistenza: « L'idea formale esistenziale del colpevole va quindi definita così: esser fondamento di un essere che è determinato da un N., cioè esser fondamento di una nullità » (*Ibid.*).

**NON CAUSA PRO CAUSA** (gr. τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον). Uno dei sofismi enunciati da Aristotele (*El. Sof.*, 5, 167 b 21) che consiste nell'assumere come causa (cioè come premessa) ciò che non lo è, donde segue una conseguenza impossibile e l'apparente confutazione dell'avversario. È una fallacia che si verifica specialmente nella riduzione all'assurdo. L'esempio fatto da Aristotele è il seguente. Si voglia ridurre all'assurdo l'affermazione che l'anima e la vita sono la stessa

cosa. Si procede così: la morte e la vita sono contrarie; la generazione e la corruzione sono contrari; ma la morte è corruzione, quindi la vita è generazione. Ma ciò è impossibile, perchè ciò che vive non genera ma è generato; quindi l'anima e la vita non sono la stessa cosa. La fallacia qui consiste nell'eliminare la premessa: « Anima e vita sono la stessa cosa » e sostituirla con l'altra « Morte e vita sono cose contrarie ». (Cfr. Pietro Ispano, *Summ. Log.*, 7.56-57; Arnauld, *Log.*, III, 19, 3; Jungius, *Log.*, VI, 12, 11; ecc.).

**NON-ENS LOGICUM.** Così W. Hamilton chiamava l'atto del pensiero negativo cioè il non pensare a niente di preciso, che equivale a non pensare (*Lectures on Logic*, I, 2ª ed., 1867, p. 76).

**NON IO** (ingl. *Non Ego*; franc. *Non moi*; tedesco *Nicht Ich*). Con questo termine Fichte indicava il mondo della natura e in generale il mondo oggettivo, in quanto è posto dall'Io ma opposto all'Io stesso. « Non v'è nulla di posto originariamente, tranne l'Io; e questo soltanto è posto assolutamente. Perciò un'opposizione assoluta non può aversi se non ponendo qualcosa di opposto all'Io. Ma ciò che è opposto all'Io è = Non-Io » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 2, 9).

**NOOGONIA** (ted. *Noogonie*). Come « sistema di N. » Kant ha designato la dottrina di Locke, in quanto descrive la genesi dei concetti a partire dall'esperienza (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Principi. Nota alle anfibolie dei concetti della riflessione).

**NOOLOGIA** (lat. *Noologia*; franc. *Noologie*; ted. *Noologie*). Termine inventato da Calov nei suoi *Scripta philosophica* (1650) per indicare una delle due scienze ausiliarie della metafisica [l'altra è la *gnostologia* (v.)] e precisamente quella che ha per oggetto le funzioni conoscitive. Il termine è stato ripreso nel secolo successivo da Crusius e altri, nello stesso senso o in sensi analoghi. Kant chiamò *noologisti* coloro che, come Platone, ritengono che le conoscenze pure derivano dalla ragione, in contrapposizione agli *empiristi* che le ritengono derivate dall'esperienza (*Crit. R. Pura*, Dottr. Trasc. del Metodo, cap. IV). Ampère propose di chiamare *noologiche* tutte le scienze dello spirito (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834). Nessuno di questi usi ha avuto fortuna.

**NOOSFERA** (franc. *Noosphère*). Termine adoperato da Le Roy per indicare il dominio dell'evoluzione propriamente umana, perciò contrapposto al dominio dell'evoluzione biologica (biosfera) e tale che si compie solo con l'aiuto di mezzi spirituali: l'industria, la società, il linguaggio, l'intelligenza, ecc. (*L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927, pag. 195-96).

**NORMA** (lat. *Norma*; ingl. *Norm*; franc. *Norme*; ted. *Norm*). Una regola o criterio di giudizio. La N. può essere anche costituita da un caso concreto, un modello o un esempio; ma il caso concreto, il modello o l'esempio valgono come N. solo se possono essere utilizzati come criteri di giudizio degli altri casi, o delle cose cui l'esempio o il modello fanno riferimento. La N. si distingue dalla *massima* (v.) perchè non è, come la massima (nel significato 2) solo una regola di condotta, ma può essere regola o criterio di qualsiasi operazione o attività. E si distingue dalla *legge* (v.) perchè può mancare del carattere costrittivo della legge stessa; per es., una N. del costume diventa legge quando viene resa coattiva da una pubblica sanzione.

La N. è concetto recente, nato nell'ambito del neocriticismo tedesco. È un concetto che si è formato attraverso la distinzione e la contrapposizione tra il dominio empirico del *fatto* (cioè della necessità naturale) e il dominio razionale del *dover essere* (cioè della necessità ideale). La N. non deriva la sua validità dal fatto che venga o non venga seguita o applicata; ma solo dal *dover essere* che esprime. I filosofi della scuola del Baden (Windelband e Rickert) hanno insistito su questo carattere della norma. Ha detto Windelband: « Il sole della necessità naturale splende ugualmente sul giusto e sull'ingiusto. Ma la necessità che avvertiamo nella validità delle determinazioni logiche, etiche ed estetiche, è una necessità ideale, che non è quella del *Mussen* e del non-poter-essere-altrimenti, ma quella del *Sollen* ed del poter-essere-altrimenti » (*Präludien*, 4ª ediz., 1911, II, pag. 69 sgg.). In questo senso ha inteso la N. anche Kelsen che ha posto il concetto di essa alla base della sua teoria del diritto. « La N., egli ha detto, è l'espressione dell'idea che qualcosa debba accadere, e specialmente che un individuo debba comportarsi in una data maniera. Nulla è detto dalla N. sull'effettivo comportamento dell'individuo in questione » (*General Theory of Law and State*, 1945, I, C, a, 5; trad. ital., pag. 36). In questo senso si è parlato e si parla di una « trascendenza » della N. nei confronti delle situazioni che essa regola: con tale trascendenza si è insistito (talora opportunamente) sull'indipendenza del valore della N. dalla sua effettiva applicazione. Per es. non c'è dubbio che le norme dirette allo scopo di ottenere un buon prodotto agricolo o industriale, quali sono determinate da apposite discipline scientifiche e tecnologiche, rimangono valide indipendentemente dal fatto che esse siano ignorate o trascurate nella maggior parte dei casi. Questa indipendenza tuttavia non significa che le norme abbiano un'origine misteriosa o inaccessibile o siano depositate in qualche regione dell'essere che abbia solo un riferimento indiretto e lontano con i campi dell'esperienza umana che esse mirano a regolare. Le norme esprimono, abitualmente, la disciplina

più opportuna di determinate attività, in vista di dare a tali attività la maggiore efficienza e precisione possibile. Se quindi esse non sono sempre generalizzazioni di quel che già è in atto o che già si fa, perchè possono anche ispirarsi ad un ordinamento del tutto diverso, non sono neppure estranee ai campi dell'attività umana che mirano a regolare. In questo senso Dewey diceva: « La differenza che si suole registrare tra i modi in cui gli uomini pensano e quelli in cui *devono* pensare è del tutto simile a quella che corre fra la buona e la cattiva coltivazione o la buona e la cattiva pratica medica. Gli uomini pensano come non devono quando seguono metodi d'indagine che l'esperienza delle indagini passate mostra non adatti a raggiungere il fine prefissato » (*Logic*, cap. VI; trad. ital., pag. 156). Da questo punto di vista una N. è semplicemente una formula tecnica per lo svolgimento efficace di un'attività determinata.

Si possono pertanto distinguere due concetti di N.: 1° la N. come criterio infallibile per il riconoscimento o la realizzazione di valori assoluti. Questo è il concetto che è stato elaborato dalla filosofia dei *valori* (v.) e che viene tuttora accettato dalle dottrine assolutistiche; 2° la N. come procedura che garantisce lo svolgimento efficace di un'attività determinata.

**NORMALE** (ingl. *Normal*; franc. *Normal*; tedesco *Normal*). **1.** Ciò che è conforme alla norma.

**2.** Ciò che è conforme a un'abitudine o a una consuetudine o a una media approssimativa o matematica o all'equilibrio fisico o psichico. In questo senso si dice, ad es., « condurre una vita N. » per dire una vita conforme alle consuetudini di un certo gruppo sociale; o « ha un peso N. » o « una altezza N. » per dire che ha il peso o l'altezza corrispondenti alla media di quelli degli individui della stessa età, razza, ecc.; o « una mente N. » o « un'organismo N. » per indicare la buona salute mentale o fisica. Questo uso del termine non è del tutto improprio: perchè, sebbene le norme cui esso fa riferimento siano ottenute da generalizzazioni empiriche, esse sono tuttavia adoperate come criterio di giudizio e stabiliscono quindi una « normalità ».

**NORMATIVO** (ingl. *Normative*; franc. *Normatif*; ted. *Normativ*). L'aggettivo ha due sensi principali, che corrispondono ai due sensi che sono attribuiti alla parola norma e cioè: 1° è N. ciò che prescrive la regola infallibile per raggiungere la verità, la bellezza, il bene, ecc., cioè un bene assoluto; 2° è N. una formula tecnica che garantisce lo svolgimento efficace di una certa attività. Nella seconda metà dell'800 sono state dette N. nel senso 1° le scienze filosofiche speciali cioè la *logica*, l'*etica* e l'*estetica*, alle quali si attribuì il compito di prescrivere le norme cui il pensiero, la volontà e il sentimento avrebbero dovuto adeguarsi per raggiungere la verità, il bene e la bellezza (Windelband, Rickert, Wundt, Simmel, Husserl, ecc.). La qualifica di N. è stata in questo senso respinta dalle discipline anzidette (v. le voci relative). Non si può tuttavia negare che esistano discipline N. nel senso 2°, cioè nel senso di formulare, ipoteticamente, tecniche atte a garantire lo svolgimento efficace di determinate attività.

**NOTA** (lat. *Nota*; ingl. *Note*; franc. *Note*; ted. *Merkmal*). Segno o caratteristica di un oggetto. Sul principio: « la N. di una N. è una N. della cosa stessa » che Kant volle sostituire al *dictum de omni et nullo* come fondamento del sillogismo v. SILLOGISMO.

**NOTAZIONE** (ingl. *Notation*; franc. *Notation*; ted. *Notation*). Si chiamano con questo termine i simboli primitivi della logica. La più comune classificazione di tali simboli è quella che li divide in quattro classi e cioè *costanti*, *variabili*, *connettivi* e *operatori*. Questi due ultimi sono talora detti rispettivamente operatori e astrattori (v. le singole voci: CONNETTIVO; COSTANTE; OPERATORE).

**NOTAZIONE** (gr. ἐτυμολογία; lat. *Notatio*; ingl. *Notation*; franc. *Notation*; ted. *Notation*). In logica, l'argomento (*locus*) derivato dall'etimologia del nome; come quando Platone fa derivare la voce *sôma* (corpo) da *sêma* (tomba) come argomento che il corpo è la tomba dell'anima (*Crat.*, 400 c). Questo tipo di argomento è chiarito da Cicerone (*Top.*, 8, 35) ed è ripreso dai Logici del '600 (JUNGIUS, *Log.*, V, 25).

**NOUMENO** (gr. νοούμενον; ingl. *Noumenon*; franc. *Noumène*; ted. *Noumenon*). Questo termine è stato introdotto da Kant per indicare l'oggetto della conoscenza intellettuale pura, che è poi la *cosa in sè* (v.). Nella dissertazione del 1770 Kant dice: « L'oggetto della sensibilità è il sensibile; ciò che non contiene nulla che non possa essere conosciuto dall'intelligenza è l'intelligibile. Il primo dalle scuole degli antichi era detto *fenomeno*, il secondo *N.* » (*De mundi sensibilis, ecc.*, § 3). In realtà la parola N. è talora usata dai filosofi greci, ma non in contrapposto con fenomeno, bensì talora in contrapposto con *sensibile* come in Platone: « Se intellezione e opinione vera sono due cose diverse, allora ci saranno senza dubbio enti che, quantunque non siano sensibili per noi, sono soltanto *pensati* » (*Tim.*, 51 d); e talora in contrapposto con l'oggetto direttamente afferrabile, come negli Stoici: « La comprensione si produce, secondo gli Stoici, o con la *sensazione* e allora è comprensione di cose bianche o nere o ruvide o lisce o col ragionamento e allora è comprensione di nessi dimostrativi come quando si dimostra che gli dèi esistono e che esercitano la provvidenza. Delle *cose pensate* invece

alcune sono pensate secondo l'occasione, altre secondo la somiglianza, altre secondo la composizione e altre secondo contrarietà » (DIOG. L., VII, 52). Più frequente è negli antichi (soprattutto in Platone, in Aristotele e nei Neoplatonici) l'uso del termine *intelligibile* (νοητός) che però viene contrapposto non a fenomeno, ma a sensibile (cfr., ad es., ARISTOTELE, *Et. Nic.*, X, 4, 1174 b 34).

**NOZIONE** (gr. ἔννοια, πρόληψις; lat. *Notio*; ingl. *Notion*; franc. *Notion*; ted. *Notion*). Due significati fondamentali: uno generalissimo, per cui N. è qualsiasi atto d'operazione conoscitiva; l'altro specifico, per cui è una speciale classe di atti od operazioni conoscitive.

Cicerone, che introdusse il termine, lo fa corrispondere sia ad ἔννοια che ha significato generalissimo, sia a πρόληψις che è l'anticipazione, cioè una specie particolare e privilegiata di conoscenze (*Top.*, 7, 31). Nel Medioevo Giovanni di Salisbury, adoperò il termine nel senso generale, riferendolo appunto al greco ἔννοια (*Metal.*, II, 20); ed in senso generalissimo lo adoperava anche Jungius, che intendeva per N. « la prima operazione del nostro intelletto cioè quella con la quale esprimiamo una cosa con un'immagine » (*Log. Hamburgensis*, 1638, Prol., 3). Locke invece intendeva restringere il termine a quelle idee complesse « che sembra abbiano origine e costante esistenza più nel pensiero degli uomini che nella realtà delle cose » (*Saggio*, II, 22, 2); mentre Leibniz osservava che « molti applicano la parola N. a ogni sorta di idee o di concezioni, sia a quelle originali, sia a quelle derivate » (*Nouv. Ess.*, II, 22, 2). Berkeley a sua volta restringeva il termine a indicare la conoscenza che lo spirito ha di se stesso e della relazione tra le idee: conoscenza che non è a sua volta un'idea (*Princ. of Human Knowledge*, I, § 27, 89, 140, ecc.; cfr. la nota al § 27 della edizione dei *Principles*, in *Works*, ed. T. E. Jessop, II, pag. 53). Anche Kant dava del termine un significato ristretto, intendendo per esso « il concetto puro in quanto ha la sua origine unicamente nell'intelletto » e riservando il termine « rappresentazione » per il significato generale di N. (*Crit. R. Pura*, Dial. trasc., I, sez. 1). Viceversa Wolff aveva affermato: « La rappresentazione delle cose nella mente è la N., da altri detta *idea* » (*Log.*, § 34).

Tutti i significati specifici proposti per il termine non hanno avuto fortuna; gli è rimasto ora quasi esclusivamente il significato generico di operazione o atto o elemento conoscitivo in generale.

**NOZIONI COMUNI** (gr. κοιναὶ ἔννοιαι; latino *Notiones communes*). Sono le *anticipazioni* (v.) degli Stoici, alle quali spesso si è fatto riferimento nella storia della filosofia: cfr., ad es., SPINOZA, *Eth.*, II, 38, Cor.; LEIBNIZ, *Nouv. Ess.*, Avant-propos; ecc.

**NULLA** (gr. μηδέν, τὸ μὴ ὄν; lat. *Nihil*; ingl. *Nothing*, *Nothingness*; franc. *Néant*; ted. *Nichts*). Due concezioni del N. si sono intercalate nella storia della filosofia: 1° il N. come non-essere; 2° il N. come alterità o negazione. Queste due concezioni hanno i loro capistipite rispettivamente in Parmenide e Platone. Parmenide affermò che « il N. non è » (*Fr.*, 6, 2) e che « non si può nè conoscere nè esprimere » (*Ibid.*, 4); Platone, decidendosi a una specie di « parricidio » verso Parmenide (*Sof.*, 242 d), ammise l'essere del non-essere e definì il N. come alterità. « Risulta, egli scrisse, che c'è un essere del non-essere, così per il movimento come per tutti i generi, giacchè in tutti i generi l'alterità, che rende ciascuno di essi altro da sè, fa un non-essere dell'essere di ciascuno: sicchè correttamente diremo che tutte le cose non sono ed insieme sono e partecipano dell'essere » (*Ibid.*, 256 d). Sicchè mentre per Parmenide il N. è assoluto non-essere quindi non è pensabile nè esprimibile in alcun modo, per Platone il N. è l'alterità dell'essere cioè la negazione di un essere determinato (per es., del movimento) e l'indefinito riferimento a un altro genere dell'essere (a ciò che non è movimento).

1° Alla tesi di Parmenide, portava un appoggio Gorgia affermando che « il N. non è perchè se esistesse sarebbe insieme non-essere ed essere: non-essere in quanto pensato come tale, essere in quanto *sarebbe* non-essere » (*Fr.*, 3, 26). Il N. definito da queste proposizioni è il N. assoluto: quella « certa idea negativa del niente cioè di ciò che è infinitamente lontano da ogni sorta di perfezione » di cui parlava Cartesio, opponendola a Dio che include tutte le perfezioni (*Méd.*, IV); o quel « concetto vuoto senza oggetto » che è la negazione del « più alto concetto da cui si suol prendere le mosse in una filosofia trascendentale » cioè dell'oggetto, di cui parlava Kant (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ.; Nota alla Anfibolia dei concetti della riflessione). Del N. così inteso è stato fatto un uso prevalentemente teologico e metafisico: da un lato è servito a definire Dio, quando si è voluto insistere sulla sua eterogeneità dal mondo o a definire la materia quando si è voluto insistere sulla sua eterogeneità dalle cose; dall'altro, è servito a introdurre nell'essere una condizione o un elemento che ne spiegasse certi caratteri.

Il primo uso ricorre frequentemente nella teologia negativa. Già Scoto Eriugena aveva identificato Dio col N. perchè Dio è *Superessentia* (cioè al di sopra della sostanza) e perchè il niente è, dall'altro lato, « la negazione e l'assenza di ogni essenza o sostanza, anzi di tutte le cose che sono state create in natura » (*De divis. nat.*, III, 19-21). Questa dottrina viene frequentemente ripetuta nel Medioevo: come N. o « N. del N. » o « quintes-

senza del N. » viene indicato Dio nel *Zohar*, uno dei libri della Kabala (cfr. SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris, 1957, pag. 322). Un « N. superessente » Dio è detto da Maestro Eckhart (*Op.*, ed. Pfeiffer, pag. 139); e « un N. eterno » da Böhme (*Mysterium Magnum*, I, 2). In tutte queste espressioni il N. esprime la negazione totale delle forme d'essere conosciute, ritenute inadeguate alla natura di Dio.

Al secondo uso del concetto di N. hanno fatto ricorso i Neo-platonici per accentuare la differenza tra la materia e le cose cioè tra il carattere informe dell'una e le determinazioni delle altre. Così per Plotino la materia è il non-essere perchè è priva di corporeità, di anima, di intelligenza, di vita, di forma, di ragione, di limite, di potenza: cioè di tutti i caratteri che l'essere possiede. « Bisogna dire, dice Plotino, che essa è non-essere ma non nel senso del movimento che non è la quiete o reciprocamente, bensì è veramente il non-essere, un'immagine o fantasma della massa corporea e una aspirazione all'esistenza » (*Enn.*, III, 6, 7). Nello stesso senso la materia è caratterizzata da S. Agostino: « Se si potesse dire che il N. è e non è qualcosa, direi che questa è la materia » (*Conf.*, XII, 6, 2).

Il terzo uso è proprio della filosofia moderna ed è diretta a risolvere l'essere nel divenire o la possibilità in impossibilità. Al primo scopo è diretta la concezione del N. sostenuta da Hegel. Egli correttamente osserva che il vecchio detto *Ex nihilo nihil fit* non esprime altro che la negazione del divenire, e contro questa negazione afferma l'indissolubilità e la convertibilità reciproca dell'essere e del nulla. « Dell'essere e del N., egli scrisse, è il caso di dire che in nessun luogo, nè in cielo nè in terra, c'è qualcosa che non contenga in sè tanto l'essere quanto il nulla. Senza dubbio, in quanto si parla di un certo qualcosa e di qualcosa di reale, quelle determinazioni non si trovano più nella loro completa verità, in cui stanno come essere e come N., ma vi si trovano in una determinazione ulteriore e intese, per es., come positivo e negativo... Ma il positivo e il negativo contengono il primo l'essere, il secondo il N. come loro base astratta. Così perfino in Dio la qualità, cioè l'attività, la creazione, la potenza, ecc., contiene essenzialmente la determinazione del negativo; coteste qualità consistono nella produzione di un altro » (*Wissenschaft der Logik*, I, sez. I, cap. I, C, nota I; cfr. *Enc.*, § 87). La caratteristica di una dottrina siffatta è il teorema che il N. è il fondamento della negazione, non già la negazione del nulla. Questo teorema è espresso da Hegel nel passo citato dicendo che il positivo e il negativo contengono come loro base astratta il nulla. Nella filosofia contemporanea lo stesso teorema è esplicitamente messo innanzi da Heidegger. « È il N., egli dice, che è l'origine della negazione, non viceversa » (*Was ist Metaphysik?*, 1949, 5ª ediz., pag. 33). Da questo punto di vista, il N. è « la negazione radicale della totalità dell'esistente » (*Ibid.*, 1949, 5ª ediz., pag. 27), cioè è N. assoluto. Ma insieme costituisce il fondamento dell'essere e precisamente dell'essere dell'uomo, in quanto questo essere è instabile (*hinfällig*). L'instabilità dell'essere dell'uomo è vissuta nella situazione emotiva dell'angoscia. « L'esistente non è affatto distrutto dall'angoscia in modo che rimanga, così, il nulla. Come potrebbe accadere diversamente, dato che l'angoscia si trova nella più completa impotenza di fronte all'esistente nella sua totalità? In realtà il N. si rivela proprio con e nell'esistente in quanto questo ci sfugge e si dilegua nella sua totalità » (*Ibid.*, 1949, 5ª ediz., pag. 31). Questo significa che il N. è vissuto dall'uomo in quanto l'essere dell'uomo (l'esistenza) non è e non può essere *tutto* l'essere: l'essere dell'uomo consiste nel non essere l'essere nella sua totalità, cioè nel N. dell'essere. Perciò Heidegger dice che il N. è lo stesso annullamento (« È proprio il N. stesso che annulla »; *Ibid.*, 5ª ediz., 1949, pag. 31) e che esso è « la condizione che rende possibile, nel nostro esserci, la rivelazione dell'esistente come tale » (*Ibid.*, 5ª ediz., 1949, pag. 32). Il problema e la ricerca dell'essere nascono dal fatto che l'uomo non è tutto l'essere, cioè che il suo essere è il N. della totalità dell'essere. Sartre sostituisce alla nozione di esistenza quella di coscienza ma continua a intendere per essa l'essere dell'uomo che è il N. dell'essere: finisce così col ripetere i concetti di Heidegger. « Il N. non è, egli dice, il N. *è stato*; il N. non si annienta, il N. *è stato* annientato. Resta dunque che deve esistere un essere — che non potrebbe essere l'in sè — che ha per proprietà di annullare il N., di reggerlo col suo essere, di sostenerlo perpetuamente con la sua stessa esistenza: un essere per il quale il N. viene alle cose » (*L'être et le néant*, pag. 58). Quest'essere è la coscienza che, essendo costituita da possibilità, è sempre aperta verso il nulla. « Una possibilità resta sempre aperta che esso si riveli come un nulla. Ma dal fatto stesso che si prospetti che un esistente possa sempre risolversi come N., ogni questione suppone che si realizzi un arretramento nientificatore, in rapporto al dato, e diviene una semplice presentazione, oscillante tra l'essere e il N. » (*Ibid.*, pag. 59). In questo modo l'uomo ha la possibilità di circoscrivere « un N. che lo isoli » cioè di mettersi fuori dell'essere, per metterlo in questione e sottrarsi alla sua totalità. È chiaro ciò che queste speculazioni sul N. intendono suggerire: l'essere proprio dell'uomo, in quanto

costituito da possibilità, che come tali possono non realizzarsi, e che in ogni caso escludono l'essere completo o totale, e manifestandosi quindi in modo eminente nel dubbio, nel problema, nella progettazione, ecc., è il *N.* del *tutto* dell'essere. Si tratta cioè di speculazioni che vogliono definire il finito (la limitazione propria dell'esistenza umana) servendosi di due infiniti: il tutto e il nulla.

2° La seconda concezione fondamentale del N., il cui capostipite è Platone, considera il N. come alterità o negazione. Per questa concezione non c'è un « N. assoluto » cioè un N. che sia, nella terminologia kantiana, la negazione di ogni oggetto. In questa terminologia il N. è soltanto privazione di qualche cosa: come l'ombra o il freddo (*nihil privativum*) o un ente immaginario (*ens imaginarium*) o l'oggetto di un concetto che contraddice se stesso (*nihil negativum*) (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princìpi, Nota alle anfibolie dei concetti della riflessione). Da questo punto di vista il N. è un *oggetto* (nel senso più generale della parola); e c'è una nozione del N., a differenza di ciò che pensava Wolff quando definiva il N. come « ciò a cui non corrisponde alcuna nozione » (*Ont.*, § 57). In questo senso aveva ragione il vecchio Fredegiso di Tours (sec. IX) ad affermare che il N. è qualcosa; giacchè, come egli diceva, « se qualcuno dirà che gli sembra che non sia N., questa stessa negazione lo spingerà a riconoscere che il N. è qualcosa dal momento che dire: ' Mi sembra che il N. sia N. ' è equivalente a dire ' Mi sembra sia qualcosa ' » (*De Nihilo et Tenebris*, in *P. L.*, 105, col. 751). Ciò significa che, dal momento che si parla del N., sia pure per dire che è N., il N. è un *qualcosa* di cui si parla, cioè un oggetto in generale. Considerazioni di questo genere possono sembrare puramente dialettiche, ma conservano il loro valore anche nella logica contemporanea (cfr. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, 1953, pag. 101 sgg.). Questo concetto del N. non ha tuttavia avuto molta fortuna tra i filosofi, e se ne intende anche la ragione: non si presta a un uso teologico o metafisico. La migliore illustrazione di esso nella filosofia contemporanea è quella data da Bergson: « L'idea di abolizione o di N. parziale si forma nel corso della sostituzione di una cosa ad un'altra dal momento che tale sostituzione è pensata da uno spirito che preferirebbe mantenere l'antica cosa al posto della nuova o che almeno concepisce questa preferenza come possibile. Essa implica dal lato soggettivo una preferenza, dal lato oggettivo una sostituzione, e non è altro che una combinazione o piuttosto una interferenza tra il sentimento di preferenza e questa idea di sostituzione » (*Év. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 305-06). Ciò vuol dire che si dice che « non c'è N. » quando non c'è la cosa che ci aspettavamo di trovarci o che poteva esserci, e che l'idea del N. assoluto è una « pseudo idea », altrettanto assurda di quella di un circolo quadrato (*Ibid.*, pag. 307). Si può insistere un po' meno sull'aspetto soggettivo di questo concetto del N. e di più sull'aspetto oggettivo; si può dire, ad es., che il N. esprime la negazione o l'assenza di una possibilità determinata o di un gruppo di possibilità, senza ricorrere alla nozione di preferenza o di sostituzione; ma l'analisi di Bergson rimane sostanzialmente corretta sia nella sua tesi positiva sia in quella negativa. Essa è d'altronde conforme al concetto che della negazione hanno i logici contemporanei; per es. a quello che Carnap espose in una critica rimasta famosa al concetto del N. di Heidegger, concetto in cui egli vide riassunte tutte le magagne della metafisica. Carnap affermò allora che la sola nozione di N. logicamente corretta è la negazione di una possibilità determinata; che dire « Non c'è N. fuori » significa «Non c'è qualcosa che sia fuori» « $\sim (\exists x)$ $x$ è fuori » (« Überwindung der Metaphysik », in *Erkenntnis*, II, 1931, pag. 229 sgg.). Poichè la negazione che qualcosa sia fuori implica che qualcosa *poteva* esser fuori, la negazione è, in questo senso, l'esclusione di una possibilità determinata.

**NULLIBISTI** (ingl. *Nullibists*; ted. *Nullibisten*). Così Henri Moore chiamò coloro che credono che l'anima non occupi spazio e non abbia perciò una sede determinata nel corpo (*Enchiridion Metaphysicum*, 1671, I, 27, 1).

**NUMERO** (gr. ἀριθμός; lat. *Numerus*; inglese *Number*; franc. *Nombre*; ted. *Zahl*). Nella storia di questo concetto si possono distinguere quattro fasi concettuali diverse che hanno dato luogo a quattro diverse definizioni di esso, e precisamente: 1° la fase realistica; 2° la fase soggettivistica; 3° la fase oggettivistica; 4° la fase convenzionalistica.

1° La fase realistica è caratterizzata dalla tesi che il N. è un elemento costitutivo della realtà; della realtà in quanto accessibile, non ai sensi, ma alla ragione. Fu questa la tesi propria dei Pitagorici, i quali credevano, secondo la testimonianza di Aristotele, che « le cose sono esse stesse numeri », cioè « composte di numeri come di loro elementi » (*Met.*, XIV, 3, 1090 a 21). A questa credenza è connessa la definizione del N. come « un sistema di unità » che fu propria dei Pitagorici (STOBEO, *Ecl.*, I, 18): una definizione sulla quale si modellò quella stessa di Euclide (« moltitudine di unità », *El.*, VII, 2) e che è rimasta per molto tempo a fondamento delle matematiche. A sua volta Platone riteneva che il N. si trovasse dovunque ci fosse un ordine, cioè un limite dell'illimitato. Tra la molteplicità illimitata (per es. dei suoni vocali) e l'unità assoluta, il N. si inserisce come un limite (per es. la distin-

zione ed enumerazione delle lettere dell'alfabeto): perciò si trova sempre dove c'è ordine ed intelligenza (*Fil.*, 18 a sgg.). Dall'altro lato, il numero in questo senso non è legato a qualcosa di visibile o di tangibile: è perciò diverso dal numero di cui si avvale l'uomo nei suoi compiti pratici (*Rep.*, 525 d). Con questa tesi (che non è quella dei platonici pitagoreggianti che consideravano le idee come numeri; cfr. Arist., *Met.*, XIV, 3) è sostanzialmente d'accordo lo stesso Aristotele. «Le entità matematiche, egli dice, non sono sostanze più dei corpi; precedono logicamente, ma non nell'esistenza, le cose sensibili e non possono esistere separatamente. Ma dal momento che non possono neppure risiedere nelle cose sensibili, o non debbono essere affatto o devono essere in qualche modo speciale, che non è l'esistenza assoluta» (*Met.*, XIII, 3, 1077 b 12). Questo modo d'esistenza speciale proprio delle entità matematiche è definito dalle stesse proposizioni matematiche: «È strettamente vero, dice Aristotele, che ci sono entità matematiche e che sono tali quali le matematiche dicono che esse sono» (*Ibid.*, XIII, 3, 1077 b 31). Aristotele intende dire, che le entità matematiche hanno un'esistenza analoga alle entità della fisica, per es. al movimento: sono astratte dalle cause sensibili ma non sono separabili da esse. Da questo punto di vista, il numero è «una pluralità misurata o una pluralità di misura»; e l'unità non è un N. ma misura del N. (*Met.*, XIV, 1, 1088 a 5): una definizione la quale ripete quella platonica, e anticipa quella euclidea già ricordata.

2° La seconda fase concettuale della nozione di N. si può far cominciare con Cartesio. «Il N. che consideriamo in generale, egli disse, senza riflettere su alcuna cosa creata, non esiste fuori del nostro pensiero come non esistono tutte le altre idee generali che gli Scolastici comprendono sotto il nome di universali» (*Princ. Phil.*, I, 58). Il N. è in altri termini, un'idea, un atto o una manifestazione del pensiero. La definizione che ne risulta è quella di operazione: il N. è un'operazione di astrazione eseguita sulle cose sensibili. Questo concetto del numero si trova ripetuto molte volte nella filosofia moderna. Hobbes pose il N. tra le cose «non esistenti» che sono soltanto «idee od immagini» (*De Corp.*, VII, § 1). Locke vede nel N. un'idea complessa e precisamente un «modo semplice ottenuto mediante la ripetizione dell'unità» (*Saggio*, II, 16 2); e nello stesso senso Leibniz dice che il N. è un'idea adeguata o compiuta cioè «un'idea così distinta che tutti i suoi ingredienti sono distinti» (*Nouv. Ess.*, II, 31, 1). Berkeley afferma che il numero «è interamente la creatura dello spirito» (*Princ. of Human Knowledge*, I, 12). Newton afferma che per N. bisogna intendere «non tanto la moltitudine delle unità quanto il rapporto tra la quantità astratta di una qualità ed una quantità dello stesso genere che si assume come unità» (*Arithmetica Universalis*, cap. 2). Una definizione analoga a questa è data da Wolff secondo la quale «il N. in genere ha con l'unità la stessa relazione che una retta qualsiasi può avere con una retta data» (*Ont.*, § 406). Questa definizione, come quella di Newton, fa del N. l'operazione con cui si stabilisce un rapporto di misura.

Kant non faceva che esprimere lo stesso concetto generale affermando che il N. è uno *schema* (v.) e precisamente che esso è «la rappresentazione che comprende la successiva addizione di uno a uno (omogenei)» (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princìpi, cap. I). La novità del concetto kantiano è che il N. non è un'operazione empirica cioè effettuata sul materiale sensibile ma un'operazione puramente intellettuale che opera sul molteplice dato dall'intuizione pura (del tempo) il quale è assolutamente omogeneo. Questo fa del N. qualcosa di indipendente dall'esperienza e dotato di un genere di validità che non è quella empirica; ma il N. è pur sempre un'operazione del soggetto. Mentre questa concezione kantiana veniva ripresentata numerose volte nella filosofia dell'800, Stuart Mill ritornava al concetto del N. come operazione empirica di astrazione. «Tutti i numeri, egli diceva, devono essere numeri di qualcosa: non ci sono numeri in astratto». Pertanto i numeri sono prodotti da una «induzione reale, da una inferenza reale da fatti a fatti» e tale induzione è nascosta soltanto dalla sua natura comprensiva e dalla conseguente generalità del linguaggio cui mette capo (*Logic*, II, 6, 2). Le posizioni di Kant e di Stuart Mill rimangono in qualche modo tipiche per questa fase soggettiva del concetto di N.: il N. è una pura operazione intellettuale per Kant; è una generalizzazione empirica per Stuart Mill; in ogni caso appartiene alla sfera della soggettività. All'ambito di questa concezione del N. appartengono le dottrine di Cantor e Dedekind. Per Cantor il N. è fondato sulla facoltà del pensiero di aggruppare gli oggetti e di astrarre dalla loro natura e dal loro ordine, dando così luogo al N. cardinale, o soltanto dalla loro natura, dando così luogo al N. ordinale. Dedekind a sua volta fondò il concetto di N. sulla operazione di appaiare o accoppiare le cose insieme. Per quanto matematicamente feconde, queste nozioni mantengono il concetto di N. nell'ambito della soggettività.

3° La terza fase concettuale della nozione di N. cioè quella secondo la quale il N. è oggettivo ma non reale fu iniziata dallo scritto di Frege sui *Fondamenti dell'aritmetica* (1884). Frege riconosceva al N. il carattere concettuale ma col carattere con-

cettuale gli riconosceva anche l'oggettività. Ciò in primo luogo esclude che il N. sia un'operazione o una realtà psicologica, un'idea nel significato settecentesco del termine: «Il N. non costituisce un oggetto della psicologia né può considerarsi come un risultato di processi psichici, più che non possa considerarsi tale il Mare del Nord», egli dice. «Io faccio una netta distinzione fra ciò che è oggettivo e ciò che è palpabile, reale e occupa uno spazio. Per es. l'asse terrestre e il baricentro del sistema solare sono oggettivi eppure non direi che sono reali come lo è la terra» (*Die Grundlagen der Arithmetik*, § 26; trad. ital., pag. 70-71). La matematica aveva già stabilito l'insufficienza della definizione di N. come collezione di unità: questa definizione infatti porterebbe ad escludere che 0 ed 1 siano numeri (e Aristotele riconosceva la cosa per ciò che riguarda l'1; *Met.*, XIV, 1, 1088 a 5). Frege assume come base della definizione di numero l'*estensione* (v.) del concetto e assume di dire che «il concetto *F* è *ugualmente numeroso* del concetto *G* ogni qualvolta esiste la possibilità di porre in corrispondenza biunivoca gli oggetti che cadono sotto *G* e quelli che cadono sotto *F*». Posto ciò, dà del numero la definizione seguente: «Il N. naturale che spetta al concetto *F* non è altro che l'estensione del concetto 'egualmente numeroso' ad *F*» (*Ibid.*, § 68; pag. 134). Questa definizione di Frege è stata riespressa da Russell in termini di classi anzichè di concetti. Dice Russell: «Quando si ha una relazione di termine a termine fra tutti i termini di una collezione e tutti i termini di un'altra, diciamo che le due collezioni sono simili. Noi possiamo allora vedere che due collezioni simili hanno lo stesso N. di termini e definire il N. di una collezione data come la classe di tutte le collezioni simili ad essa. Ne risulta la seguente definizione formale: 'il N. dei termini di una classe data si definisce come la classe di tutte le classi simili alla classe data'» (*Our Knowledge of the External World*, 3ª ediz., 1926, cap. 7; trad. franc., pag. 163). La definizione di Russell, che fu posta alla base sia dei *Principles of Mathematics* (1905) sia dei *Principia Mathematica* che egli pubblicò nel 1910 in collaborazione con Whitehead (le due opere fondamentali della logica matematica contemporanea), ha avuto vasta accoglienza nella filosofia e nella matematica contemporanea. Essa tuttavia è apparsa talora troppo ristretta per le possibilità di sviluppo della matematica odierna: la quale non intende rimanere legata a un concetto di numero che risulti comunque precostituito per essa.

4º La quarta fase è quella che si è venuta realizzando in stretta connessione con l'assiomatica moderna e si può connettere con i nomi di Peano, Hilbert, Zermelo, Dingler. Per essa, il N. è un segno, definito da un adatto sistema di assiomi. Dice, ad es., Dingler: «Noi ci costruiamo una serie di segni (segni grafici) sempre riproducibili che deve possedere le seguenti proprietà: *a*) la serie ha un primo termine; *b*) la serie possiede una regola di costruzione enunciabile in modo finito tale che: α) è sempre determinato univocamente quale termine della serie viene immediatamente a destra di un termine già segnato; β) ogni termine della serie è diverso da tutti i termini che lo precedono a sinistra» (*Die Methode der Physik*, 1937, cap. II, 3, § 2; trad. ital., pag. 137-38). Questo punto di vista può essere riassunto nel modo seguente:

*a*) non esiste un unico oggetto o entità detta «N.» di cui siano specificazioni i numeri definiti nei vari sistemi numerici;

*b*) la validità dei vari sistemi numerici dipende soltanto dalla consistenza intrinseca di ciascun sistema, quale risulta definita dagli assiomi fondamentali;

*c*) il concetto di N., quale risulta nell'ambito di un sistema numerico, non è legato a una interpretazione determinata ma è suscettibile di interpretazioni indefinitivamente variabili. Il N. in altri termini non è privo affatto di interpretazione (come un segno che non significhi niente) e non è legato ad un'unica interpretazione privilegiata; ma è caratterizzato dalla possibilità di interpretazioni diverse.

Questa nozione del N. è quella abitualmente presupposta dai più recenti sviluppi della *matematica* (v.).

**NUMINOSO** (ingl. *Numinous*; ted. *Numinose*). Così Rudolf Otto chiamò la coscienza di un *mysterium tremendum* cioè di qualcosa di misterioso e terribile che ispira timore e venerazione: coscienza che sarebbe la base dell'esperienza religiosa dell'umanità (*Das Heilige*, 1917; trad. ital., *Il sacro*, Bologna, 1926).

**NYAYA.** Uno dei grandi sistemi filosofici dell'India antica, caratterizzato dalla importanza in esso assunta dalla dottrina della conoscenza e dei suoi oggetti. Il N. enumera quattro mezzi di conoscenza: percezione, inferenza, analogia e testimonianza; definisce la conoscenza vera come quella che non è soggetta a contraddizioni o a dubbi e che riproduce l'oggetto come esso è; e si ferma a determinare l'elenco degli oggetti conoscibili e dei loro tratti caratteristici. Tra questi include sia il mondo fisico con i suoi elementi, sia l'uomo nel suo corpo e le sue attività spirituali, sia lo spazio o il tempo, Dio e in generale le condizioni di esistenza delle cose fisiche o spirituali (cfr. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pag. 112 sgg.).

# O

**O.** Questa lettera nella Logica formale « aristotelica » viene usata come simbolo della proposizione particolare negativa (v. A). G. P.

**OBBEDIENZA** (lat. *Oboedientia*; ingl. *Obedience*; franc. *Obéissance*; ted. *Gehorsamkeit*). È, secondo Spinoza, il significato specifico della fede. Questa infatti consiste « nell'avere, intorno a Dio, quei sentimenti tolti i quali, viene anche meno l'O. a Dio e che sono invece necessariamente posti quando è posta l'O. » (*Tract. theologico-politicus*, cap. 14). Questa riduzione della fede all'O. è una espressione dell'indirizzo di dottrina che riduce la fede ad atto pratico (v. FEDE).

**OBBIETTIVO** (ingl. *Objective*; franc. *Objectif*; ted. *Obiektive*). 1. Lo stesso che oggetto, quando la parola si adopera nel senso di fine o scopo (v. OGGETTO).

2. Nel senso specifico proposto da Meinong, è l'oggetto del giudizio, in quanto distinto dall'oggetto della rappresentazione. Per es., se si dice: « È vero che vi sono gli antipodi », l'O. è costituito da « che vi sono gli antipodi ». L'O. non è di necessità esistente. Se *A* non è, il non-essere di *A* è un O. allo stesso titolo dell'essere di *A* (*Über Annahmen*, 1902, pag. 142 sgg.).

**OBBIETTO.** V. OGGETTO.

**OBBIEZIONE** (ingl. *Objection*; franc. *Objection*; ted. *Einwurf*). Un argomento la cui conclusione contraddice una certa tesi. Leibniz osservava già che la verità non può soffrire ad opera di « O. invincibili ». « Bisogna, egli diceva, cedere sempre alle dimostrazioni sia che si propongano per affermare, sia che si avanzino in forma di obbiezioni. Ed è ingiusto e inutile voler indebolire le prove degli avversari col pretesto che sono solo O.: giacchè l'avversario ha lo stesso diritto e può invertire i nomi, onorando i suoi argomenti con il nome di prove e abbassando i nostri con quello spregiativo di O. » (*Théod.*, Discours, § 25).

**OBBLIGAZIONE** (lat. *Obligatio*; ingl. *Obligation*; francese *Obligation*; ted. *Verpflichtung*). 1. Il carattere costrittivo che ad un rapporto interpersonale è conferito da una legge giuridica o da una norma morale. Questo carattere è diverso dalla *necessità* (v.) per la quale è impossibile che la cosa sia o accada altrimenti: l'O. non impedisce che, in linea di fatto, il rapporto che essa regola si atteggi altrimenti; ma implica, in questo caso, l'intervento di una sanzione. Talvolta il carattere obbligatorio del rapporto si esprime con la nozione di necessità *morale* o *ideale* (v. NECESSITÀ) senza che con ciò si intenda ridurlo alla necessità vera e propria. Soltanto Bergson ha sostanzialmente cercato di ridurre l'O. alla necessità di fatto, intendendo per O. le abitudini sociali e per O. in generale « l'abitudine di contrarre abitudini » (*Deux Sources*, cap. I).

2. Nella logica terministica medievale, l'impegno per cui l'interlocutore ammette nella discussione qualcosa che precedentemente non ammetteva. Questa è la definizione data da Ockham (*Summa Log.*, III, 38). Ockham ammette sei specie di obbligazioni: l'istituzione, la petizione, la posizione, la deposizione, la dubitazione e il *sit verum*.

L'*istituzione* (*institutio*) consiste nel dare a un vocabolo un nuovo significato per la durata della disputa e non oltre (*Summa Log.*, III, III, 38) La *petizione* (*petitio*) consiste nell'obbligare l'interlocutore a questo o quell'atto che concerne la sua funzione, per es. a concedere una proposizione (*Ibid.*, III, III, 39). La *deposizione* (*depositio*) è l'obbligazione a sostenere una proposizione come falsa (*Ibid.*, III, III, 42). La *dubitazione* (*dubitatio*)

è l'obbligazione di sostenere qualcosa come dubbia (*Ibid.*, III, III, 43). Per la *posizione* e il *sit verum* vedi le rispettive voci.

**OBIETTAZIONE** (ted. *Objektation*). Secondo Nicolai Hartmann, il termine significa « divenire oggetto per un soggetto » e definisce la natura della conoscenza. L'O. è il contrario della obiettivazione: questa è la trasformazione di qualcosa di soggettivo in forma oggettiva mentre l'obiettazione esprime il processo per cui un oggetto indipendente dal soggetto diventa oggetto di conoscenza (*Systematische Philosophie*, 1931, § 11).

**OBVERSIONE** (ingl. *Obversion*; franc. *Obversion*; ted. *Obversion*). Questo termine di origine recente (e dovuto probabilmente a JEVONS, *Elementary Lessons in Logic*, pag. 85) designa la trasformazione di una proposizione in una proposizione equipollente mediante la doppia negazione: per es., la trasformazione della proposizione « tutti gli uomini sono mortali » in « nessun uomo è non mortale ».

**OCCAMISMO** (ingl. *Ockhamism*; franc. *Occamisme*; ted. *Ockamismus*). Con questo termine è stato chiamato sin dal sec. XV l'indirizzo fatto prevalere da Ockham nell'ultimo periodo della scolastica medievale, indirizzo caratterizzato dai capisaldi seguenti: 1° l'*empirismo*, cioè il privilegio accordato all'esperienza (o « conoscenza intuitiva ») per la prova e il controllo della verità; 2° il *nominalismo*, cioè la negazione della realtà degli universali e la loro riduzione a segni naturali; 3° il *terminismo*, cioè la logica della *supposizione* (v.) per la quale i concetti sono termini che stanno in luogo delle cose reali; 4° lo *scetticismo teologico* per il quale si ritiene impossibile dimostrare o razionalizzare le verità della fede e si attribuisce alle stesse prove dell'esistenza di Dio un valore solo probabile. Per quest'ultimo punto, Lutero si chiamò e fu chiamato occamista. Gli altri punti furono difesi e illustrati nella scolastica della seconda metà del sec. XIV e dei primi decenni del sec. XV.

**OCCASIONALISMO** (ingl. *Occasionalism*; franc. *Occasionalisme*; ted. *Occasionalismus*). La dottrina che la causa di tutte le cose è soltanto Dio e che le cosiddette cause (seconde o finite) sono soltanto occasioni di cui Dio si avvale per mandare ad effetto i suoi decreti. Questa dottrina fu per la prima volta difesa dalla sètta filosofica araba dei Motakallimun (cfr. MAIMONIDE, *Guide des égarés*, I, 73); e fu poi ripresa nell'età cartesiana, da quel gruppo di pensatori che vollero utilizzare la dottrina di Cartesio per una difesa delle credenze religiose tradizionali, cioè da Luigi De La Forge, Geraldo di Cordemoy, Giovanni Clauberg e Arnoldo Geulincx, tutti vissuti nel sec. XVII. Geulincx fu il migliore espositore della dottrina, che mira sostanzialmente a negare all'uomo ogni effettivo potere nel mondo e ad attribuirlo a Dio. Contro l'O. si schierarono invece Spinoza e Leibniz; mentre in sua difesa scriveva Nicolò Malebranche, traendone la conseguenza che la conoscenza umana, non potendo essere prodotta dalle cose (che non sono cause), è una visione delle cose in Dio (*Recherche de la vérité*, 1674-75).

**OCCASIONE** (ingl. *Occasion*; franc. *Occasion*; ted. *Gelegenheit*). La situazione che provoca o facilita l'intervento di un'azione libera. *Cause occasionali*: le cause considerate come occasioni per l'azione diretta di Dio (v. OCCASIONALISMO).

Kierkegaard ha messo in luce il valore dell'O. come « categoria del finito » e che può essere « sia pretesto sia causa ». In questo senso l'O. è « l'ultima categoria, la vera categoria di transizione dalla sfera dell'idea a quella della realtà » (*Aut Aut*, « I primi amori »; trad. franc., Prior e Guignot, pag. 186 sgg.).

**OCCULTE, QUALITÀ.** V. OCCULTO.

**OCCULTISMO** (ingl. *Occultism*; franc. *Occultisme*; ted. *Okkultismus*). La credenza in fenomeni che si ritengono prodotti da forze occulte o nella validità delle scienze occulte. Per O. si può perciò anche intendere l'insieme di tali scienze cioè la magia, l'astrologia, la metapsichica, la teosofia, ecc. (v. le singole voci).

**OCCULTO** (ingl. *Occult*; franc. *Occulte*; tedesco *Okkult*). Ciò che si nasconde alla vista e perciò può essere scoperto solo da chi ha una seconda vista, nel senso di essere iniziato a una forma superiore di sapere. Scienza occulta in questo senso è, in primo luogo, la magia: Cornelio Agrippa nel *De occulta philosophia* (1510) includeva nella magia tutte le scienze possibili. Ma scienze O. si chiamano oggi anche la teosofia, la parapsicologia, ecc., sia perchè hanno a che fare con fenomeni che si ritengono manifestazioni di forze O. sia perchè si ritiene che lo studio di tali fenomeni debba essere riservato a coloro che sono stati iniziati a un ordine superiore di conoscenze esoteriche. *Qualità O.* si cominciarono a chiamare, a partire dal sec. XVII, le cause formali e finali dell'aristotelismo e della scolastica, intendendosi sottolineare con questa espressione che appellarsi a tali cause equivaleva ad appellarsi a fattori più sconosciuti dei fenomeni stessi, quindi incapaci di spiegarli. « Gli aristotelici, diceva Newton, dettero il nome di qualità O. non alle qualità manifeste ma a quelle qualità che supponevano esser nei corpi come cause sconosciute di effetti manifesti » (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31).

**OFELIMITÀ** (ingl. *Ophelimity*; franc. *Ophélimité*; ted. *Ophelimität*). Termine creato da Vilfredo Pareto (*Cours d'économie politique*, Lausanne,

1896, § 5-6), per designare la qualità fondamentale degli oggetti economici cioè il valore d'uso, che non sempre coincide con l'utilità; ad es., uno stupefacente ha O. ma non utilità.

**OGGETTITÀ** (franc. *Objectité*; ted. *Objektität*). Termine di cui Schopenhauer si servì per definire il corpo e le cose naturali; che sarebbero «l'O. della volontà» nel senso di essere «la volontà oggettivata ossia divenuta rappresentazione» (*Die Welt*, I, § 18, 25, ecc.).

**OGGETTI, TEORIA DEGLI** (ted. *Gegenstandstheorie*). Così A. Meinong chiamò la scienza che considera gli oggetti in quanto oggetti cioè prescindendo dalle loro specificazioni (realtà o irrealtà, ecc.). Questa scienza non è la metafisica nel senso tradizionale perchè questa considera la totalità degli O. *esistenti*, che sono solo una piccola parte degli oggetti possibili (cfr. *Über Annahmen*, 1902; *Gegenstandstheorie*, 1904; *Zur Grundlegung der allgemeinen Werththeorie*, 1923) (v. OBBIETTIVO; OGGETTO).

**OGGETTIVISMO** (ingl. *Objectivism*; francese *Objectivisme*; ted. *Objektivismus*). Qualsiasi dottrina la quale ammetta che esistano oggetti (significati, concetti, verità, valori, norme, ecc.) validi indipendentemente dal soggetto cioè indipendentemente dalle credenze e dalle opinioni dei vari soggetti.

**OGGETTIVITÀ** (ingl. *Objectivity*; francese *Objectivité*; ted. *Objektivität*). **1.** In senso oggettivo: carattere di ciò che è oggetto. In questo senso Husserl parlava di una «O. primaria» che apparterrebbe alle cose e le privilegerebbe di fronte ad altri oggetti come proprietà, relazioni, stati di fatto, insiemi, ecc. (*Ideen*, I, § 10) (v. OGGETTO).

**2.** In senso soggettivo: carattere della considerazione che cerca di vedere l'oggetto così com'è prescindendo dalle preferenze o dagli interessi di chi lo considera e soltanto in base a procedure intersoggettive di accertamento e di controllo. In questo significato, l'O. è l'ideale della ricerca scientifica: ideale cui essa si avvicina nella misura in cui dispone di procedure adeguate.

**OGGETTIVO** (ingl. *Objective*; franc. *Objectif*; ted. *Objektiv*). Ciò che esiste come oggetto o ha un oggetto o appartiene ad un oggetto. Questo aggettivo ha, a prima vista, assai più significati del corrispondente sostantivo; giacchè oltre ai significati che sono connessi a quest'ultimo, è stato usato a significare: ciò che è valido per tutti; ciò che è esterno rispetto alla coscienza o al pensiero; ciò che è indipendente dal soggetto; ciò che è conforme a certi metodi o regole; ecc. A tali significati ha dato prevalentemente luogo la determinazione kantiana dell'oggetto di conoscenza come oggetto reale o empiricamente dato. Si possono enumerare tre significati fondamentali del termine: 1° ciò che esiste come oggetto; 2° ciò che ha un oggetto; 3° ciò che è valido per tutti. I due ultimi sono strettamente connessi tra loro e con gli altri significati elencati.

1° Il primo significato è quello corrispondente al significato fondamentale di oggetto: O. è ciò che esiste come termine o limite di un'operazione attiva o passiva. A tale definizione risponde in primo luogo l'uso che del termine fu fatto nell'ultima età della Scolastica da Duns Scoto in poi. Per esso infatti fu inteso ciò che esiste come oggetto dell'intelletto, in quanto è pensato o immaginato, senza che ciò implichi che esista anche fuori dell'intelletto stesso o nella realtà. In questo senso adoperavano il termine Duns Scoto (*De An.*, 17, 14), Antonio Andrea (*Super artem veterem*, 1517, f. 87 r.), Francesco Majrone (*In Sent.*, I, d. 47, q. 4) e Durando di S. Pourçain (*In Sent.*, I, d. 19, q. 5, 7). Dice Walter Burleigh: «Sebbene l'universale non abbia esistenza fuori dell'anima, come i moderni dicono, non c'è dubbio tuttavia che, secondo il parere di tutti, l'universale ha esistenza O. nell'intelletto giacchè l'intelletto può intendere il leone in universale senza intendere *questo* leone» (*Super artem veterem*, 1485, f. 59 r.). «Esistere oggettivamente» significa, in questo caso, esistere sotto forma di rappresentazione o di idea cioè come oggetto del pensiero o della percezione: un significato che ricorre identicamente in Cartesio (*Médit.*, III, 11), in Spinoza (*Et.*, I, 30; II, 8 cor.; ecc.) e in Berkeley (*Siris*, § 292). In tutti questi casi, l'O. non designa nè ciò che è reale nè ciò che è irreale, ma semplicemente ciò che è oggetto dell'intelletto e che può, ad una seconda considerazione, rivelarsi sia reale che irreale.

2° Corrispondentemente alla limitazione che l'oggetto di conoscenza ha ricevuto da Kant come oggetto «reale», c'è il secondo significato di O. come di ciò che ha per oggetto una realtà empiricamente data. In questo senso Kant afferma che la conoscenza è «oggettiva» o «oggettivamente valida». Già nelle sue distinzioni terminologiche Kant include questo significato: «Una percezione che si riferisca unicamente al soggetto, come modificazione del suo stato, è *sensazione*; una percezione O. è *conoscenza*. Questa è o un'intuizione o un concetto. Quella si riferisce immediatamente all'oggetto ed è singolare; questo gli si riferisce mediatamente, per mezzo di una nota, che può essere comune a più cose» (*Crit. R. Pura*, Dialettica, libro I, sez. I). Da questo punto di vista, «validità O.» e «realtà» coincidono. Dice infatti Kant: «Le nostre considerazioni insegnano la realtà, cioè la validità O., dello spazio rispetto a tutto ciò che può venirci innanzi nel mondo esterno

come oggetto » (*Ibid.*, § 3); e analogamente dice del tempo: « Le nostre considerazioni dimostrano la realtà empirica del tempo cioè la sua validità O. rispetto a tutti gli oggetti che possono essere legati ai nostri sensi » (*Ibid.*, § 6). In tal senso, O. è ciò che è empiricamente reale; e l'empiricamente reale è, per Kant, il prodotto di una sintesi che, per essere effettuata nella coscienza comune o generica, vale per tutti i soggetti pensanti e non per uno solo di essi (*Proleg.*, § 22). Kant dice: « I giudizi sono o *soggettivi*, quando le rappresentazioni vengono riferite solo ad una coscienza in un soggetto ed in esso unificate; o sono *O.* quando sono collegate in una coscienza genericamente cioè necessariamente » (*Ibid.*, § 22). Queste considerazioni servono di passaggio alla definizione di O. che Kant dette nel dominio pratico e sentimentale: chiamando O. le leggi pratiche « che possono essere riconosciute valide per la volontà di ogni essere razionale » (*Crit. R. Prat.*, § 1); e « principio O. » l'accordo universale nel giudizio di gusto (*Crit. del Giud.*, § 22).

3° Queste considerazioni kantiane stabiliscono il trapasso al terzo significato fondamentale di O., cioè « valido per tutti ». Questo significato assai diffuso nelle scuole criticiste e idealiste contemporanee, fu ben espresso da Poincaré: « Una realtà completamente indipendente dallo spirito che la concepisce, la vede o la sente, è una impossibilità. Un mondo esterno in questo senso, se anche esistesse, ci sarebbe inaccessibile. Ma ciò che chiamiamo realtà O. è, in ultima analisi, ciò che è comune a più esseri pensanti e potrebbe essere comune a tutti » (*La valeur de la science*, 1905, pag. 9). Poincaré riferiva questa considerazione alle matematiche; ma quasi contemporaneamente lo stesso concetto di oggettività veniva fatto valere nella metodologia delle scienze sociali da Max Weber: il quale osservava che « la verità scientifica è quella che è valida per tutti coloro che cercano la verità » e che anche nelle scienze sociali ci sono risultati che non sono soggettivi nel senso di essere validi per una sola persona e non per le altre (« L'oggettività nelle scienze sociali e nella politica sociale », 1904, in *The Methodology of the Social Sciences*, 1949, pag. 84). Questo tipo di oggettività si chiama oggi *intersoggettività*; e la condizione fondamentale di essa è riconosciuta nel possesso e nell'uso di speciali tecniche procedurali che, in un dato campo, garantiscano la messa a prova e il controllo dei risultati di un'indagine. « Valido per tutti » significa perciò anche « intersoggettivamente valido » o « conforme a un metodo qualificato ». E allo stesso concetto di O. si connettono i significati di « indipendente dal soggetto » e di « esterno alla coscienza ». Ciò che è O. nel senso d'esser valido per tutti è difatti indipendente da questo o quel soggetto, cioè dalle sue particolari preferenze o valutazioni; e dall'altro lato il solo mezzo che un soggetto particolare ha per disciplinare o tenere a freno le sue preferenze e valutazioni è quello di far ricorso a qualificati procedimenti di metodo. Infine l'equivalenza tra O. ed esterno è la trascrizione di questi stessi concetti sul piano di quel linguaggio coscienzialistico nel quale le parole « esterno » ed « interno » trovano una qualche giustificazione del loro uso (v. ESTERIORITÀ; REALTÀ).

**OGGETTIVO, IDEALISMO** (ted. *Objektiver Idealismus*). Uno dei tre tipi fondamentali di filosofia cioè di intuizione del mondo, secondo Dilthey, e precisamente quella che è fondata sul sentimento e dominata dalla categoria del valore. In questo tipo di filosofia Dilthey comprendeva Eraclito, gli Stoici, Spinoza, Leibniz, Shaftsbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, e riteneva proprio di essa il panteismo (*Das Wesen der Philosophie*, 1907, III, 2; trad. ital., in *Critica della Ragione storica*, pag. 469) (v. IDEALISMO DELLA LIBERTÀ; NATURALISMO).

**OGGETTO** (lat. *Obiectum*; ingl. *Object*; francese *Objet*; ted. *Objekt*, *Gegenstand*). Il termine di una qualsiasi operazione, attiva o passiva, pratica, conoscitiva o linguistica. Il significato della parola è generalissimo e corrisponde al significato di *cosa* (v.). O. è il fine a cui si tende, la cosa che si desidera, la qualità o la realtà percepita, l'immagine fantasticata, il significato espresso o il concetto pensato. La persona è oggetto di amore o di odio, di stima, di considerazione o di studio; e in questo senso l'io stesso è o può essere oggetto. Ogni attività o passività ha come suo termine o limite un'O., qualificato in corrispondenza del carattere specifico dell'attività o della passività. Accanto a questo significato generalissimo e fondamentale, per il quale il termine è insostituibile, si riscontra talora, nel linguaggio filosofico e nel linguaggio comune, un significato più ristretto o specifico, per il quale l'O. è tale solo se provvisto di una particolare validità: ad es. se è « reale » o « esterno » o « indipendente », ecc. (v. OGGETTIVO). Questo secondo significato tuttavia non elimina ma presuppone il primo.

La parola è stata introdotta nella filosofia dagli Scolastici del sec. XIII. Essa è chiaramente definita da San Tommaso il quale dice che « l'O. di una potenza o di un abito è propriamente ciò sotto la cui ragione (*ratio*) è compreso tutto ciò che si riferisce alla potenza o all'abito in questione. Per es.: l'uomo e la pietra si riferiscono alla vista in quanto sono colorati: ciò che è colorato è dunque l'O. proprio della vista » (*S. Th.*, I, q. 1, a. 7). Questa nozione di O. veniva sostanzialmente ripresa da

Duns Scoto che definiva l'O. di un sapere come la materia (*subjectum*) del sapere stesso in quanto appresa o conosciuta. Una materia conoscibile diventa, secondo Duns, O. conosciuto mediante un abito intellettuale che sia relativo a questo oggetto (*Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 2, n. 4). Jungius non faceva che esprimere nel modo più semplice la stessa nozione quando affermava: « Si dice O. ciò intorno cui vertono le facoltà, gli abiti e i loro atti » (*Logica*, 1638, I, 9, 37). Wolff a sua volta diceva: « O. è l'ente che termina l'azione dell'agente o nel quale terminano le azioni dell'agente: sicchè è quasi un limite dell'azione » (*Ont.*, § 949).

Questo significato è rimasto fondamentale nell'uso che del termine è stato fatto nella filosofia moderna e contemporanea. La questione del carattere reale o ideale dell'O. in generale o di una classe specifica di O. (ad es. degli O. fisici o cose), non ha influito su di esso. Così l'O. della conoscenza può essere considerato un'idea (come voleva Berkeley) o una rappresentazione (come voleva Schopenhauer) o una cosa materiale (come voleva la Scuola scozzese del senso comune) o un fenomeno (come voleva Kant), ma esso è sempre, come O., il termine o limite dell'operazione conoscitiva. Tuttavia proprio Kant inizia l'uso ristretto del termine per il quale l'O., o più esattamente l'O. di conoscenza è, di preferenza, l'O. « reale » o « empirico ». Dice Kant infatti: « C'è gran differenza tra l'essere qualcosa data alla mia ragione come *O. assolutamente* o solo come *O. nell'idea*. Nel primo caso, i miei concetti passano a determinare l'O.; nel secondo non c'è realmente che solo uno schema al quale non viene attribuito direttamente alcun O., neppure ipoteticamente, ma che serve soltanto a rappresentare altri O., nella loro unità sistematica, per mezzo della relazione loro all'idea. Così io dico: il concetto di una intelligenza suprema è una semplice idea, cioè la sua realtà oggettiva non deve consistere in ciò che esso si riferisca direttamente ad un O. (poichè il suo valore oggettivo non può essere giustificato in questo modo) ma è solo uno schema, ordinato secondo le condizioni della massima razionalità del concetto di una cosa in generale » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, Appendice). Queste considerazioni di Kant tornano a dire che l'idea della ragion pura, propriamente parlando, non ha O. perchè l'O. è soltanto quello empirico (la cosa naturale) e l'idea si riferisce solo indirettamente a un gruppo di tali oggetti. Tuttavia questo significato specifico dell'O. non elimina, neppure per Kant, il significato generale e fondamentale. Kant infatti non solo considera il concetto di O. come il concetto « più alto » in filosofia (v. la chiusa di questo articolo), ma anche parla di una « distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni » e considera lo stesso noumeno come « l'O. di un'intuizione non sensibile » ammessa in linea ipotetica, in quanto potrebbe essere propria di un intelletto divino (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. III). D'altronde per Kant, oltre che l'O. di conoscenza, c'è « l'O. della ragion pratica » che è « la rappresentazione di un O. come di un effetto possibile mediante la libertà » (*Crit. R. Prat.*, I, Libro I, cap. 2): il che vuol dire che l'O. è in questo caso il termine o il risultato di un'azione libera. Ciò che in ogni caso costituisce l'O. è la sua funzione di limite o termine di un'attività o di un'operazione qualsiasi. Tale nozione non viene meno neppure nelle più radicali forme dell'idealismo: per lo stesso Fichte l'O. è infatti il limite dell'attività dell'Io. « L'Io pone se stesso come limitato dal non io », egli dice (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4, A); e il non io non è che l'O. (*Ibid.*, § 4, E, III; trad. ital., pag. 143). Analogamente, ogni altra determinazione che i filosofi possono dare della natura dell'O. assume come punto di partenza la definizione generale di esso. Ad es. l'O. può essere considerato come un *dato* (come fanno abitualmente gli empiristi) o come un *problema* (come hanno fatto i neocriticisti, per es. NATORP, *Platos Ideenlehre*, pag. 367); ma può essere l'una o l'altra cosa solo se viene considerato come il termine o il limite dell'attività conoscitiva.

Nella filosofia contemporanea, il ricorso della nozione di *intenzionalità* (v.) ha permesso di riconoscere chiaramente il carattere generale della nozione di oggetto. Brentano che per primo ha reintrodotto quella nozione, dice che « ogni fenomeno psichico include in sè qualcosa come O., sebbene non sempre allo stesso modo. Nella rappresentazione c'è qualcosa di rappresentato, nel giudizio qualcosa di riconosciuto o negato, nell'amore qualcosa di amato, nell'odio qualcosa di odiato, ecc. » (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, I, pag. 115). E Husserl ha ancora generalizzato il concetto, distinguendo l'O. dall' « O. afferrato ». « Si deve notare, egli ha detto, che l'O. intenzionale di una coscienza (preso come pieno correlato di questa) non è affatto uguale all'O. afferrato (*erfasstes*). Noi siamo soliti di assumere senz'altro l'essere afferrato nel concetto di O. (di O. intenzionale) in quanto, pensando ad esso o parlandone, ne facciamo un O. nel senso dell'afferrato. ...Certo non possiamo rivolgerci ad una cosa fisica se non afferrandola; e lo stesso si dica di tutte le oggettività schiettamente rappresentabili... Invece nell'atto del valutare, in quello del gioire, dell'amare, dell'agire, noi siamo rivolti rispettivamente al valore, all'O. felicitante, all'O. amato, all'azione, senza afferrare nulla di tutto questo » (*Ideen*, I, § 37). Parallelamente ed analogamente, Meinong difendeva il significato

generalissimo della nozione di O. (*Gegenstand*) dividendola nelle due classi degli O. della rappresentazione od obbietti (*Objekte*) e degli O. del giudizio od obbiettivi (*Objektive*) (*Über Annahmen*, 1902, pag. 142 sgg.). Quasi contemporaneamente, nel dominio della logica matematica, Frege difendeva una nozione sostanzialmente identica dell'O., identificando l'O. con il significato. «Il significato di una parola, egli diceva, è l'O. che noi indichiamo con essa» (*Über Sinn und Bedeutung*, 1892, § 3; trad. ital., pag. 222): e intendeva dire che l'O. è il termine o il limite dell'operazione linguistica, cioè dell'uso del segno. A sua volta Wittgenstein diceva «Il nome variabile '*x*' è il segno proprio dello pseudo concetto oggetto. Ogni qualvolta il termine O. ('cosa', 'entità', ecc.) è usato correttamente, viene espresso nel simbolismo logico dal nome variabile» (*Tract. logico-philos.*, 4.1272). Non molto lontano da questa è la nozione di O. esposta da Dewey per il quale O. è il risultato di un'operazione di indagine. «Il nome *O.*, egli dice, sarà riservato alla materia trattata nella misura in cui essa è stata prodotta e ordinata in forma sistematica per mezzo dell'indagine; proletticamente, oggetti sono gli *obbiettivi* dell'indagine. L'ambiguità che si potrebbe riscontrare nell'uso del termine in questo senso (poichè di regola la parola si applica alle cose osservate e pensate) è soltanto apparente, giacchè le cose esistono come O. per noi solo in quanto siano state preliminarmente determinate quali risultati di indagine» (*Logic*, cap. 6; trad. ital., pag. 175). È facile vedere che la differenza tra queste definizioni di O. è soltanto la differenza fra le attività o le operazioni che si considerano: l'O. è il termine del significato, se si considera il linguaggio e in generale l'uso dei segni; è il termine di un'operazione di indagine se si considera la ricerca scientifica; e così via; ma in ogni caso è (come già ritenevano gli Scolastici) il termine o il limite di un'operazione determinata.

La parola O. è perciò il termine più generale di cui disponga il linguaggio filosofico. Kant aveva ragione a questo proposito affermando che se «il più alto concetto da cui si suol prendere le mosse in una filosofia trascendentale è la divisione di possibile e impossibile», poichè ogni divisione presuppone un concetto da dividere, «dev'essere addotto un concetto ancora più alto e questo è il concetto di un *O. in generale*, assunto in modo problematico e senza decidere se esso sia qualcosa o niente» (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., Nota alle anfibolie dei concetti della riflessione). È ovvio che il concetto di O. non coincide interamente con nessuna delle sue specificazioni possibili. Le cose, i corpi fisici, le entità logiche e matematiche, i valori, gli stati psichici, ecc., sono tutti O., specificati o specificabili per via di particolari modi d'essere o di particolari procedure di accertamento; ma nessuna di queste classi di O. possiede un'oggettività privilegiata e nessuna si presta ad esprimere, nel suo àmbito, la caratteristica dell'O. in generale.

**OGNI** (gr. πᾶς; lat. *Omnis*; in. *Any*; fr. *Chaque*; ted. *Jeder*). Nella logica contemporanea, «O.» è un operatore di campo, di cui il simbolo più usato è '$(x)$'·, per es. in formule come '$(x)\cdot f(x)$', che si legge «per ogni $x$, $f(x)$ è vero». Esso corrisponde ad un prodotto logico (o congiunzione logica) operato nel campo di validità della $(x)$, cioè alla congiunzione '$f(a)$ e $f(b)$ e $f(c)$ e ... '. Ove $f(x)$ sia un predicato, questa equivale alla formula consueta 'O. $x$ è $f$' o anche 'tutti gli $x$ sono $f$' della logica tradizionale. Aristotele aveva usato «O.» nella proposizione universale affermativa: «Ogni A è B» e quest'uso fu seguito dalla logica medievale. In questo uso la funzione di «O.» non si distingue da quella di «tutti». Tuttavia la logica terministica medievale distinse due significati di «tutti»: il significato *collettivo* per cui, ad es., si dice «Tutti gli Apostoli sono 12» dal quale non segue che «*Questi* Apostoli sono 12»; e il significato *distributivo* per cui, ad es., si dice «Tutti gli uomini desiderano naturalmente conoscere», dal quale segue «O. uomo desidera naturalmente conoscere». In quest'ultimo caso «O.» indica una *disposizione* della cosa che può fungere da soggetto o da predicato (PIETRO HISPANO, *Summ. Log.*, 12.04-06).

Nella logica moderna la distinzione tra *O.* e *tutto* è stata fatta valere da Frege (*Grundgesetz der Arithmetik*, 1893, I, § 17) e da Russell. Quest'ultimo ritiene che tale distinzione consiste nel fatto che un'asserzione contenente una variabile $x$, per es. '$x = x$', può essere fatta valere o per *tutti* gli esempi o per uno *qualsiasi* degli esempi senza decidere a quale esempio si faccia riferimento. In questo secondo caso si fa uso dell'operatore *ogni*. Così nelle dimostrazioni di Euclide si assume, per ragionare, un triangolo qualsiasi *ABC* senza determinare che specie di triangolo sia. In tal caso, il triangolo *ABC* vale come una variabile *reale*: esso è *qualsiasi* triangolo, per quanto rimanga lo stesso attraverso la dimostrazione. L'operatore *tutti* invece fa leva su variabili *apparenti* che sono quelle le quali, comunque determinate, non mutano il valore della funzione. Russell ritiene che la distinzione tra *tutti* e *O.* sia necessaria al ragionamento deduttivo (*Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, 1908, in *Logic and Knowledge*, pag. 64 sgg.; cfr. *Principles of Mathematics*, § 60-61; *Principia Mathematica*).

**OLIGARCHIA.** V. GOVERNO, FORME DI.

**OLISMO** (ingl. *Holism*; franc. *Totalisme*; tedesco *Holismus*). 1. Una variante della dottrina

dell'evoluzione *emergente* (v.) che consiste nel capovolgimento dell'ipotesi meccanistica e nel ritenere che non già i fenomeni biologici siano dipendenti da quelli fisico-chimici, ma questi ultimi dai primi. Questa ipotesi non è che una forma appena mascherata di vitalismo. Cfr., J. C. SMUTS, *Holism and Evolution*, 1927; J. S. HALDANE, *The Philosophical Basis of Biology*, 1931; DRIESCH, *Zur Kritik des Holismus*, 1936.

2. K. Popper ha chiamato O. la tendenza degli storicisti a sostenere che l'organismo sociale, come quello biologico, è qualcosa in più della semplice somma complessiva dei suoi membri ed è anche qualcosa in più della semplice somma complessiva delle relazioni esistenti tra i membri (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 7).

**OLOMERIANI** (ingl. *Holomerians*; ted. *Holomerianer*). Così Henry More chiamò coloro che credono che l'anima risieda nella totalità del corpo piuttosto che in una parte di esso (*Enchiridion Metaphysicum*, I, 27, 1).

**OMEOMERIE** (gr. ὁμοιομέρειαι; ingl. *Homeomeries*; franc. *Homéoméries*; ted. *Homoiomerien*). Con questa espressione che significa « parti simili » Aristotele chiamò i *semi* di Anassagora cioè le parti (che non sono elementi perchè sempre a loro volta divisibili) che secondo Anassagora compongono un corpo e che sono in prevalenza simili al corpo stesso. Così, per quanto in ogni corpo vi siano particelle o semi di tutti gli altri corpi, in ogni corpo tuttavia è prevalente una certa specie di particelle che è quella che dà nome al corpo stesso (ARIST., *De Caelo*, III, 3, 302 b 3; *Met.*, I, 3, 984 a 14; cfr. DIOG. L., II, 8; LUCREZIO, *De rer. nat.*, I, 830; SESTO EMPIR., *Adv. Math.*, X, 25).

**OMINISMO** (ted. *Hominismus*). Termine creato da Windelband per indicare il relativismo e cioè la dottrina che l'uomo è la misura di tutte le cose (v. RELATIVISMO).

**OMOGENEITÀ** (ingl. *Homogeneity*; francese *Homogénéité*; ted. *Homogeneität*). La relazione tra cose che appartengono allo stesso genere (per es., bianco e nero); o hanno la stessa composizione (per es., le parti di un oggetto composto dallo stesso materiale); o che hanno tra loro parti simili cioè che si corrispondono termine a termine (per es., due orologi costruiti allo stesso modo). Spencer usò il termine nel senso di indifferenziazione e definì l'evoluzione come il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, cioè da ciò che è indifferenziato a ciò che è differenziato in parti tra loro diverse (*First Principles*, § 145).

Kant chiamò « principio della O. » la regola della ragione di cercare unificazioni concettuali sempre più estese cioè generi sempre più alti; regola che farebbe da contrapposto simmetrico a quella della *specificazione* (v.) e con questa confluirebbe nella legge dell'*affinità* (v.) (*Crit. R. Pura*, Appendice alla dialettica trascendentale). Hamilton ripetette sostanzialmente queste nozioni kantiane. Egli chiamò « legge di O. » l'enunciato che « Due concetti per quanto differenti tra loro possono sempre essere subordinati a un concetto più alto; o che, in altri termini, le cose più dissimili devono, in certi rispetti, essere simili ». Accanto a questa, Hamilton enunciò pure « la legge di eterogeneità » secondo la quale « Ogni concetto contiene sotto di sè altri concetti; e perciò, quando venga divisa, si discende sempre ad altri concetti, mai agli individui; o che, in altri termini le cose più omogenee o simili devono in certi rispetti essere eterogenee o dissimili ». Queste due leggi governano, secondo Hamilton, tutta la classificazione delle cose in generi e specie (HAMILTON, *Lectures on Logic*, § 40; vol. I, 2ª ediz., 1865, pag. 209-10).

**OMOIUSIA-OMUSIA** (gr. ὁμοιουσία, ὁμουσία). Si disse che l'intera disputa teologica che mise capo al Concilio di Nicea (325) vertesse intorno a un iota: cioè alla differenza tra l'*omoiusia*, la dottrina di Ario che ammetteva solo una somiglianza tra la sostanza di Dio-Padre e quella del Logos e l'*omusia* cioè la dottrina di Atanasio che ammetteva l'identità della sostanza di Dio-Padre con quella del Logos. La decisione del Concilio in favore dell'omusia stabilì il principale caposaldo dogmatico della teologia cristiana.

**OMOLOGIA** (gr. ὁμολογία; ingl. *Homology*; franc. *Homologie*; ted. *Homologie*). 1. Per gli Stoici questo era il termine tecnico per indicare l'accordo con la natura quale regola fondamentale della condotta (STOBEO, *Ecl.*, II, 76, 3): termine che Cicerone tradusse con *convenientia* (*De Fin.*, III, 6, 21).

2. L'O. è oggi un concetto scientifico variamente definito nelle varie discipline. In geometria si dicono omologhi gli elementi di due figure simili che si corrispondono. In biologia si dicono omologhi gli organi che si corrispondono per la loro situazione nei confronti dell'intero organismo, pur non avendo la stessa funzione (com'è invece degli organi analoghi) (v. ANALOGIA).

**OMONIMIA** (ingl. *Homonymy*; franc. *Homonymie*; ted. *Homonymie*). In Aristotele designa l'ambiguità di un termine, cioè il fatto che il termine stesso venga usato a denotare cose diverse. L'O. della frase si chiama *anfibolia* (v.) (v. EQUIVOCO; UNIVOCO).

G. P.

**OMOTEISMO** (ingl. *Homotheism*; ted. *Homotheismus*). Lo stesso che *antropomorfismo* (v.). Termine creato da Ernesto Haeckel.

**ONIROLOGIA.** L'interpretazione dei sogni (v. SOGNO).

**ONNIPOTENZA, ONNISCIENZA.** Vedi TEODICEA.

**ONORE** (gr. τιμή; ingl. *Honor*; franc. *Honneur*; ted. *Ehre*). Ogni manifestazione di considerazione e di stima tributata ad un uomo da altri uomini, come pure l'autorità o il prestigio o la carica di cui venga riconosciuto investito. Gli antichi considerarono l'O. come uno dei beni fondamentali della vita sociale; e Aristotele riconobbe che c'è una virtù nei confronti dell'O., come c'è una virtù (la liberalità) nei confronti del denaro. Tale virtù è la *magnanimità* (v.), il cui eccesso è l'ambizione e il cui difetto è la piccolezza d'animo (*Et. Nic.*, II, 7, 1107 b 20). Questa accentuazione dell'importanza dell'O. ritenuto come «il premio della virtù e del ben fare» (*Ibid.*, VIII, 14, 1163 b 3) deriva all'etica greca, dalla quale è passata nel costume e nel diritto della tradizione occidentale, dalla sua impostazione aristocratica. La «rispettabilità» è, nel mondo moderno, l'analogo di questo antico concetto. È abbastanza ovvio tuttavia che «il ben fare» (εὐεργεσία) del quale, oltre che della virtù, l'O. dovrebbe essere il premio, secondo Aristotele, include una buona dose di conformismo ai pregiudizi dominanti nel gruppo o nella classe sociale che conferisce l'O. e l'analogo moderno dell'O., la rispettabilità, non include una dose minore di conformismo. Non fa perciò meraviglia che l'O. abbia spesso suggerito e continui a suggerire azioni immorali o malvagie o veri e propri delitti, sia nella vita privata, sia nei rapporti tra i popoli, nei quali l'O. ha spesso avuto una parte predominante nel suscitare o mantenere vivi i conflitti.

**ONTICO** (ingl. *Ontic*; franc. *Ontique*; tedesco *Ontisch*). Esistente: distinto da ontologico che si riferisce all'essere categoriale cioè all'essenza o alla natura dell'esistente. Ad es., la proprietà empirica di un oggetto è una proprietà O., la possibilità o la necessità è una proprietà ontologica. La distinzione è stata sottolineata da Heidegger: «'Ontologico' nel senso che alla parola è dato dalla volgarizzazione filosofica (e qui si fa avanti la radicale confusione) significa ciò che invece dovrebbe venir detto O. cioè un atteggiamento verso l'ente tale da lasciarlo essere in se stesso, in ciò che è e com'è. Ma con tutto ciò non è ancora stato posto il *problema dell'essere*, nè tanto meno raggiunto ciò che deve costituire il fondamento per la possibilità di una 'ontologia'» (*Vom Wesen des Grundes*, I, n. 14; trad. ital., pag. 23).

**ONTOGENESI.** V. BIOGENETICA, LEGGE.

**ONTOLOGIA.** V. METAFISICA.

**ONTOLOGICA, PROVA.** V. DIO, PROVE DI.

**ONTOLOGISMO** (ingl. *Ontologism*; francese *Ontologisme*; ted. *Ontologismus*). La dottrina secondo la quale «il lavoro filosofico non comincia nell'uomo ma in Dio, non sale dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo spirito» (GIOBERTI, *Intr. allo studio della fil.*, 1840, II, pag. 175). L'O. si oppone allo psicologismo che segue il cammino opposto e si ritiene proprio della filosofia moderna a cominciare da Cartesio. La tesi fondamentale dell'O. è che l'uomo possiede una visione o intuizione immediata o diretta dell'ente: o dell'ente genericamente inteso come nozione generale dell'essere, come ritiene Rosmini; o dell'ente inteso come lo stesso Ente supremo cioè Dio, come ritiene Gioberti. Questa tesi fondamentale deriva agli ontologisti dall'agostinismo scolastico che aveva sempre insistito sulla diretta illuminazione dell'intelletto umano da parte di Dio; e, più immediatamente, dagli Occasionalisti e da Malebranche che avevano ridotto ogni specie di conoscenza alla visione in Dio (v. AGOSTINISMO; OCCASIONALISMO). L'O. rientra tuttavia nel quadro di quel ritorno romantico alla tradizione che, nella prima metà dell'800, domina la filosofia europea e fa leva sui due concetti strettamente connessi di rivelazione e di tradizione: difatti l'intuizione dell'ente è intesa come la rivelazione che l'ente fa di se stesso all'uomo.

L'O. di Rosmini limita questa rivelazione alla nozione generale dell'essere o «essere possibile», inteso come forma fondamentale e originaria della mente umana e come condizione di ogni conoscenza, che sarebbe sintesi tra l'idea dell'essere e un dato sensibile (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830, § 492, 537). L'atto della conoscenza così intesa è la *percezione intellettiva* (v.). Gioberti invece ritenne che Dio si rivela all'uomo (all'intuito) nella sua stessa attività creatrice; e vide l'intuito stesso espresso pienamente nella formula «l'Ente crea l'esistente» che pone in relazione tre realtà: la Causa prima, le sostanze create e l'azione creativa (*Intr. allo studio della fil.*, 1840, II, pag. 183). Sia Rosmini che Gioberti sono in polemica con la filosofia moderna che accusano di soggettivismo, di psicologismo e di nullismo; ma in realtà, come si è detto, la loro dottrina è di stampo schiettamente romantico e trova riscontro nella filosofia del secondo Schelling, in quella di Schleiermacher e di altri epigoni romantici. Una continuazione dell'O. nella filosofia contemporanea si può considerare la filosofia di P. Carabellese, che ha cercato di conciliare Rosmini con Kant. Carabellese considera la *coscienza*, che è il punto di partenza e l'unico fondamento della filosofia, come la consapevolezza che il soggetto ha dell'essere; ma, a differenza di Rosmini e di Gioberti, considera l'essere come assolutamente immanente alla coscienza stessa. Tuttavia anche Carabellese chiama

tale essere Dio; e considera Dio come il fondamento dell'oggettività di tutte le cose particolari che la coscienza può attingere (*Critica del concreto*, 1921; *Il problema teologico come filosofia*, 1931).

**ONTOTEOLOGIA.** V. TEOLOGIA, 2°.

**OPERATORE** (ingl. *Operator*; franc. *Opérateur*; ted. *Operator*). In logica: un simbolo improprio [o sincategorematico (v.)], che può essere usato, insieme con una o più variabili e con una o più costanti o forme, per produrre una nuova costante o forma. Questa è la definizione data da A. Church (*Intr. to Mathematical Logic*, 1956, § 06): ed è la definizione più generica che permette di comprendere nell'ambito del termine, oltre i quantificatori, anche: l'*operatore di astrazione* o *astrattore* (che viene indicato con una variabile preceduta dalla lettera λ) e al quale secondo taluni logici si riducono tutti gli altri; e l'*O. di descrizione* o *descrittore* « (ɿ) che, se è la variabile dell'O. come in (ɿ *x*), si legge: « l'*x* tale che ». Gli *O. quantificatori* o *quantificatori* sono: il *quantificatore universale*, per cui si usa la notazione « (*x*) » messa prima dell'operando e che si legge « per tutti gli *x* è vero che »; il *quantificatore esistenziale*, per il quale si usa abitualmente la notazione (∃) che, se *x* è la variabile del quantificatore, come in (∃ *x*), si legge « esiste un *x* tale che ». L'applicazione di uno o più quantificatori a un operando si chiama *quantificazione*. Le notazioni citate sono quelle adoperate più comunemente nella logica contemporanea, ma non sono le sole. Per maggiori ragguagli, confronta la citata *Introduction* di Church.

**OPERAZIONE** (lat. *Operatio*; ingl. *Operation*; franc. *Opération*; ted. *Operation*). 1. Attività in generale. Questo è il significato che il termine ebbe nel Medioevo, quando fu usato come traduzione del greco ἐνέργεια che vale attualità o attività. Questo è il senso in cui adoperò la parola S. Tommaso (ad es., *S. Th.*, II, 1, q. 3, a. 2), e per il quale vale il principio che « il modo di operare di ciascuna cosa segue il suo modo d'essere » (*Ibid.*, I, q. 89, a. 1).

2. Funzione nel significato 1: cioè l'attività caratterizzata da un certo fine e propria di un essere determinato. In tal senso si dice, ad es., che « l'O. della fisica è quella di calcolare risultati che possono essere confrontati con l'esperimento » o che « l'O. della scienza è di dimostrare », ecc.

3. Funzione nel significato 2: relazione o correlazione. In questo senso si parla di O. matematiche o logiche.

4. Tecnica manuale cioè procedimento manipolativo da effettuarsi secondo regole determinate; per es., O. di misura, O. di produzione, ecc.

**OPERAZIONISMO** (ingl. *Operationism*; francese *Opérationisme*; ted. *Operationismus*). La dottrina secondo la quale il significato di un concetto scientifico cònsiste unicamente in un determinato insieme di operazioni. Ha proposto per primo questa dottrina P. W. Bridgman che così l'ha illustrata, con un esempio rimasto classico: « Noi conosciamo ciò che intendiamo per lunghezza se possiamo dire qual è la lunghezza di qualsiasi oggetto e il fisico non richiede niente di più. Per trovare la lunghezza di un oggetto dobbiamo eseguire certe operazioni fisiche. Il concetto di lunghezza è perciò fissato quando le operazioni con le quali la lunghezza è misurata sono fissate: cioè il concetto di lunghezza implica niente di meno e niente di più che l'insieme delle operazioni con le quali la lunghezza è determinata. In generale con un concetto noi non intendiamo niente di più che insieme di operazioni; *il concetto è sinonimo con il corrispondente insieme di operazioni.* Se il concetto è fisico, come la lunghezza, le operazioni sono operazioni fisiche reali, per es., quelle con cui la lunghezza è misurata; se il concetto è mentale, come, per es., la continuità matematica, le operazioni sono operazioni mentali cioè quelle mediante le quali determiniamo se un dato aggregato di grandezze è continuo » (*The Logic of Modern Physics*, 1927, pag. 5). Come si vede le operazioni cui Bridgman faceva riferimento sono quelle di cui al significato 4 e 1; ma la sua dottrina è stata estesa in riferimento a qualsiasi specie di operazione ed è stata soprattutto utilizzata, fuori della fisica, dagli psicologi (cfr. S. S. STEVENS, « Psychology and the Science of Science », in *Readings in Philosophy of Science*, ed. P.P., Wiener, 1953, pag. 158-84). In base a quest'estensione della dottrina dell'O. e conseguentemente del concetto di operazione, i soli caratteri riconoscibili al tipo di operazione che può valere come significato dei concetti scientifici sono quelli della *pubblicità* e *ripetibilità*: il primo esclude il carattere privato di certe attività puramente mentali, il secondo prescrive l'intersoggettività delle operazioni stesse. Si dubita tuttavia oggi che il criterio operazionistico possa valere per tutti i concetti scientifici (cfr., ad es., G. BERGMANN, *Philosophy of Science*, 1957, pagina 56 sgg.).

**OPINIONE** (gr. δόξα; lat. *Opinio*; ingl. *Opinion*; franc. *Opinion*; ted. *Meinung*). Il termine ha due significati: nel primo, più comune e ristretto, designa ogni conoscenza (o credenza) che non includa alcuna garanzia della propria validità; nel secondo designa genericamente qualsiasi asserzione o dichiarazione, conoscenza o credenza, sia che includa sia che non includa una garanzia della propria validità. Questo secondo significato viene più spesso usato che definito esplicitamente. Nel primo significato, l'O. si contrappone alla *scienza* (v.).

Il primo significato si trova già in Parmenide che contrappone « le opinioni dei mortali » alla verità (*Fr.*, 1, 29-30). Ma entrambi i significati si trovano già in Platone. Questi da un lato considera l'O. come qualcosa di mezzo tra la conoscenza e l'ignoranza (*Rep.*, 478 c), e come comprendente la sfera della conoscenza sensibile (congettura e credenza) (*Ibid.*, VI, 510 a); e da questo punto di vista afferma che neppure l'O. vera sta ferma nell'anima « finchè non venga legata con un ragionamento c usale » e così diventi scienza (*Men.*, 98 a; cfr. *Fil.*, 59 a). Dall'altro considera come O. il discorso che l'anima fa con se stessa e in cui consiste il pensiero (*Teet.*, 190 a-c): nel qual senso la scienza stessa non è che una specie di opinione. I due significati si ritrovano egualmente in Aristotele, che da un lato afferma, con Platone, che le O., a differenza della dimostrazione e della definizione, sono soggette a mutare e perciò non costituiscono scienza (*Met.*, VII, 15, 1039 b 31); dall'altro dichiara: « Per princìpi intendo le *O. comuni* sulle quali tutti gli uomini fondano le loro dimostrazioni: per es., che un'asserzione dev'essere affermativa o negativa, che niente può simultaneamente essere e non essere, ecc. » (*Ibid.*, III, 2, 996 b 27).

Nella tradizione posteriore, il significato generico si è perduto ed è rimasto l'altro. Gli Stoici definirono l'O. « un assenso debole e fallace » (SESTO EMP., *Adv. math.*, VII, 151; cfr. CICER., *Tusc.*, IV, 7, 15); e nello stesso senso Epicuro chiamò l'O. « un'assunzione a cui può capitare di essere sia vera che falsa » (DIOG. L., X, 33). In altre parole, S. Tommaso esprimeva la stessa cosa dicendo: « L'O. è l'atto dell'intelletto che si porta su una parte della contraddizione con la paura dell'altra » (*S. Th.*, I, q. 79, a. 9). Wolff chiamava O. « la proposizione insufficientemente provata » (*Log.*, § 602); e Spinoza identificava l'O. con la conoscenza del primo genere, che è la più bassa ed incerta e procede da segni (*Et.*, II, 40, Scol. II). Kant parimenti dice: « L'O. è una credenza insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, accompagnata dalla consapevolezza ». La consapevolezza consiste nel fatto che « non si può presumere di opinare senza almeno sapere qualcosa per mezzo del quale il giudizio problematico abbia una certa connessione con la verità »: altrimenti, « tutto è soltanto un giuoco dell'immaginazione senza la minima relazione con la verità » (*Crit. R. Pura*, Dottr. del Metodo, cap. 2, sez. 3). Kant affermava pure (*loc. cit.*) che « nei giudizi derivanti dalla ragion pura non è affatto permesso opinare »; e che pertanto non si può opinare nè nel dominio della matematica nè nel dominio morale. Ma Hegel negava che ci fossero opinioni anche nel dominio della filosofia. « Un'O. egli diceva, è una rappresentazione soggettiva, un pensiero casuale, un'immaginazione che io mi formo in questa o quella maniera e che altri può avere in modo diverso: l'O. è un pensiero *mio*, non già un pensiero in sè universale, che sia in sè e per sè. Ma la filosofia non contiene opinioni, giacchè non ci sono opinioni filosofiche » (*Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, ed. Glockner, XVII, pag. 40; trad. ital., vol. I, pag. 21). Questo punto di vista è stato ed è condiviso da tutte le filosofie assolutistiche ed è in realtà il punto di vista della metafisica tradizionale. Quello espresso da Kant, circa l'impossibilità delle opinioni in campo scientifico, è stato invece condiviso dalla scienza positivistica dell'800. Ma il fallibilismo che prevale oggi sia nella scienza che nella filosofia rende assai meno sdegnosi e sprezzanti verso l'opinione. Da un lato non si ritiene che l'O. sia così privata o incomunicabile come Hegel affermava. Un'O. scientifica o filosofica può essere condivisa da molti proprio come O. cioè senza l'illusorio o surrettizio suo camuffamento in verità purchè rappresenti, a una certa fase della ricerca, l'ipotesi più ragionevole o la teoria meglio appoggiata dai fatti. Dice Dewey: « Nella soluzione di problemi che pretendono ad una esattezza minore della trattazione dei casi giuridici, i giudizi sono chiamati O. per distinguerli dai giudizi o asserzioni veramente giustificati. Ma se l'O. professata è fondata, è essa stessa prodotto di indagine e in quanto tale è un giudizio » (*Logic*, 1939, VII; trad. ital., pag. 179). Dall'altro lato, le stesse ipotesi o teorie meglio stabilite presentano una certa latitudine di interpretazioni possibili che lascia vasto campo a una diversità di opinioni. Infine la ripugnanza, condivisa (e con buone ragioni) da scienziati e filosofi a considerare come assoluta o necessaria la verità scientifica o filosofica, diminuisce il divario tra la verità stessa e l'O. o tra l'O. e la scienza. Il concetto di O. non è oggi mutato da quello che gli antichi definivano: un impegno debole e soggetto a revisione, l'assenza di ogni garanzia di validità, costituiscono, anche oggi, le caratteristiche che si riconoscono proprie dell'opinione. Il campo dell'O. si è tuttavia esteso assai di più di quanto gli antichi non ritenessero e di quanto non ritenevano nè ritengano i filosofi assolutisti; e soprattutto si è indebolita la nettezza dei confini tra scienza e O.: giacchè non c'è posto o regione della scienza in cui non si intersechino fra loro O. e verità.

**OPPOSIZIONE** (gr. τὰ ἀντικείμενα; lat. *Oppositio*; ingl. *Opposition*; franc. *Opposition*; ted. *Gegensatz, Opposition*). La relazione di esclusione fra termini o oggetti in generale. Aristotele distinse quattro forme di *opposizione*: 1° l'O. *correlativa* come, ad es., quella che intercede tra il doppio e la metà; 2° l'O. *contraria* come quella che intercede tra il bene e

il male, il bianco e il nero, ecc.; 3° l'O. tra possesso e privazione come quella che intercede tra la vista e la cecità; 4° l'O. contraddittoria che è la contraddizione (*Cat.* 10, 11 b 15 sgg.) (v. su ciascuna di queste forme le singole voci: CONTRADDIZIONE; CONTRARIETÀ; CORRELAZIONE; POSSESSO; ed inoltre QUADRATO DEGLI OPPOSTI).

**ORA** (gr. τὸ νῦν; lat. *Nunc*; ingl. *Now*; francese *Instant*; ted. *Jetzt*). Con questo termine s'intende nel linguaggio della tradizione filosofica, l'istante come limite o condizione del tempo, quindi diverso dall'*attimo* (v.) che è una specie di incontro tra l'eternità e il tempo. Secondo Aristotele, l'O. è il presente istantaneo, senza durata, che funge da limite mobile tra il passato e il futuro (*Fis.*, IV, 11, 219 a 25). La nozione ritorna frequentemente nelle speculazioni medievali sul tempo. Talvolta l'O. fu concepita come una *res fluens* che subito si corrompe e manca ed è soppiantata da un'altra (cfr. PIETRO AUREOLO, *In Sent.*, II, d. 2, q. 1, a. 3). Questa concezione fu combattuta da Ockham che identificò l'istante con la posizione del mobile il cui movimento si assume come misura del tempo (*Summulae in libros physicorum*, IV, 8). Nella filosofia contemporanea, il termine è stato adoperato da Husserl per indicare l'orizzonte temporale dell'esperienza vissuta. Poichè nessuna esperienza può cessare senza la coscienza di cessare o di essere cessata, questa coscienza è un nuovo istante presente od *ora*. « Ciò significa che ogni O. di un'esperienza ha un orizzonte di esperienze che hanno anch'esse la forma originaria dell'O. e come tali costituiscono l'orizzonte originario dell'io puro, il suo complessivo originario O. di coscienza » (*Ideen*, I, § 82).

**ORDINE** (gr. τάξις; lat. *Ordo*; ingl. *Order*; franc. *Ordre*; ted. *Ordnung*). Una qualsiasi relazione tra due o più oggetti che possa essere espressa con una regola. Questa nozione, che è la più generale, fu espressa da Leibniz per la prima volta in un passo del *Discorso di metafisica* (1686): « Ciò che passa per straordinario lo è solo rispetto a qualche O. particolare stabilito tra le creature perchè, quanto all'O. universale, tutto è perfettamente armonico. Ciò è talmente vero che non solo non accade nulla nel mondo che sia assolutamente fuori regola, ma non si saprebbe nemmeno immaginare qualcosa che sia tale. Supponiamo infatti che qualcuno segni una quantità di punti sulla carta in un modo qualsiasi: io dico che è possibile trovare una linea geometrica la cui nozione sia costante e uniforme secondo una certa regola, e tale che passi per tutti questi punti proprio nell'O. con cui la mano li ha tracciati. E se qualcuno traccia una linea continua, ora retta ora curva ora d'altra natura, è possibile trovare una nozione o regola o equazione comune a tutti i punti di questa linea in virtù della quale i mutamenti stessi della linea risultano spiegati. Per es. non vi è alcun viso il cui contorno non faccia parte di una linea geometrica e non possa essere tracciato d'un sol tratto a mezzo di un certo movimento regolato. Ma quando una regola è molto complessa ciò che le appartiene passa per irregolare. Così si può dire che in qualunque modo Dio avesse creato il mondo, il mondo sarebbe stato sempre regolare e fornito di un O. generale » (*Discours de mét.*, § 6). L'O. in questo senso consiste semplicemente nella possibilità di esprimere con una regola, cioè in modo generale e costante, una relazione qualsiasi intercedente tra due o più oggetti qualsiasi. La nozione di O. in questo senso non si distingue pertanto da quella di relazione costante. Ma questo è però solo il significato generalissimo della nozione stessa. Nell'ambito di esso si possono distinguere tre nozioni specifiche: 1° L'O. *seriale*; 2° L'O. *totale*; 3° Il *grado* o *livello*.

1° L'O. seriale è quello proprio della relazione di *prima* e *dopo*. Aristotele osservò che questa relazione ricorre là dove vi è un principio perchè in tal caso le cose possono essere più o meno vicino al principio. Un prima o un dopo può essere determinato rispetto allo spazio e al tempo o al movimento o alla potenza o alla disposizione. Anche nella conoscenza qualcosa vien prima dell'altra o per definizione o nel senso in cui la sensazione vien prima del concetto. In generale di due cose vien prima quella che può stare senza l'altra: tale, è secondo Aristotele, l'espressione più generale di questa forma d'ordine (*Met.*, V, 11, 1018 b 9). Aristotele sembra così privilegiare come O. seriale l'O. causale che è per l'appunto quello nel quale la causa può stare senza l'effetto, ma l'effetto non può stare senza la causa onde viene dopo di essa: un'interpretazione che ritorna frequentemente nella tradizione filosofica. Sant'Agostino diceva, per es.: « O dimostrate che qualche cosa può avvenire senza causa o credete con me che nulla avviene se non per un certo O. di cause », identificando così la nozione stessa di O. con quella di causalità (*De Ord.*, I, 4, 11). E Spinoza faceva coincidere l'O. delle cose con la loro connessione causale; e considerava come sinonimi le due espressioni « l'O. di tutta la natura » e « il nesso delle cause » (*Et.*, II, 7, Scol.). Kant non solo effettuava la stessa identificazione ma addirittura considerava l'O. causale come condizione dell'O. temporale. « Una cosa, egli diceva, può acquistare il suo posto determinato nel tempo solo a condizione che si presupponga, nello stato precedente, un'altra cosa a cui essa debba seguire sempre, cioè secondo una regola; donde risulta in primo luogo che non posso capovolgere la serie e fare che il conseguente sia ante-

riore al precedente; e in secondo luogo che, quando lo stato precedente è posto, un determinato avvenimento deve immancabilmente e necessariamente seguire » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. II, sez. 3, Analogie dell'esperienza). Analogamente, per Bergson, l'O. naturale è quello « fisico » o « geometrico » o « automatico », fuori del quale non c'è che l'O. « vitale » o « voluto » cioè l'O. dei fini (*Év. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 251-52).

Tuttavia questo privilegio accordato all'O. causale non sempre oscura il concetto formale dell'ordine seriale. S. Tommaso riprendeva la definizione di Aristotele: « Si parla sempre di O., egli diceva, nei confronti di qualche principio. E poichè si parla di principio in molti modi; cioè secondo il luogo, come quando si parla del punto; secondo l'intelletto, come quando si parla del principio della dimostrazione; e secondo le cause singole; così anche si parla dell'O. » (*S. Th.*, I, q. 42, a. 3). In questo passo l'O. causale è soltanto una esemplificazione dell'O. generale. Allo stesso modo Wolff definiva l'O. come « l'ovvia similitudine per la quale le cose si collocano l'una rispetto all'altra o si seguono l'un l'altra »: dove l'ovvia similitudine è la costanza della relazione (*Ont.*, § 472). Lo stesso Kant esprimeva chiaramente il concetto di O. seriale quando identificava l'O. con la regolarità, come fece a proposito del concetto formale di natura (*Crit. R. Pura*, § 26). C. I. Lewis, osserva che l'O. aritmetico, che viene imposto agli oggetti naturali, consente « ad una infinita molteplicità di essere sottoposta ad una finita semplicità di regole » (*Mind and the World-Order*, 1929; ediz. 1956, pag. 363). I matematici e i logici, da Cantor in poi, considerano come O. una relazione delimitata da certe regole. Per es., se si assume la relazione *precede*, bastano le regole seguenti a ottenere un O. *semplice*: 1° nessun termine precede se stesso; 2° se *a* precede *b* e *b* precede *c*, allora *a* precede *c*; 3° se *a* e *b* sono due termini differenti qualsiasi, o *a* precede *b* o *b* precede *a*. Si può infine avere quello che Cantor chiamò un « insieme ben ordinato » ammettendo una quarta regola: in ogni classe non vuota di termini c'è un primo termine cioè un termine che precede tutti gli altri della classe (cfr. A. CHURCH, *Intr. to Mathematical Logic*, § 55).

2° La seconda specie di O. è quella che consiste nella disposizione reciproca delle parti di un tutto: come notava Aristotele, questa specie di O. può concernere il luogo, la potenza o la forma (*Met.*, V, 19, 1022 b 1). Questo è l'O. che gli Stoici definivano, secondo la testimonianza di Cicerone (*Tusc.*, I, 40, 142) come « la disposizione degli oggetti nei loro luoghi adatti ed appropriati »; una definizione la quale, come è ovvio, presuppone che sia predisposto, per ogni oggetto, il luogo adatto ed appropriato in vista del fine che è proprio dell'oggetto; ed è perciò fondata sul concetto di fine. Se l'O. seriale è, essenzialmente, un O. causale, l'O. totale è, essenzialmente, un O. finale. È questo l'O. che Aristotele aveva paragonato a quello di un esercito o di una casa e di cui aveva detto: « Tutte le cose sono ordinate insieme intorno ad un'unica cosa: come in una casa in cui gli uomini liberi hanno regolato tutta o la maggior parte della loro attività mentre gli schiavi contribuiscono poco al bene comune » (*Met.*, 12, 10, 1075 a 18). È l'O. che S. Tommaso chiamava « O. dei fini » o « degli agenti » (*S. Th.*, I, II, q. 109 a. 6), che Kant ha chiamato O. morale o *regno dei fini* (v.) e Bergson « O. vitale » (*Év. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 251). Ovviamente, quando quest'O. viene attribuito al mondo, si considera il mondo stesso, o almeno il suo O., come il prodotto di un agente libero.

3° Infine il terzo concetto di O. è quello di grado o livello. Già S. Tommaso faceva la distinzione tra l'O. come gerarchia e l'O. come singolo grado della gerarchia stessa: « Nel primo senso, egli diceva, l'ordine comprende sotto di sè diversi gradi; nel secondo è un grado solo, sicchè si parla di più ordini di un'unica gerarchia » (*S. Th.*, I, q. 108, a. 2). In questo secondo senso l'O. è semplicemente il grado, il piano o il livello, di un O. totale.

**ORESSI.** V. APPETIZIONE.

**ORFISMO** (lat. *Orphismus*; ingl. *Orphism*; franc. *Orphisme*; ted. *Orphismus*). Una setta filosofico-religiosa assai diffusa nella Grecia a partire dal sec. VI a. C. e che si riteneva fondata da Orfeo. La credenza fondamentale della setta era che la vita terrena fosse una semplice preparazione per una vita più alta, che poteva essere meritata per mezzo di cerimonie e di riti purificatori, che costituivano l'armamentario segreto della setta. Questa credenza passò in diverse scuole filosofiche della Grecia antica (Pitagorici, Empedocle, Platone); ma l'importanza attribuita da alcuni filologi e filosofi, nei primi decenni di questo secolo, all'O. nella determinazione dei caratteri della filosofia greca non viene riconosciuta da alcuno. Cfr. O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlino, 1923; I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, 1941.

**ORGANICISMO** (ingl. *Organicism*; franc. *Organicisme*; ted. *Organizismus*). Ogni dottrina che interpreti il mondo, la natura o la società per analogia con l'organismo. L'O. è pertanto assai antico e diffuso giacchè sotto di essi ricadono sia le antiche speculazioni fisiche del mondo come « grande animale » sia le speculazioni politiche dello Stato concepito per analogia con l'uomo. Ma in realtà il termine (che è recente e deriva dalla biologia) viene abitualmente riferito soltanto a dottrine recenti; in particolare, a quella di Whitehead il quale

ha chiamato il suo proprio punto di vista con questo termine o con quello di « filosofia dell'organismo ». La dottrina di Whitehead fa proprio il concetto classico di organismo, come totalità le cui parti non precedono il tutto, e considera l'intero universo come un organismo in questo senso (*Process and Reality*, 1929). Essa è un O. anche perchè attribuisce la sensibilità a tutto il mondo reale (*Ibid.*, pag. 249). Fuori della filosofia, il termine è stato talora adoperato per designare le teorie sociologiche che interpretano la società umana come un organismo: ad es., la dottrina di Spencer (*Principles of Sociology*, 1876).

**ORGANICO** (ingl. *Organic*; franc. *Organique*; ted. *Organisch*). Che è un organismo o appartiene all'organismo. Oltre i significati relativi a questo termine, l'aggettivo è stato ed è talora adoperato per indicare quella subordinazione delle parti al tutto che si ritiene propria dell'organismo. Così Saint-Simon e Comte adoperarono l'aggettivo O. per indicare le epoche in cui tutte le manifestazioni della vita sono subordinate ad un unico principio, come avvenne, ad es., nel Medioevo nei confronti del principio teologico (v. CRISI).

**ORGANISMO** (gr. ὀργανικὸν σῶμα; lat. *Corpus Organicum*; ingl. *Organism*; franc. *Organisme*; tedesco *Organismus*). Il corpo vivente in ciò che specificamente lo distingue da quello non vivente. Il concetto di O. fu per la prima volta formulato da Aristotele nel modo seguente: « Se la scure deve spaccare il legno, deve di necessità essere dura; e se dev'essere dura, dev'essere di necessità di bronzo o di ferro. Ora esattamente allo stesso modo, il corpo, che è uno strumento come la scure — giacchè sia le sue singole parti sia esso stesso nella sua totalità hanno ciascuno un loro fine — deve di necessità essere fatto così e così, se deve compiere la sua funzione » (*De Part. An.*, I, 1, 642 a 10). In questa nozione il tratto fondamentale è che l'intera struttura dell'O. è subordinata alla sua funzione cioè al suo fine di sopravvivere come O.; e da questo tratto deriva l'altro, della subordinazione delle parti al tutto. Perciò Aristotele dice, a proposito della composizione degli animali, che una casa non esiste in vista dei mattoni e delle pietre, ma mattoni e pietre esistono in vista della casa (*Ibid.*, II, 1, 646 a 27); e che « la scienza della natura si occupa della composizione e della totalità della sostanza e non delle parti che non possono esistere separatamente dalla sostanza stessa » (*Ibid.*, I, 5, 645 a 33). La subordinazione delle parti al tutto che, esso solo, è la sostanza, è rimasta la caratteristica fondamentale dell'organismo. Ma questa caratteristica è ovviamente determinata dalla struttura finalistica dell'organismo. Proprio perchè questo nella sua totalità dev'essere adatto al suo fine e subordinato ad esso, le parti dell'O. devono essere subordinate alla totalità dell'O. stesso. Il concetto di fine è rimasto pertanto da Aristotele in poi a fondamento della nozione di O. e rimase tale anche quando, con Cartesio, l'O. cominciò ad essere considerato come una macchina. « Coloro che sanno, diceva Cartesio, quanti automi o macchine moventi l'ingegnosità umana può costruire senza adoperare che pochi pezzi relativamente alla grande moltitudine di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene, ecc., che sono nel corpo di ciascuno di noi, considerano questo corpo come una macchina che, essendo uscita dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata e ha in sè movimenti più ammirevoli di quelle che possono essere inventate dagli uomini » (*Disc.*, V). Un orologio o una macchina infatti non è senza scopo; ed equiparando l'O. a una macchina, Cartesio non intendeva negare la sua finalità ma semplicemente presentare la tesi che la struttura finalistica dell'O. dipende, non già da una forza esterna all'O. stesso cioè dall'anima, ma dalla varietà e dalla coordinazione delle parti, cioè dalla stessa organizzazione. Del resto anche Leibniz, che insistè fortemente sull'ordinamento finalistico dell'universo, considerò l'O. come una macchina. « Ogni corpo organico, egli disse, è una specie di macchina divina o di automa naturale che sorpassa infinitamente tutti gli automi artificiali » (*Mon.*, § 64). Solo da Kant la finalità di un automa o di una macchina fu per la prima volta distinta da quella dell'organismo. « In un orologio, osserva, Kant, una parte è lo strumento che serve al movimento delle altre ma non è la causa efficiente della produzione delle altre: una parte esiste bensì in vista delle altre, ma non per mezzo di esse. Perciò la causa produttrice dell'orologio e della sua forma... sta fuori di esso, in un essere che può agire secondo le idee di un tutto possibile mediante la sua causalità ». Nell'O. invece, « ogni parte è concepita come esistente solo per mezzo delle altre e per le altre e il tutto, vale a dire come uno strumento (organo) »: come « uno strumento che produce le altre parti ed è reciprocamente prodotto da esse ». In altri termini le parti di un O. sono nello stesso tempo causa ed effetto l'una rispetto all'altra e tutte rispetto alla totalità dell'organismo. In tal senso l'O. non possiede la semplice forza motrice, come la macchina, ma ha anche « una forza formatrice tale che si comunica alle materie che non l'hanno e che perciò può organizzare; una forza formatrice che si propaga e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento » (*Crit. del Giud.*, § 65).

Queste notazioni kantiane, chiarendo assai bene il finalismo intrinseco dell'O., rendono in qualche

modo inutile il finalismo complessivo della natura o lo fanno passare in seconda linea. L'organizzazione finalistica dell'O. infatti può essere compresa o ammessa indipendentemente dal finalismo universale della natura. Tuttavia, le speculazioni della filosofia romantica sull'organismo, pur prendendo lo spunto dai concetti kantiani, tendono appunto a risolvere la finalità intrinseca dell'O. nella finalità universale; o meglio ad estendere la prima all'intero universo. Dice, ad es., Schelling: « Nel prodotto naturale è ancora congiunto quello che, nell'operare libero, si è separato in servizio del fenomeno. Ogni pianta è interamente quello che dev'essere; il libero è in essa necessario e il necessario libero... Solo la natura organica dà la completa immagine della libertà e della necessità riunite nel mondo esterno » (*System des transzendentalen Idealismus*, V; trad. ital., pag. 289). Ancora più arbitrariamente, Hegel considera come primo O. la terra perchè è « un sistema universale di corpi individuali » (*Enc.*, § 338); ed afferma che, nonostante la vitalità naturale si rompa nella molteplicità degli animali viventi, questi « nell'idea sono una sola vita, un unico sistema organico di vita » (*Ibid.*, § 337). Qui l'O. non è considerato nei suoi tratti specifici ma semplicemente dissolto nel finalismo cosmico. E a questo stesso risultato giunge la dottrina di Bergson che vede nell'O. il risultato di uno slancio vitale (o corrente di coscienza) che penetra e assoggetta la materia bruta. Quello che dal punto di vista della scienza è una « macchina », dal punto di vista della filosofia è l'equilibrio raggiunto dallo slancio vitale nel suo sforzo formatore. « Per noi, egli dice, l'insieme di una macchina organizzata rappresenta bensì l'insieme del lavoro organizzativo (benchè anche questo non sia vero che approssimativamente) ma le parti della macchina non corrispondono alle parti del lavoro giacchè la materialità della macchina non rappresenta più un insieme di mezzi adoperati ma un insieme di ostacoli aggirati: è una negazione più che una realtà positiva » (*Év. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 102). La realtà positiva è soltanto lo slancio vitale, cioè la coscienza.

La disputa metafisica tra finalismo e meccanismo o tra materialismo e vitalismo non influisce sul concetto di organismo. Quella che dopo Kant si è convenuto di chiamare « finalità interna » dell'O. non è stata messa in dubbio neppure (come si è visto) da coloro che concepivano l'O. come macchina. Dall'altro lato la risoluzione della finalità intrinseca dell'O. nel finalismo cosmico, che è cara a tutte le forme del vitalismo e in generale a tutte le interpretazioni metafisiche dell'O., non aiuta per nulla a chiarire il concetto di O. perchè non fa che dare, con l'appello a una tesi generica, una soluzione apparente al problema di intendere le forme specifiche di azione della finalità organica. I biologi contemporanei tendono pertanto a mettersi fuori dell'antitesi fra meccanismo e finalismo. Goldstein ritiene inutile l'appello all'*entelechia* come quello al finalismo cosmico; ma ritiene indispensabile insistere sull'azione dell'O. come totalità. Questo conduce ad ammettere il finalismo interno dell'O. stesso: « L'ipotesi di un compito determinato, egli dice, è superflua per la comprensione dell'O., ma l'ipotesi di uno scopo determinato (la realizzazione dell'essenza dell'O.) è assai feconda per la nostra comprensione dell'O. » (*Der Aufbau des Organismus*, 1934, pag. 264). Più recentemente Simpson ha detto: « Noi sappiamo che il fuoco non è un elemento o principio separato ma è un processo e un'organizzazione della materia in cui la condotta della materia è diversa da quella che è nel non-fuoco. Allo stesso modo, la veduta materialistica non è abbandonata quando la vita viene considerata come un processo e un'organizzazione in cui la condotta della materia è diversa da quella che si riscontra negli stati non viventi » (*The Meaning of Evolution*, 1952, pag. 125). Dall'altro lato la capacità dell'O. di sfruttare le possibilità o opportunità che la sua struttura o le sue proprie variazioni o l'ambiente stesso gli offrono, quello che Simpson chiama l'*opportunismo* della vita, non è altro che la stessa « finalità intrinseca » di cui parlano gli altri biologi. Questa era stata anche riconosciuta da uno dei fondatori del Circolo di Vienna, Moritz Schlick. « Un gruppo di processi o di organi, egli aveva detto, è chiamato finalistico rispetto a un effetto definito, se quest'effetto è l'effetto normale nella cooperazione dei processi o degli organi. L'accento qui va sulla cooperazione; in un caso specifico, questi processi, dipendenti dalle circostanze, possono accadere in vari modi ma sono dipendenti l'uno dall'altro e legati insieme in modo che producono sempre approssimativamente la stessa sorta di effetti » (« Naturphilosophie », in *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, 1925; trad. ingl., in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 529). Questo concetto di finalismo non ha certamente nulla a che fare con la tesi del finalismo universale: si tratta di un finalismo limitato, specifico, che procede per tentativi e riesce solo in certi casi: non dell'infallibile piano universale in cui tutti gli esseri trovano una loro salvaguardia. Esso è stato talvolta chiamato *teleonomia* (v.). Da questo punto di vista l'O. può essere considerato una macchina, dotata tuttavia di unità funzionale, coerente ed integrale e, per di più, che si costruisce da sè, sul fondamento di un piano o *progetto* che si mantiene relativamente invariante da una generazione all'altra (cfr., ad es., J. MONOD, *Le hasard*

*et la nécessité*, 1970, cap. III). V. CIBERNETICA; SISTEMA; STRUTTURA.

**ORGANO** (gr. ὄργανον; lat. *Organum*; inglese *Organ*; franc. *Organe*; ted. *Organ*). Nel senso specifico della biologia, dalla quale il termine è passato alla filosofia, l'O. fu definito da Aristotele in base alla funzione da esso compiuta e per analogia con lo strumento inorganico: « Ogni strumento, egli disse, ed ogni parte del corpo ha un suo fine cioè una sua azione specifica... Come la sega è fatta per segare ma non il segare per la sega, sicchè il segare è la sua funzione specifica così il corpo è fatto per l'anima e le parti del corpo hanno per natura ciascuna la propria funzione » (*De Part. An.*, I, 5, 645 b 12). Questo concetto è rimasto costante, nella biologia, nella filosofia e in tutti gli altri campi in cui viene adoperato.

**ORGANON** (gr. ὄργανον; lat. *Organum*). Con questo titolo fu indicato, dai commentatori greci, l'insieme delle opere logiche di Aristotele cioè: il libro delle *Categorie*; il libro dell'*Interpretazione*; i due libri degli *Analitici primi*; i due libri degli *Analitici posteriori*; gli otto libri dei *Topici* e il libro degli *Elenchi sofistici*. Due altre volte il nome di O. compare come titolo di libro: cioè col *Novum Organum* (1620) di Francesco Bacone che esplicitamente contrappose la sua logica alla logica aristotelica; e col *Neues O.* (1764) di J. H. Lambert, il filosofo illuminista tedesco con il quale Kant intrattenne un'importante corrispondenza. L'uso di tale titolo tuttavia non ha un rapporto preciso con il compito attribuito alla *logica* (v).

**ORIENTAMENTO** (ingl. *Orientation*; francese *Orientation*; ted. *Orientierung*). Questo termine fu introdotto in filosofia da Kant che intese per esso il problema del modo in cui la ragione deve condursi fuori dei limiti, assai ristretti, del sapere empirico cioè della conoscenza effettiva: « Orientarsi nel pensiero in generale, disse Kant, significa: data l'insufficienza dei princìpi oggettivi della ragione, determinarsi nel dominio del verosimile, secondo un principio *soggettivo* della ragione stessa » (*Was Heisst: sich im Denken Orientieren?*, 1786, A, 310). Kant escludeva che l'uomo potesse orientarsi in base alla fede o ad un supposto sapere intuitivo. Il termine è stato ripreso da Jaspers che ha intitolato « O. filosofico nel mondo » il primo volume della sua *Philosophie* (1932). L'O. nel mondo, si ha secondo Jaspers quando l'uomo considera se stesso come un elemento o cosa del mondo, fra innumerevoli elementi o cose, e cerca di trovare così la sua via. L'O. però mette capo soltanto alla rottura del mondo in una molteplicità di prospettive cosmiche (*Phil.*, I, pag. 69 sgg.). Fuori di questi significati specifici, il termine viene ampiamente adoperato, con significato assai poco preciso, nel linguaggio comune e filosofico contemporaneo.

**ORIGINE** (lat. *Origo*; ingl. *Origin*; franc. *Origine*; ted. *Ursprung*). Il termine ha due significati che vengono spesso confusi: 1° cominciamento o atto o fase iniziale; 2° fondamento o principio. Il « ritorno alle O. » che fu il tratto caratteristico del *Rinascimento* (v.) è una nozione fondata sullo scambio dei due significati. E sullo stesso scambio si fondò l'importanza dei cosiddetti problemi di origine, quali furono dibattuti nel sec. XVIII e nel sec. XIX: l'O. delle idee, della vita, del linguaggio, delle specie viventi, ecc.; giacchè nei problemi così posti l'O. non significava solo la nascita nel tempo ma altresì il principio o il fondamento dell'oggetto di cui si cercava l'origine. Lo stesso significato equivoco aveva la parola nel vecchio problema dell'O. del male: Se Dio c'è, donde viene il male? E se non c'è, donde viene il bene? (cfr. S. AGOSTINO, *Conf.*, VII, 5). « Giudizio di O. » chiamò H. Cohen il giudizio nel quale qualcosa è *dato*, non come materiale grezzo, ma come ciò che il pensiero stesso può trovare: come il segno *x* della matematica che significa, non l'indeterminatezza, ma la determinabilità (*Logik*, 1902, pag. 83).

**ORIZZONTE** (gr. περιέχον; lat. *Horizon*; inglese *Horizon*; franc. *Horizon*; ted. *Horizont*). Il limite che circoscrive le possibilità di una ricerca, di un pensiero o di un'attività qualsiasi: un limite che si può spostare ma si ripresenta dopo ogni spostamento. Il termine fu introdotto in filosofia da Anassimandro (sec. VI a. C.) che considerò il Principio (l'infinito o *apeiron*) come ciò che « *abbraccia* tutte le cose e le dirige » (ARIST., *Fis.*, III, 4, 203 b 11).

Nel senso moderno il concetto fu chiarito da Kant che intese per orizzonte il limite o la misura dell'estensione della conoscenza e distinse un orizzonte *logico* che concerne i poteri conoscitivi in rapporto all'interesse dell'intelletto; un orizzonte *estetico* che concerne il gusto in rapporto all'interesse del sentimento e un orizzonte *pratico* che concerne l'utile in rapporto all'interesse della volontà. In generale « l'orizzonte concerne il giudizio e la determinazione di ciò che l'uomo *può* sapere, *riesce* a sapere e *deve* sapere »; e può essere *oggettivo*, nel qual caso è storico oppure razionale; o *soggettivo* nel qual caso è universale o assoluto oppure particolare o privato (*Logik*, Einleitung, § VI, A).

La nozione è stata ripresa nella filosofia contemporanea e in primo luogo da Husserl, che ha inteso per O. il limite temporale (inteso come presente o *ora*) in cui cade ogni esperienza vissuta (*Ideen*, I, § 82); poi da Jaspers attraverso il quale è passata nel corrente uso filosofico. Dice Jaspers: « Noi sempre viviamo e pensiamo in un O. circoscritto.

Per il fatto stesso che si tratta di un O., abbiamo il presentimento di un O. più vasto che comprenda a sua volta l'O. raggiunto: sorge così il problema di un O. che abbracci ogni altro O. (O. conglobante, *das Umgreifende*). L'O. conglobante è un O. nel quale si offre a noi ogni tipo determinato di realtà e di verità ma è anche ciò in cui ogni singolo O. è compreso come in quell'O. che tutto congloba e che non è neppure più pensabile come O. » (*Vernunft und Existenz*, 1935, pag. 29). Mentre il concetto di O. conglobante, che è quello di O. di tutti gli orizzonti possibili, rimane proprio della filosofia di Jaspers, quello di O. può essere utilmente adoperato da qualsiasi indirizzo filosofico per indicare i limiti di validità di una ricerca determinata, o il tipo di validità cui aspirano gli strumenti di cui si serve (cfr. C. D. Burns, *The Horizon of Experience*, 1934; Abbagnano, *Possibilità e libertà*, 1956, pagina 95 segg.).

**ORMICA, TEORIA** (ingl. *Hormic Theory*). Così è comunemente chiamata nella letteratura anglosassone la teoria secondo la quale le emozioni dipendono da certi istinti fondamentali (ὁρμή = = istinto), che sarebbero alla base di tutta l'attività psichica. La teoria è stata sostenuta da G. F. Stout, J. Dewey, S. Alexander, T. P. Nunn (che per primo ha adoperato l'espressione) e principalmente da W. McDougall. Su di essa vedi J. C. Flugel, *Studies in Feeling and Desire*, London, 1955 (v. Emozione).

**ORTOGENESI** (ingl. *Orthogenesis*). La dottrina che l'evoluzione della vita segua una linea retta o tenda a seguirla. Le interpretazioni date dai biologi a questo concetto sono disparate; sostanzialmente l'O. è la tesi difesa da coloro che ammettono il finalismo della vita. Talora, ma più raramente, il punto di vista opposto all'O. si chiama *poligenesi*: il riconoscimento di linee di evoluzione diverse e disparate nei fenomeni della vita (confronta G. G. Simpson, *The Meaning of Evolution*, 1952, pag. 132).

**OSSERVAZIONE** (ingl. *Observation*; francese *Observation*; ted. *Beobachtung*). L'accertamento o la constatazione di un fatto, sia che si tratti di un accertamento spontaneo od occasionale sia che si tratti di un accertamento metodico o progettato. L'O. è stata talora ristretta al primo significato, nel qual caso ad essa si contrappone l'esperienza o l'esperimento come accertamento deliberato o metodico (cfr. C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, I, cap. 1). E talora è stata ristretta al secondo significato, nel qual caso ad essa si contrappone l'esperienza ingenua o primitiva o comune o occasionale (in tal senso il termine è adoperato solitamente nel linguaggio scientifico contemporaneo). Stando ciò, si possono comprendere sotto il termine entrambi i significati e distinguere: 1° l'O. *naturale*, che è quella nella quale le condizioni dell'O. non sono progettate o progettabili; e 2° l'O. *sperimentale* (o esperimento) che è l'O. progettata, caratterizzata dal *controllo delle variabili*. In questo secondo tipo di O., si può agire sulla variabile indipendente e si può studiare il corrispondente comportamento della variabile dipendente cioè della funzione collegata.

Ogni O., sia naturale che sperimentale, presenta la divisione tra sistema osservante e sistema osservato. La validità di questa divisione è stata messa a prova (e riconfermata) dalla fisica dei *quanta*, a proposito delle relazioni di *indeterminazione* (v.) cioè dell'azione che il sistema osservante esercita su quello osservato. Bohr e Heisenberg hanno mostrato che, mentre il limite tra sistema osservante e sistema osservato non è rigido, nel senso che sono possibili descrizioni diverse di uno stesso fenomeno nelle quali quel limite è diversamente situato (cfr. Bohr, « Wirkumsquantum und Naturbeschreibung », in *Naturwissenschaften*, 1929 [26], pag. 484-85), esso non può venir meno senza che venga meno il carattere fisico del sistema. Si può infatti evitare di calcolare l'azione disturbatrice del sistema osservante includendo, nel calcolo, lo stesso sistema osservante. Ma poichè anche così l'indeterminazione rimane a proposito dell'O. di quest'ultimo, bisognerebbe includere nel sistema osservato anche i nostri occhi. In questo caso, nota Heisenberg, « si potrebbe trattare quantitativamente la catena di cause ed effetti solo quando si considerasse come parte del sistema osservato l'intero universo; ma allora la fisica sparirebbe e rimarrebbe soltanto uno schema matematico. La suddivisione del mondo in sistema osservante e sistema osservato impedisce così la netta formulazione della legge causale » (*Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, IV, § 1). Come nota lo stesso Heisenberg, per « sistema osservante » non si deve intendere necessariamente l'osservatore umano giacchè per esso si può intendere anche una lastra fotografica o un apparato qualsiasi. Perciò la divisione, tra sistema osservante e sistema osservato, che la fisica ritiene indispensabile per dare significato fisico (cioè non puramente matematico) ai suoi enunciati, non equivale alla distinzione filosofica tradizionale tra oggetto e soggetto: alla quale d'altronde contrasta anche l'asserita mobilità del limite di demarcazione fra i due sistemi.

**OSTACOLO** (ingl. *Obstacle, Hindrance*; francese *Obstacle*; ted. *Hinderniss*). Il limite di una attività. Così definì l'O. Fichte: « Che significa un'attività determinata e come diviene essa tale? semplicemente per il fatto che ad essa viene contrapposto un O. » (*Sittenlehre*, 1798, Intr., § VI; *Werke*, IV, pag. 7). Cfr. R. Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934.

**OSTENSIVO** (gr. δεικτικός; lat. *Ostensivus*; ingl. *Ostensive*; franc. *Ostensif*; ted. *Ostensiv*). Si qualificano così le prove *dirette* cioè che provano positivamente la verità di una tesi, per distinguerle dalle prove indirette che tendono a provare una tesi negativamente, con la dimostrazione della falsità del suo contrario. Le prove indirette sono dette apagogiche (v. ABDUZIONE; RIDUZIONE). La distinzione è in Aristotele (*An. Pr.*, I, 23, 40 b 27) ed è riprodotta da Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 8, 2). Secondo Kant, l'uso delle prove apagogiche dovrebbe essere proscritto in filosofia, mentre è legittimo nelle scienze sperimentali (*Crit. R. Pura*, Dottrina trasc. del metodo, cap. 1, sez. 4).

**OTTIMISMO** (ingl. *Optimism*; franc. *Optimisme*; ted. *Optimismus*). Questo termine si cominciò a diffondere nella cultura europea durante le discussioni filosofiche sull'ordine e sulla bontà del mondo cui dette luogo il terremoto di Lisbona del 1755. In un *Poema sul disastro di Lisbona* (1755) Voltaire aveva combattuto la massima « tutto è bene » considerandola come un insulto ai dolori della vita; e alcuni anni dopo nel romanzo *Candido o l'O.* (1759), aveva fatto una satira feroce di questa massima e dell'intero atteggiamento su di essa imperniato. L'O. trovava però altri difensori, tra i quali Kant che, nello stesso anno 1759 pubblicava un breve scritto intitolato « Saggi di talune considerazioni sull'O. » (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*) (in seguito da lui ripudiato) nel quale difendeva la bontà del mondo in base alla tesi leibniziana che « quando Dio fa una scelta, sceglie sempre la cosa migliore ». Come Voltaire diceva, l'O. non è altra cosa che la teoria del finalismo universale. Così nel suo romanzo fa parlare il Dottor Pangloss maestro di « metafisico-teologo-cosmolonigologia »: « È dimostrato che le cose non possono essere altrimenti: giacchè essendo tutto fatto per un fine, tutto è necessariamente volto al fine migliore. Notate bene che il naso è stato fatto per portare le lenti; e così noi abbiamo le lenti, ecc. ». Leibniz aveva detto che « Dio ha scelto il mondo che è più perfetto cioè quello che è nello stesso tempo il più semplice in ipotesi e il più ricco in fenomeni » (*Disc. de mét.*, § 6); e che « se nel mondo non ci fosse il minimo male, non si tratterebbe più del mondo: il quale tutto considerato e sommato è stato trovato il migliore dal creatore che l'ha scelto » (*Théod.*, I, 9). Questo può essere espresso con la frase con cui Candide costantemente conclude le sue sfortunate peripezie: « Noi viviamo nel migliore dei mondi possibili »: frase che è rimasta come l'espressione popolare dell'ottimismo.

L'O. è sempre proprio di tutte le dottrine che ammettono il finalismo universale e specialmente: 1° delle dottrine spiritualistiche a sfondo teologico, come sono la metafisica aristotelica e quella scolastica, il leibnizianesimo e le forme moderne e contemporanee del coscienzialismo spiritualistico; 2° delle dottrine idealistiche (nel senso romantico del termine) che condividono il principio della coincidenza tra realtà e razionalità (principio che significa ciò che Voltaire esprimeva dicendo che « le cose non possono essere altrimenti »), delle quali è tipica la dottrina di Hegel. L'opposto dell'O., non è il pessimismo che, nella formulazione data ad esso da Schopenhauer, pur predicando che « la vita è dolore » ritiene il mondo nella sua totalità finalisticamente organizzato in vista dell'ordine migliore (*Die Welt*, I, § 28); ma la negazione del finalismo con il riconoscimento del carattere imperfetto, accidentale e problematico degli ordini riscontrabili nell'universo.

# P

**P, p.** Nella logica contemporanea con *P* viene indicato un determinato calcolo delle proposizioni e con *p* (e le lettere che seguono in ordine alfabetico *q*, *r*, ecc.) una singola proposizione.

**PACE** (ingl. *Peace*; franc. *Paix*; ted. *Friede*). La più famosa definizione della P. è quella data da Cicerone nelle *Filippiche*: « *Pax est tranquilla libertas* » (*Phil.*, 2, 44, 113): una definizione che è stata molte volte ripetuta. Più in generale la P. è stata definita da Hobbes come la cessazione dello stato di guerra cioè come la cessazione del conflitto universale fra gli uomini. Pertanto « Cercare di conseguire la P. » è, secondo Hobbes, la prima legge di natura (*Leviath.*, I, 14). Come Hobbes, Kant riteneva che lo stato di P. fra uomini non è affatto uno stato di natura e che pertanto esso dev'essere *istituito* perchè « la mancanza di ostilità non significa ancora sicurezza e se questa non è garantita da un vicino ad un altro (il che può solo aver luogo in uno stato legale) questo può trattare come nemico quello a cui tale garanzia abbia richiesto invano » (*Zum ewigen Frieden*, 1796, § 2). Un concetto metafisico è invece la P. per Whitehead, che la intende come « l'armonia delle armonie che placa la turbolenza distruttiva e completa la civiltà » (*Adventures of Ideas*, XX, § 2).

**PAIDEIA.** V. CULTURA.

**PALINGENESI** (gr. παλιγγενεσία; ingl. *Palingenesis*; franc. *Palingénésie*; ted. *Palingenesie*). Secondo gli Stoici, la rinascita del mondo dopo la fine di un ciclo di vita (NEMES., *De nat. hom.*, 38; cfr. MARC'AURELIO, *Ricordi*, XI, 1: « la periodica rinascita del mondo »). La parola è stata usata spesso in questo senso o in senso analogo (per es., da C. BONNET, *Palingénésie philosophique*, 1769, e da GIOBERTI, *Protologia*, 1857) e talora anche in sensi ristretti o particolari: per designare la rinascita dell'anima o, in senso retorico, per indicare un qualsiasi rinnovamento radicale (v. APOCATASTASI).

**PAMPNEUMATISMO** (ted. *Panpneumatismus*). Termine adoperato da Eduard von Hartmann, nello stesso senso di pampsichismo (cfr. *Philosophischen Fragmente*, pag. 68).

**PAMPSICHISMO** (ingl. *Panpsychism*; francese *Panpsychisme*; ted. *Panpsychismus*). Il termine, che viene spesso confuso con *ilozoismo* (v.), designa in realtà una teoria simmetrica e opposta all'ilozoismo. Questo consiste nell'attribuire alla materia (o alle sue parti) poteri o attività psichiche ed è perciò materialismo; il P. consiste nel ridurre la materia stessa ad anima, cioè a proprietà o attributi psichici ed è spiritualismo. Con ciò la materia non viene negata (come fa l'*immaterialismo* [v.]); ma i suoi attributi fondamentali, per es., l'estensione, il movimento, ecc., vengono ridotti all'azione di forze o attributi spirituali.

In questo senso la nascita del P. si può riconoscere nei Platonici inglesi del '600 (Scuola di Cambridge). Cudworth partendo dal principio che « nessun effetto può sorpassare la forza della propria causa » negava che la vita e l'essere, e tanto meno la ragione e l'intelletto, potessero derivare da una materia senza vita. E concludeva che « lo spirito è l'essere primogenito, il signore naturale di tutto ciò che è » (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 4). Ma poichè le cose non possono essere prodotte dal meccanismo della materia, e poichè Dio non produce immediatamente e miracolosamente tutte le cose, bisogna ammettere una *natura plastica* che sia uno strumento inferiore e subordinato di quella parte della provvidenza che consiste nel movimento regolare e ordinato della materia (*Ibid.*, I, 1, 3). A sua volta More elaborava il concetto della monade fisica cioè di una particella così piccola da non poter essere

ulteriormente divisa. La monade fisica non ha grandezza fisica propriamente detta, ma è tuttavia estesa e l'estensione è una qualità spirituale, incorporea, un attributo di Dio (*Enchiridion Metaphysicum*, I, 9, 3; I, 8, 15). In questo modo Cudworth e More riducevano la materia e il meccanismo, nei loro attributi fondamentali — estensione e movimento — a una manifestazione di elementi o forze spirituali.

Proprio a questi autori si è probabilmente ispirato Leibniz, che ha dato al P. la sua forma classica. Secondo Leibniz, la materia stessa è costituita da *monadi* nel senso di essere un aggregato di sostanze spirituali, come un gregge di pecore o come un mucchio di vermi. Gli elementi della materia perciò non hanno niente di corporeo: sono atomi di sostanza o punti metafisici, come si potrebbero chiamare le monadi (*Op.*, ed. Gerhardt, IV, pag. 483). Il P. di Leibniz fu riprodotto da Lotze nel *Microcosmo* (I; trad. ital., pag. 50) che identificò gli atomi di cui parla la teoria meccanistica della scienza con centri di forza spirituale, cioè con monadi nel senso leibniziano. Il P. è la caratteristica metafisica dello spiritualismo contemporaneo (v. SPIRITUALISMO): di quello francese (Ravaisson, Lachelier, Hamelin) come di quello inglese (Ward) e italiano (Martinetti, Varisco).

**PANANIMISMO.** Lo stesso che *animismo* (v.).

**PANCALISMO** (ingl. *Pancalism*; franc. *Pancalisme*). Termine adoperato da J. M. Baldwin per indicare la sua propria dottrina secondo la quale la bellezza, come oggetto della attività estetica, realizza la conciliazione tra l'attività conoscitiva e l'attività pratica, unificando il mondo dell'esperienza (cfr. *Genetic Theory of Reality, being the Outcome of Genetic Logic, as Issuing in the Aesthetic Theory of Reality called Pancalism*, 1915).

**PANCOSMISMO** (ingl. *Pancosmism*; francese *Pancosmisme*). Lo stesso che materialismo. Il termine fu usato da Grote per designare la dottrina dei presocratici ilozoisti (*Plato and the Other Companions of Socrates*, I, 1, 18). Il termine non ha avuto fortuna.

**PANENTEISMO** (ingl. *Panentheism*; francese *Panenthéisme*; ted. *Panentheismus*). Termine creato da Christian Krause (1781-1832) per designare una sintesi tra teismo e panteismo che consisterebbe nell'ammettere che tutto ciò che è, è in Dio ed esiste come rivelazione o realizzazione di Dio (*Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, pag. 254 sgg.). In realtà questo punto di vista è proprio quello del panteismo classico e pertanto non si vede l'utilità del termine, che difatti non ha avuto fortuna (v. DIO).

**PANLOGISMO** (ingl. *Panlogism*; franc. *Panlogisme*; ted. *Panlogismus*). Termine che fu adoperato da J. E. Erdmann per designare la dottrina di Hegel (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1853, III, 2, pag. 853) e che viene tuttora adoperato (seppure non troppo frequentemente) per designare la stessa dottrina o dottrine analoghe, che ammettano, cioè, l'identità del razionale e del reale.

**PANSATANISMO** (ted. *Pansatanismus*). Termine adoperato polemicamente da O. Liebmann per designare la dottrina di Schopenhauer, in contrapposto caricaturale con panteismo (*Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2ª ediz., 1880, pag. 230).

**PANSOFIA** (lat. *Pansophia*). Termine adoperato da G. A. Comenius per designare il principio « insegnare tutto a tutti » (*Pansophiae Prodromus*, 1639; *Schola Pansophiae*, 1670). Kant chiama P. l'insieme della *polistoria* che è il sapere storico e della *polimatia* che è il sapere razionale (*Logik*, Intr., § VI).

**PANSPERMIA** (ted. *Panspermie*). La dottrina sostenuta da S. Arrhenius che la vita sulla terra proviene da semi organici diffusi in tutto l'universo (*Werden der Welten*, 1907).

**PANTEISMO** (ingl. *Pantheism*; franc. *Panthéisme*; ted. *Pantheismus*). Il termine *panteista* fu usato per la prima volta da J. Toland (*Socianinism Truly Stated*, 1705) e quello di P. dal suo avversario Fay (1709). È la dottrina che considera Dio come la *natura* del mondo, cioè che identifica la causalità divina con la causalità naturale. Una forma di P. umanistico è la cosiddetta « teologia senza Dio ». V. DIO; DIO, MORTE DI.

**PANTELISMO** (ted. *Panthelismus*). Lo stesso che *volontarismo* (v.). Il termine fu usato da E. von Hartmann (*Philosophischen Fragmente*, pagina 68).

**PARABOLA** (gr. παραβολή; lat. *Parabola*; inglese *Parable*; franc. *Parabole*; ted. *Parabel*). Argomento che consiste nell'addurre un paragone o un parallelo: come quando Socrate afferma che non si devono scegliere a sorte i governanti come non si scelgono a sorte gli atleti per una gara. Così illustra Aristotele la nozione (*Ret.*, II, 19, 1393 b 4). Un senso analogo la parola ha negli Evangeli (cfr. *Marc.*, XII, 1).

**PARADIGMA** (gr. παράδειγμα; ingl. *Paradigm*; franc. *Paradigme*; ted. *Paradigma*). Modello o esempio. Platone adoperò la parola nel primo senso (cfr. *Tim.*, 29 b, 48 e; ecc.) in quanto considera come P. il mondo degli esseri eterni, di cui è immagine il mondo sensibile. Aristotele nella logica usa il termine nel secondo significato (*An. Pr.*, II, 24, 68 b 38); sul quale v. ESEMPIO.

**PARADOSSO** (gr. παράδοξος λογος; ingl. *Paradox*; franc. *Paradoxe*; ted. *Paradox*). Ciò che è contrario alla « opinione dei più », cioè al sistema di credenze comuni cui si fa riferimento;

oppure contrario a princìpi che si ritengono ben stabiliti o a proposizioni scientifiche. La riduzione di un discorso a un'opinione paradossale è considerata da Aristotele negli *Elenchi sofistici* (cap. 12) come il secondo dei fini che si propone la Sofistica (la prima essendo la confutazione, cioè il provar falsa l'asserzione dell'avversario). Bernardo Bolzano intitolò *Paradossi dell'infinito* (1851) il libro in cui presentò per primo il concetto dell'infinito non più come limite di una serie ma come un tipo speciale di grandezza, dotato di proprie caratteristiche: concetto che doveva venire definitivamente stabilito nella matematica ad opera di Cantor e Dedekind (v. INFINITO). E, sul suo esempio, sono stati chiamati talvolta P. le contraddizioni che nascono dall'uso del procedimento riflessivo, e che più comunemente si chiamano *antinomie* (v.).

Nel senso religioso, si è chiamato P. l'affermazione dei diritti della fede e della verità del suo contenuto in contrasto con le esigenze della ragione. P. è, per es., la trascendenza assoluta e l'ineffabilità di Dio affermata dalla teologia *negativa* (v.); P. è il «*credo quia absurdum*» (v.) di Tertulliano; P. è l'intera fede secondo Kierkegaard, perchè tutte le categorie del pensiero religioso sono impensabili e la fede crede nonostante tutto e assume tutti i rischi (cfr. *Die Krankheit zum Tode*, 1849). Kierkegaard vide nel P. il rapporto stesso tra l'uomo e Dio: «Il P. non è una concessione ma una *categoria*: una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente e conoscente, e la verità eterna» (*Diario*, VIII, A 11).

**PARALLELISMO PSICOFISICO** (ingl. *Psychophysical Parallelism*; franc. *Parallélisme Psychophysique*; ted. *Psycho-physischer Parallelismus*). La espressione fu coniata da Teodoro Fechner (*Zendavesta*, II, pag. 141), per designare la dottrina che gli eventi psichici e quelli fisici costituiscono due serie parallele di eventi, che non agiscono gli uni sugli altri ma sono causalmente determinati soltanto dagli eventi omogenei: gli eventi mentali dagli eventi mentali e gli eventi fisici dagli eventi fisici. Questa dottrina era suggerita dall'esigenza (o dal desiderio) di non sottoporre gli eventi mentali alla causalità degli eventi fisici e dall'impossibilità di considerare quest'ultimi dipendenti dai primi. Essa è servita per parecchi decenni come ipotesi di lavoro della psicologia sperimentale nel suo primo organizzarsi a scienza autonoma o relativamente autonoma (v. PSICOLOGIA). Fu pertanto ammessa e seguita da coloro che contribuirono ai primi passi di questa scienza e in particolare da Wundt. Questi intese come «principio del P. psicofisico» il principio che «tutti i contenuti empirici che appartengono contemporaneamente alla sfera di considerazione mediata o scientifica e a quella immediata o psicologica stanno in relazione reciproca, in quanto ogni evento elementare del campo psichico esprime un corrispondente evento nel campo fisico» (*System der Philosophie*, 2ª ediz., 1897, pag. 602). Questa dottrina veniva da un lato contrapposta al *monismo* (v.) che tende a ridurre gli eventi mentali agli eventi fisici o almeno a sottoporre gli eventi mentali alla causalità degli eventi fisici; e dall'altro, allo *spiritualismo* (v.) che consiste nel tentativo simmetrico e opposto. Essa perciò è stata bene accettata come ipotesi di lavoro di una ricerca che non voleva ancorare la sua validità ad una determinata metafisica.

Nel periodo in cui la dottrina del P. ha costituito il presupposto della psicologia sperimentale ed è stato il tema di numerosissime discussioni tra psicologi e tra filosofi, si è cercato di connetterla con qualche illustre precedente storico; e il più ovvio di tali precedenti era senza dubbio la metafisica di Spinoza. Spinoza difatti aveva detto che «un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa espressa in due maniere» (*Et.*, II, VII, Schol.); ed aveva negato l'interferenza della causalità dell'estensione e della causalità del pensiero, affermando che la causa di un pensiero è sempre un pensiero che la causa di un corpo è sempre un corpo (*Ibid.*, III, 2), mentre l'ordine e la concatenazione delle cose sono sempre le stesse (*Ibid.*, III, 2, Schol.). Queste affermazioni potevano essere interpretate come espressione della dottrina del P.: per quanto l'intento di Spinoza non fosse quello di garantire l'indipendenza causale reciproca dei fatti fisici e dei fatti mentali, quanto quello di garantire la loro comune subordinazione alla diretta causalità di Dio. La dottrina di Spinoza non è veramente un P. ma un monismo panteistico. D'altronde, la dottrina del P. deve i suoi successi, non alla sua validità metafisica ma, all'opposto, alla limitazione dell'impegno metafisico che essa implicava, potendo essere accettata come ipotesi di lavoro indipendentemente dalla credenza monistica o da quella spiritualistica e non escludendo nè l'una nè l'altra. Quando la psicologia ha abbandonato la dottrina in esame, questa è caduta da sè e ha cessato di essere un tema vivo di discussione (v. PSICOLOGIA).

**PARALOGISMO** (gr. παραλογισμός; inglese *Paralogism*; franc. *Paralogisme*; ted. *Paralogismus*). Da Aristotele (*Soph. El.*, *passim*) in poi questo termine viene usato per indicare un sillogismo o comunque un argomento falso in forma (v. anche FALLACIA). In Kant «P. della Ragion pura» designa la falsa argomentazione della psicologia razionale, la quale si illude di poter dedurre dal semplice «io penso» determinazioni materiali ma *a priori* del concetto (idea) di «anima». G. P.

**PARAPSICOLOGIA.** V. METAPSICHICA.

**PARENETICA** (gr. παραινετικὴ τέχνη; latino *Praeceptiva*; ingl. *Parenetic*; franc. *Parénétique*). Secondo gli Stoici, quella parte della morale che consiste nel fornire precetti pratici per la condotta della vita nelle varie circostanze: lo stesso che *precettistica* (cfr. SENECA, *Ep.*, 95). Parenetico: esortatorio.

**PARENTESI** (ingl. *Parentheses*; franc. *Parenthèses*; ted. *Parenthese*). In logica e in matematica, le P. sono un segno di associazione. Così nell'espressione $[n - (x - y)]$ le P. interne servono esclusivamente a mostrare l'associazione delle parti $x - y$ dell'espressione. Nella terminologia della fenomenologia contemporanea « mettere in P. » significa effettuare la sospensione o *epoché* fenomenologica (v. EPOCHÉ).

**PARIMPARI** (gr. ἀρτιοπέριττον; ingl. *Even-odd*; franc. *Pair-impair*; ted. *Gerade-ungerad*). Così i Pitagorici antichi definirono l'unità, come principio del numero e delle cose, in quanto essa sarebbe limitata come l'impari e illimitata come il pari (ARIST., *Met.*, I, 5, 986 a 15).

**PAROLA** (lat. *Verbum*; ingl. *Word*; franc. *Parole*; ted. *Wort*). 1. Secondo la distinzione fatta prevalere da Saussure tra P., *lingua* (v.) e *linguaggio* (v.), la P. sarebbe la manifestazione linguistica dell'individuo. A differenza della lingua, che è una funzione sociale, registrata passivamente dall'individuo, la P. è « l'atto individuale di volontà e di intelligenza nel quale conviene distinguere: 1° le combinazioni nelle quali il soggetto parlante utilizza il codice della lingua per esprimere il suo pensiero personale; 2° il meccanismo psicologico che gli permette di esteriorizzare queste combinazioni » (*Cours de Linguistique Générale*, 1916, pag. 31).

2. Il termine P. ha un'ambiguità, che i logici hanno messo in chiaro. La P. può essere infatti da un lato un singolo evento, che è nuovo ogni volta che si ripete; e in tale senso diciamo, per es., che un libro è composto di cinquantamila parole. Dall'altro il termine può significare la P.-significato, che è la stessa per quante volte si ripeta e in tal senso possiamo dire, dello stesso libro, che esso è composto di cinquemila parole. Nel primo senso, ad es., la P. *è*, se si ripete dieci volte in una pagina, è dieci parole; nel secondo senso, è una sola parola. Peirce propose di chiamare la parola nel primo significato *token* (segno o gettone) e nel secondo significato *type* (tipo) (*Coll. Pap.*, 4.537) (v. *Tipo*). Altri parlano allo stesso proposito e corrispondentemente di *segno* e *simbolo* (cfr., M. BLACK, *Language and Philosophy*, VI, 2; trad. ital., pag. 181 sgg.).

**PARONIMO** (gr. παρώνυμος; lat. *Denominativus*). Così Aristotele chiamò gli oggetti che traggono la loro designazione da un certo nome, modificandone il caso: come *grammatico* che deriva da grammatica e *coraggioso* da coraggio (*Cat.*, 1, 1 a 11). I P. hanno tra di loro in comune l'essenza espressa dalla definizione (cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, *P.L.* 64, col. 167; PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 3.01; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, I, 2, 16). In questo sono simili ai sinonimi o univoci. Aristotele considera i P. come una certa specie di oggetti designabili, accanto agli omonimi o equivoci e ai sinonimi o univoci (v. EQUIVOCO; UNIVOCO).

**PARSIMONIA, LEGGE DELLA.** V. ECONOMIA.

**PARSISMO** (ingl. *Parsism*; franc. *Parsisme*; ted. *Parsismus*). La religione dualistica degli antichi Persiani [v. MALE 1 *b*); Zoroastrismo].

**PARTE** (gr. μέρος; lat. *Pars*; ingl. *Part*; francese *Part*; ted. *Teil*). Aristotele distinse tre significati principali del termine: 1° ciò cui mette capo la divisione di una quantità e in questo senso due è P. di tre, a meno che non si restringa il significato di parte all'unità di misura, nel qual caso solo uno (e non due) è P. di tre; 2° ciò a cui mette capo la divisione di un genere che non sia una quantità e in tal senso sono parti le specie di un genere; 3° ciò a cui mette capo l'analisi di una proposizione che vale da definizione; e in questo senso il genere è P. della specie (perchè è la specie che viene definita) (*Met.*, V, 25, 1023 b 12). San Tommaso a sua volta chiamò parti *quantitative*, quelle nel significato 1° di Aristotele; parti *essenziali* quella nei significati 2° e 3° (*S. Th.*, I, q. 76, a. 8; III, q. 90, a. 2). E aggiunse ad esse: la P. *subbiettiva* « alla quale è presente, simultaneamente ed egualmente, l'intera virtù del tutto come l'intera virtù dell'animale in quanto tale si conserva in qualsiasi specie animale »; e la P. *potenziale* « alla quale è presente il tutto secondo l'intera sua essenza, come l'intera essenza dell'anima è presente a ognuna delle sue potenze » (*S. Th.*, III, q. 90, a. 3). Ma è abbastanza ovvio che queste due ultime specie di P. sono state escogitate a scopi teologici. Altre distinzioni sono state introdotte per altri scopi come quella tra la P. *prossima* e la P. *remota*, a seconda che tra la P. e il tutto cada o non cada un'altra P. (cfr. JUNGIUS, *Log.*, I, 9, 11-12); e quella tra la P. *aliquota* e la P. *aliquanta*, a seconda che la ripetizione della parte arrivi esattamente ad adeguare il tutto o risulti, a un certo punto, minore o maggiore di esso (confronta WOLFF, *Ont.*, § 360).

La maggior parte di queste distinzioni sono oggi cadute in disuso e lo stesso concetto di P., col venir meno del vecchio assioma, « la P. è minore del tutto » (v. INFINITO), ha cessato di essere definito a partire dal tutto e viene abitualmente definito mediante un certo tipo di relazione. Così Peirce dice: « Una P. di una collezione, detta il *tutto*

di essa, è una collezione tale che ogni cosa che sia *u* della P. è *u* del tutto, ma qualcosa che è *u* del tutto non è *u* della P. » (*Coll. Pap.*, 4.173).

**PARTECIPAZIONE** (gr. μέθεξις; lat. *Partecipatio*; ingl. *Participation*; franc. *Participation*; ted. *Teilnahme, Partizipation*). 1. Uno dei due concetti di cui Platone si avvalse per definire il rapporto tra le cose sensibili e le idee; l'altro è quello di presenza o parusia (παρουσία). « Nient'altro rende bella una cosa, egli disse, se non la presenza o la P. del bello in sè, quali che siano la via o il modo nei quali presenza o P. abbiano luogo » (*Fed.*, 100 d). Più tardi Platone intese la P. come imitazione: « A me pare che le idee stiano come esemplari nella natura; e che gli altri oggetti somiglino ad esse e ne siano copie; e che questa P. delle cose alle idee non consiste in altro che nell'essere immagini di esse » (*Parm.*, 132 d). Platone stesso non ha dato molte altre determinazioni su questo importante concetto della sua filosofia. Ad esso tuttavia fece ricorso la metafisica medievale quando si trattò di distinguere « l'essere per essenza » che appartiene solamente a Dio dall' « essere per P. » che appartiene alle creature: distinzione che garantiva la subordinazione dell'essere delle cose all'essere di Dio. « Come ciò che ha fuoco e non è fuoco, è infocato (*ignitum*), per P., dice San Tommaso, così ciò che ha l'essere e non è l'essere è ente per P. » (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Ma l'uso esteso che è stato fatto di questo concetto nella metafisica tradizionale non ha molto contribuito a chiarirlo; e il concetto è rimasto indefinito ed oscuro come era già per Platone.

2. L. Lévy-Bruhl ha fatto un uso esteso del concetto di partecipazione per illustrare la mentalità dei primitivi. Nell'ambito di questa mentalità, la partecipazione sarebbe anteriore alla distinzione tra le cose che si partecipano. « La partecipazione non si stabilisce tra un morto e un cadavere più o meno nettamente rappresentati (nel quale caso avrebbe la natura di una relazione e dovrebbe essere possibile chiarirla mediante l'intelletto); essa non viene dopo le rappresentazioni, non le presuppone, ma è anteriore ad esse o almeno simultanea. Ciò che è dato per primo è la partecipazione » (*Les carnets*, I; trad. ital., pag. 36-37).

**PARTICOLARE** (gr. κατὰ μέρος; lat. *Particularis*; ingl. *Particular*; franc. *Particulier*). Che è una parte o appartiene ad una parte. La proposizione P. fu definita da Aristotele nel modo seguente: « Chiamo P. la proposizione che esprime l'inerenza a qualche cosa o la non inerenza a qualche cosa o la non inerenza a ogni cosa » (*An. Pr.*, I, 1, 24 a 13). Il contrario della proposizione P. è quella *universale* (v.). La logica medievale indicò con la lettera *I* la proposizione P. affermativa e con lettera *O* la proposizione P. negativa. Una proposizione P. della forma « alcuni *F* sono *G* » si può leggere in vari modi: « qualche *F* è *G* », « qualche cosa è insieme *F* e *G* », « qualche cosa che è un *F* è un *G* », « c'è un *FG* », « ci sono *FG* », « *FG* esiste », ecc. (cfr. W. v. O. QUINE, *Methods of Logic*, § 12).

**PARTIZIONE** (gr. μερισμός; lat. *Partitio*; ingl. *Partition*; franc. *Partition*; ted. *Partition*). Gli Stoici intesero con questo termine « l'ordinamento di un genere nei suoi luoghi » (DIOG. L., VII, 1, 62) cioè l'enumerazione delle *parti* che compongono il tutto, come quando si enumerano le membra del corpo umano; e la distinsero pertanto dalla *divisione* che è l'enumerazione delle *specie* appartenenti a un genere (CICER., *Top.*, 5-7, 28, 30) (v. DIVISIONE).

**PARUSIA.** V. PARTECIPAZIONE.

**PASSATO.** V. TEMPO.

**PASSIONE** (ingl. *Passion*; franc. *Passion*; ted. *Leidenschaft*). Questo termine può significare: 1° lo stesso che affezione, cioè modificazione passiva nel senso più generale del greco πάθος e del latino *passio* (per questo significato v. AFFEZIONE); 2° lo stesso che *emozione* (v.), nel qual significato esso è stato adoperato quasi universalmente sino al sec. XVIII, quando si è venuto determinando il significato specifico che oggi possiede cioè; 3° l'azione di controllo e di direzione esercitata da un'emozione determinata sull'intera personalità di un individuo umano.

In questo senso, che è il solo proprio e specifico, la parola viene oggi comunemente adoperata. Così l'espressione francese, divenuta internazionale, « amour-passion » indica una forma di emozione amorosa che domina la personalità ed è travolgente rispetto ad ostacoli morali e sociali (cfr. pure « *Crime de passion* » o « Delitto passionale »). Nelle frasi « P. del gioco » o « P. delle donne » o « P. del denaro », il significato di un indirizzo dominante e globale impresso all'intera personalità è altrettanto chiaro, com'è chiaro nelle espressioni « P. politica », « P. religiosa », ecc. Il concetto nasce con le analisi dei moralisti del '600 e '700 che hanno messo in luce la tendenza delle emozioni a penetrare la personalità e a dominarla. Pascal diceva « Quando si conosce la P. dominante di qualcuno si è sicuri di piacergli » (*Pensées*, 106). Nella quale espressione l'aggettivo « dominante » esprime bene il carattere della passione. Le *Maximes* di La Rochefoucauld insistono con un certo cinismo su questo carattere dominante delle passioni (« Se resistiamo alle nostre passioni, è più per la loro debolezza che per la nostra forza », 122), e Vauvenargue nel *Discours sur la liberté* (1737) diceva: « Per resistere alla P. bisognerebbe almeno voler resistere. Ma farà la P. nascere il desiderio di combattere la P.,

nell'assenza della ragione vinta e dispersa? ». E aggiungeva: « Le passioni hanno appreso agli uomini la ragione » (*Réflexions et maximes*, 154). Nello stesso spirito Helvètius dichiarava: « Le passioni sono nel campo morale ciò che il movimento è nel campo fisico » (*De l'esprit*, III, 4); e Condillac definiva la P.: « Un desiderio che non permette di averne altri o che, almeno, è il più dominante » (*Traité des sensations*, I, 3, § 3). Kant ci ha dato a questo proposito le determinazioni più precise. La P. è l'inclinazione che impedisce alla ragione di paragonarla con le altre inclinazioni e così di effettuare una scelta fra esse (*Antr.*, § 80). Perciò la P. esclude il dominio di sè cioè impedisce o rende impossibile che la volontà si determini in base a princìpi (*Crit. del Giud.*, § 29). Kant insiste, con notazioni felici, sulla capacità della P. di dominare l'intera condotta dell'uomo, di impadronirsi della sua personalità. A differenza dell'emozione che è precipitosa e irriflessiva, la P. prende tempo ed è riflessiva, per raggiungere il suo scopo, sebbene possa essere violenta. L'emozione è come un fiotto che rompe la diga; la P. è come una corrente che si scava sempre più profondo il suo letto. L'emozione è come un'ebrezza che si smaltisce, sebbene ne segua il mal di capo; la P. invece è come una malattia per intossicazione o per deformazione, che ha bisogno di un medico interno o esterno dell'anima, il quale, tuttavia, non sa per lo più prescrivere una cura radicale, ma, quasi sempre, solo palliativi (*Antr.*, § 74). Per il pericolo che la passione rappresenta per la scelta razionale e la libertà morale dell'uomo, Kant rigetta ogni esaltazione delle passioni. Egli cita la frase: « Nulla di grande nel mondo è stato mai compiuto senza violente passioni », per commentarla così: « Questo si può ammettere di parecchie inclinazioni, di quelle cioè delle quali la natura vivente (anche quella dell'uomo) non può far a meno, come di un bisogno naturale e fisico. Ma che esse possano, anzi debbano, diventar passioni, questo la Provvidenza non ha voluto. Spiegarle da questo punto di vista può esser concesso a un poeta, per es., al Pope, il quale scrisse: « Se la ragione è una bussola, le passioni sono i venti »; ma il filosofo non può ammettere questo principio neppure per valutare le passioni come un artificio provvisorio della Provvidenza la quale le avrebbe poste nella natura umana prima che gli uomini fossero arrivati ad un grado conveniente di civiltà » (*Antr.*, § 80).

Il Romanticismo accetta e fa suo il concetto della P. che i moralisti francesi e Kant avevano elaborato; concetto secondo il quale essa non è un'emozione o uno stato affettivo particolare, ma piuttosto il dominio totale e profondo che uno stato affettivo esercita su tutta la personalità (o « soggettività ») dell'individuo. Dall'altro lato però il Romanticismo capovolge la valutazione negativa della P. che aveva data Kant. Ed è significativo che colui il quale ha espresso con più rigore il punto di vista romantico su questo punto, cioè Hegel, non ha fatto che capovolgere le valutazioni kantiane. Hegel definisce la P. come « la totalità dello spirito pratico in quanto si pone in una singola delle molte determinazioni limitate che sono tra loro in contrasto (*Enc.*, § 473) ». Ed aggiunge: « La P. contiene nella sua determinazione che essa è confinata ad una particolarità della determinazione del volere, nella quale l'intera soggettività dell'individuo s'immerge, quale che sia poi il contenuto di questa determinazione. Ma per questo carattere formale la P. non è nè buona nè cattiva: la sua forma esprime solo che un soggetto ha posto in un unico contenuto tutto l'interesse vivente del suo spirito, dell'ingegno, del carattere, del godimento. Niente di grande è stato compiuto, nè può esser compiuto, senza passione. È soltanto una moralità morta, e troppo spesso ipocrita, quella che inveisce contro la forma della P. in quanto tale » (*Enc.*, § 474). Qui, mentre s'insiste sul carattere totale della P., che limita ad un unico contenuto o determinazione « l'intera soggettività dell'individuo » e cioè « l'interesse vivente del suo spirito, ecc. » si riprende la frase criticata da Kant e si dichiara espressione di una moralità morta o ipocrita la condanna kantiana. E il curioso è che Kant aveva in anticipo criticato un altro tratto caratteristico della filosofia di Hegel: la giustificazione delle passioni come strumenti della provvidenza cosmica, come « astuzie » della Ragione infinita per realizzare i suoi scopi: tesi che è fra le più caratteristiche della filosofia della storia di Hegel (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 63 sgg.). Da un diverso punto di vista l'esaltazione della P. fu fatta anche da Nietzsche che vedeva un sintomo di debolezza nella « paura dei sensi, dei desideri e delle passioni, quando essa arriva a sconsigliarli »; e vedeva nella *P. dominante* « la forma suprema della salute » perchè in essa « la coordinazione dei sistemi interni e il loro lavoro al servizio di uno stesso fine sono meglio realizzati: il che è pressapoco la definizione della salute » (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, § 778).

Un punto di vista equidistante tra la condanna e l'esaltazione della P. sembra prevalere nella cultura contemporanea. Così, ad es., si esprime Dewey: « La fase emozionale, appassionata dell'azione non può nè deve essere eliminata a vantaggio di una esangue ragione. Più passioni, non meno, è la risposta... La razionalità non è la forza da evocare contro impulsi ed abiti, ma piuttosto il raggiungimento di una armonia operante fra diversi desideri » (*Human Nature and Conduct*, pag. 195-96).

**PASSIVO** (gr. παθητικός; lat. *Passivus*; inglese *Passive*; franc. *Passif*; ted. *Passiv*). Che subisce un'azione, che è affetto da qualche cosa. È l'aggettivo corrispondente ad *affezione* (v.) e contrario ad *attivo* (v.).

**PASTORALE, FILOSOFIA** (lat. *Pastoralis philosophia*). Così chiamò Bacone quella filosofia « che contempla il mondo placidamente e quasi per ozio »: rimprovero che egli rivolge anche alla filosofia di Telesio (*Phil. Works*, III, § 45).

**PATETICO** (ingl. *Pathetic*; franc. *Pathétique*; ted. *Pathetisch*). F. Schiller designò con questo termine una delle specie del *sublime* (v.) pratico e precisamente quello che deriva da un oggetto in se stesso minaccioso per la natura fisica dell'uomo, quindi doloroso. Il sublime pratico contemplativo invece è quello nel quale non è l'oggetto ma la contemplazione di esso a istituire la sua temibilità e quindi la sublimità (*Vom Erhabenen, zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen*, 1793; *Über das Pathetische*, 1793).

**PATOLOGICO** (ingl. *Pathological*; franc. *Pathologique*; ted. *Pathologisch*). Ciò che è una malattia o la manifestazione di una malattia. Il solo uso specificamente filosofico di questo termine è quello che Kant ne fece designando con esso tutto ciò che concerne o costituisce « la facoltà di desiderare inferiore » cioè il complesso delle inclinazioni naturali umane. Dal punto di vista kantiano, non P. è soltanto la cosiddetta « facoltà di desiderare superiore » cioè la ragion pratica in quanto indipendente da tutte le inclinazioni sensibili (*Crit. R. Prat.*, § 3, scol. I). G. Bentham chiamò *patologia* la considerazione e la classificazione dei moventi sensibili della condotta, indicando con quel termine « la teoria della sensibilità passiva »; mentre chiamava *dinamica* « l'uso possibile, da parte del moralista e del legislatore di quegli stessi moventi per determinare la condotta umana in vista della massima felicità possibile » (*Springs of Action*, 1817).

**PATRISTICA** (ingl. *Patristic*; franc. *Patristique*; ted. *Patristik*). Si indica con questo nome la filosofia cristiana dei primi secoli. Essa consiste nell'elaborazione dottrinale delle credenze religiose del cristianesimo e nella loro difesa contro gli attacchi dei pagani e contro le eresie. La P. è caratterizzata dalla mancanza della distinzione tra religione e filosofia. La religione cristiana appare ai Padri della Chiesa, come l'espressione compiuta e definitiva della verità che la filosofia greca aveva solo imperfettamente e parzialmente raggiunta. Difatti la Ragione (*logos*) che si è fatta carne nel Cristo e che si è nella parola di Lui rivelata pienamente agli uomini, è quella stessa a cui i filosofi pagani si sono ispirati e che hanno cercato di tradurre nelle loro speculazioni.

La P. si suole comunemente dividere in tre periodi. Il *primo* che va sino al 200 circa è dedicato alla difesa del Cristianesimo contro i suoi avversari pagani e gnostici (Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo, Ireneo, Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano, Lattanzio). Il *secondo* periodo che va dal 200 a circa il 450 è caratterizzato dalla formulazione dottrinale delle credenze cristiane. È il periodo dei primi grandi sistemi di filosofia cristiana (Clemente Alessandrino, Origene, Basilio, Gregorio Di Nazianzio, Gregorio di Nissa, Sant'Agostino). Il *terzo* periodo che va dalla metà del v secolo sino alla fine dell'VIII secolo è caratterizzato dalla rielaborazione e sistemazione delle dottrine già formulate e dalla mancanza di formulazioni originali (Nemesio, Pseudo Dionigi, Massimo Confessore, Giovanni Damasceno, Marciano Capella, Boezio, Isidoro di Siviglia, Breda il Venerabile). L'eredità della P. fu raccolta, agli inizi della rinascita carolingia, dalla *Scolastica* (v.).

**PAURA.** V. EMOZIONE.

**PAZZIA** (gr. μορία; lat. *Stultitia*; ingl. *Madness*; franc. *Folie*; ted. *Wahn*). I. Quella che Platone chiamava la P. buona, cioè la P. che non è malattia o perdizione, è stata intesa in due modi diversi e cioè: 1° come inspirazione o dono divino; 2° come amore della vita e tendenza a viverla nella sua semplicità.

1° Il primo significato è quello che le attribuì Platone nel *Fedro*, affermando che « i maggiori beni ci sono elargiti per mezzo d'una P. che è un dono divino » (*Fedr.*, 244 a). Questa P. si manifesta in quattro forme: *a*) la P. *profetica*, che è a fondamento della *mantica* cioè dell'arte per cui si predice il futuro; *b*) la P. *purificatoria* che consente di allontanare i mali per mezzo di purificazioni e di iniziazioni nel presente e nell'avvenire; *c*) la P. *poetica* che è ispirata dalle muse (*Ibid.*, 244 a, 245 a); e finalmente, la forma più alta cioè *d*) la P. *amorosa* alla quale l'uomo è invogliato dal ricordo della bellezza ideale risvegliato in lui dalla bellezza delle cose del mondo (*Ibid.*, 249 e). Ovviamente le prime tre forme di P. sono forme di ispirazione divina, riconducibili all'*entusiasmo* (v.). L'amore invece, è P. in un senso diverso cioè come aspirazione all'essere autentico, risvegliata da quella manifestazione « più amabile e più evidente » di esso che è la bellezza. Ora questo è già il secondo significato di pazzia.

2° Nel secondo significato, la P. è infatti amore della vita nella sua semplicità, contrapposta alla saggezza artificiosa ed arcigna e alla scienza di chi sa tutto tranne che vivere ed amare. L'*Elogio della pazzia* (*Stultiae laus*, 1509) di Erasmo da Rotterdam è la più famosa difesa di questo secondo significato del termine. Ecco come Erasmo delinea il ritratto del saggio stoico: « Egli è sordo alla voce dei sensi,

non sente alcuna emozione, l'amore e la pietà non fanno alcuna impressione sul suo cuore duro come diamante, nulla gli sfugge, mai non dubita, la sua vista è da lince, tutto pesa con la massima esattezza, non perdona nulla; trova in se stesso la sua felicità, si crede il solo ricco della terra, il solo savio, il solo re, il solo libero: in una parola si crede il tutto; e il più bello è che è il solo a credersi tale ». Ora, si domanda Erasmo, chi non preferirebbe a questo saggio « un uomo qualsiasi, tolto alla folla degli uomini pazzi, il quale, per quanto pazzo, sapesse comandare o obbedire ai pazzi e farsi amare da tutti; e che fosse compiacente con la moglie, buono con i figli, allegro nei banchetti, socievole con tutti quelli con i quali convive, e infine che non si credesse straniero a tutto ciò che appartiene all'umanità? » (*El.*, 30). La P. di cui parla Erasmo è la semplicità della vita, che si contenta di nutrire illusioni e speranze; o, nel campo della religione è la fede e la carità contrapposte alle cerimonie esterne, ai riti meccanizzati e all'ipocrisia dei bacchettoni (*Ibid.*, 54). Questa forma di P. non ha, ovviamente, nulla a che fare con un'ispirazione divina, ma è umana e laica e non per nulla l'elogio di essa è uno dei documenti più significativi del Rinascimento.

2. Lo stesso che *psicosi* (v.).

**PECCATO** (lat. *Peccatum*; ingl. *Sin*; francese *Péché*; ted. *Sünde*). La trasgressione intenzionale di un comando divino. Il termine ha una connotazione prevalentemente religiosa: P. non è la trasgressione di una norma morale o giuridica ma la trasgressione di una norma che si ritiene imposta o stabilita dalla divinità. Il riconoscimento del carattere divino di una norma e l'intenzione di violarla, sono i due elementi di questo concetto: elementi senza i quali il concetto stesso si confonde con quelli di colpa, delitto, errore, reato, ecc., che esprimono la trasgressione di una norma morale o giuridica.

Il concetto del P. è stato in questi termini elaborato dalla teologia cristiana. Sant'Agostino definiva il P. come « ciò che è detto o fatto o desiderato contro la legge eterna », intendendo per legge eterna la volontà divina che è diretta a conservare l'ordine del mondo e a far sì che l'uomo desideri di più il bene maggiore e meno il bene minore (*Contra Faustum*, XXII, 27). E San Tommaso non faceva che accettare questa definizione annotando che la legge eterna per l'uomo è duplice: « L'una è vicina ed omogenea, cioè la stessa ragione umana, l'altra è la regola prima, cioè la legge eterna che è quasi la ragione di Dio » (*S. Th.*, II, 1, q. 71, a. 6). San Tommaso insiste da un lato sulla volontarietà, cioè intenzionalità, del P.: volontarietà per cui si potrebbe definire il P. mediante la sola volontà se non fosse che anche gli atti esterni appartengono al P. stesso e devono pertanto essere menzionati nella definizione di esso (*Ibid.*, ad 2°). Dall'altro lato insiste sul punto che ogni P. è, come tale, un P. contro Dio, per quanto i peccati contro Dio costituiscano, da un altro punto di vista, una speciale categoria di peccati (*S. Th.*, II, 1, q. 72, a. 4, ad 1°).

Questo concetto del P. si può dire che sia rimasto immutato attraverso i tempi. Kant lo ripete definendo il P. « la trasgressione della legge morale in quanto comando divino » (*Religion*, I, sez. IV; II, sez. 1, c; trad. ital., Durante, pag. 31, 68); e lo ripete Kierkegaard affermando che il P. è *davanti a Dio* e che esso consiste « nel voler disperatamente essere se stesso o nel non voler disperatamente essere se stesso » il che significa che consiste nella disperazione di non aver fede (*Die Krankheit zum Tode*, II, cap. I; trad. ital., Fabro, pag. 300). Ciò che Kierkegaard aggiunge è il carattere *eccezionale* del P. che corrisponde al carattere eccezionale della fede. Il P. non è di tutti i giorni. « Essere un peccatore nel senso più rigoroso, egli dice, è ben lungi dall'essere un merito. Ma d'altra parte, come si può trovare una coscienza essenziale del P. (che è d'altronde indispensabile per il Cristianesimo) in una vita talmente immersa nella trivialità, così ridotta allo scimmiottamento piatto degli altri, che è quasi impossibile darle un nome, che è troppo priva di spirito per poterla chiamare P.? » (*Ibid.*, II, B, Aggiunta A; trad. ital., pag. 328).

**PECCATO ORIGINALE** (lat. *Peccatum Originale*; ingl. *Original Sin*; franc. *Péché originel*; ted. *Erbsünd*). Le discussioni filosofico-teologiche intorno al P. originale hanno avuto di regola per oggetto il modo in cui tale P. si è trasmesso da Adamo agli altri uomini. San Tommaso enumerava due ipotesi principali addotte per la soluzione di questo problema e cioè: l'ipotesi del *traducianesimo* (v.) secondo la quale « l'anima razionale si trasmette con il seme sicché da un'anima infetta derivano anime infette »; l'ipotesi dell'*ereditarietà* secondo la quale « la colpa dell'anima del primo parente si trasmette alla prole, per quanto non si trasmette l'anima stessa, al modo in cui i difetti del corpo si trasmettono di padre in figlio ». Entrambe queste ipotesi sembravano a San Tommaso insostenibili ed egli annunciava la sua dicendo che « tutti gli uomini che nascono da Adamo possono considerarsi come un unico uomo in quanto hanno la stessa natura, che essi ricevono dal primo parente; al modo in cui nelle città tutti gli uomini che appartengono alla stessa comunità si ritengono un unico corpo e l'intera comunità quasi un unico uomo » (II, 1, q. 81, a. 1). Alcuni secoli dopo, nella sua *Teodicea* (1710) Leibniz enumerava le stesse ipotesi

(*Théod.*, I, § 86), che sono rimaste quelle tra le quali ha oscillato il pensiero teologico.

D'altronde un'interpretazione filosofica (e non teologica) del P. originale si ha soltanto con Kant e Kierkegaard. Kant osservò che non bisogna confondere la questione dell'origine *temporale* di una cosa con quella della sua origine *razionale*: al problema dell'origine temporale cerca di rispondere la dottrina biblica del P. originale; ma al problema dell'origine razionale del male risponde la dottrina del « male radicale » secondo la quale la disposizione innata dell'uomo al male deriva dalla natura delle sue massime. « La proposizione: l'uomo è *cattivo*, dice Kant, non significa altro se non che l'uomo è consapevole della legge morale e che tuttavia ha accolto nella sua massima di allontanarsi occasionalmente da tale legge. Dire che egli è cattivo *per natura* significa che ciò vale per tutta la specie umana; non già nel senso che tale qualità si possa dedurre dal concetto della specie umana (dal concetto di uomo in generale) giacchè allora sarebbe necessaria; ma nel senso che l'uomo, così come lo si conosce per esperienza, non può essere giudicato diversamente o nel senso che si può presupporre la tendenza al male in ogni uomo, anche nel migliore, come oggettivamente necessaria » (*Religion*, I, 3; trad. ital., Durante, pag. 18). Sostanzialmente identica con questa è l'interpretazione che del P. originale ha dato Kierkegaard, scorgendo la condizione e la realtà psicologica di esso nell'*angoscia*. « Il divieto di Dio, egli dice, angoscia Adamo perchè sveglia in lui la possibilità della libertà. Ciò che nell'innocenza era il nulla dell'angoscia è ora entrato nell'innocenza stessa ed è qui di nuovo un nulla cioè *la possibilità angosciante di potere*. Cosa sia ciò che egli può, egli non ne ha idea alcuna; altrimenti si presupporrebbe, come avviene di solito, quel che segue, cioè la differenza tra il bene e il male. Non c'è in Adamo che la possibilità di potere, come forma superiore di ignoranza, come superiore espressione di angoscia, perchè in un senso più alto, questa possibilità è e non è, ed Adamo l'ama e la fugge » (*Der Begriff Angst*, I, § 5; trad. ital., Fabro, pag. 54). Anche qui, come si vede, non si tratta dell'origine temporale ma dell'origine razionale del P. originale; e anche qui quest'origine è vista in una possibilità: nella possibilità indeterminata o « indefinita », come Kierkegaard la chiama, che è *anche* la possibilità di agire contro il divieto divino. Secondo Kierkegaard, come secondo Kant, il P. originale consisterebbe pertanto nel prospettarsi di una possibilità che, come tale, può implicare l'infrazione alla norma morale o al divieto divino.

**PEDAGOGIA** (ingl. *Pedagogy*; franc. *Pédagogie*; ted. *Pädagogik*). Questo termine che in origine significò la pratica o la professione dell'educatore è passato poi a significare qualsiasi *teoria dell'educazione*: intendendosi per *teoria* non solo un'elaborazione ordinata e generalizzata delle modalità e delle possibilità dell'educazione ma anche una riflessione occasionale o un presupposto qualsiasi della pratica educativa. In questo senso, la pedagogia non aveva nell'antichità classica la dignità di una scienza autonoma ma era considerata come parte dell'etica o della politica ed elaborata perciò unicamente rispetto al fine che l'etica o la politica proponevano all'uomo; mentre dall'altro lato gli espedienti o i mezzi pedagogici venivano considerati soltanto nei confronti della prima educazione cioè nei confronti dell'educazione dell'età infantile, perciò delle più elementari acquisizioni (il leggere, lo scrivere e il far di conto). La riflessione pedagogica appare così, fino a un certo punto, divisa in due branche, che procedono ognuna per conto suo: la prima, di natura schiettamente filosofica ed elaborata in vista del *fine* che l'etica propone per l'uomo; la seconda, di natura empirica o pratica, elaborata in vista del primo e più elementare addestramento del bambino alla vita.

Si può dire che questi due tronconi vengono per la prima volta a saldarsi nel sec. XVII per opera di G. A. Comenio, che ebbe la pretesa di portare nel dominio della P. quella organizzazione metodologica che Francesco Bacone aveva avuto la pretesa di portare nel dominio delle altre scienze; ed elaborò pertanto un completo sistema pedagogico, fondato sul principio della *pansofia* (v.), che partiva dalla considerazione del fine educativo per giungere alla considerazione dei mezzi e degli strumenti didattici. A partire da Comenio, l'esperienza pedagogica dell'occidente si è andata arricchendo e approfondendo con i tentativi di trovare nuovi *metodi* dell'educazione. L'opera di Locke, di Rousseau, di Pestalozzi, di Fröbel, è molto importante sotto questo punto di vista e anche perchè cercò di accordare i metodi di educazione con le nuove concezioni filosofiche che via via si presentavano. Si può dire così che Locke rappresenta la P. dell'empirismo, Rousseau la P. dell'illuminismo, Pestalozzi la P. del criticismo e Fröebel quella del romanticismo. Tuttavia, l'organizzazione scientifica della P. deve molto a Herbart che per la prima volta distinse e unì i due tronconi della tradizione pedagogica in un sistema coerente. Herbart infatti distinse la considerazione dei *fini* dell'educazione, che la P. deve attingere dall'*etica* e la considerazione dei *mezzi* educativi che la P. deve attingere invece dalla *psicologia*; e cercò di elaborare distintamente e correlativamente queste due parti integranti (*Allgemeine Pädagogik*, 1806; *Umris pädagogischer Vorlesungen*, 1835).

Da questo punto in poi la psicologia è diventata la scienza ausiliaria fondamentale della pedagogia. La sola e non felice eccezione a questa connessione è stata rappresentata da quella forma dell'idealismo romantico che è prevalsa in Italia nei primi decenni del nostro secolo. Questa forma di idealismo negava la diversità delle persone, ritenendole unite nello Spirito universale, e identificava pertanto lo sviluppo personale dell'uomo con lo sviluppo universale dello Spirito. Queste tesi venivano presentate come una risoluzione della P. nella filosofia. Diceva Gentile: « Quando per spirito non s'intende se non appunto lo svolgimento, la formazione, l'educazione, insomma dello Spirito, la filosofia stessa (tutta la filosofia, posto che la realtà sia concepita assolutamente come Spirito) diventa P. e la forma scientifica dei singoli problemi pedagogici diventa la filosofia » (*Sommario di pedagogia*, II, 1912, pag. 15). Contemporaneamente, tuttavia, si faceva il tentativo simmetrico e opposto di ridurre la P. a scienza meccanica, sul modello della fisica, cambiandole il nome in *pedologia* (v.): sul fondamento che con la padronanza del meccanismo psicologico si può dirigere la formazione mentale degli uomini al modo con cui si possono dirigere, utilizzando le leggi di natura, le forze della natura.

La P. contemporanea, nella sua forma più matura, si può far cominciare proprio quando questo duplice e opposto tentativo di riduzione dell'uomo a spirito assoluto o a meccanismo viene tralasciato e l'uomo comincia ad essere inteso e considerato come natura senza essere degradato a meccanismo. La nozione di *condizionamento* (v. CONDIZIONE) è quella che oggi prevale nella P. e che ha espulso da essa sia l'indeterminismo idealistico sia il determinismo meccanistico. Inoltre l'esperienza pedagogica si è oggi arricchita attraverso la considerazione del fatto educativo nelle società primitive: considerazione che ha reso possibile da un lato una generalizzazione del concetto stesso di *educazione* (v.) dall'altro confronti e paralleli efficaci sul terreno dei mezzi educativi. Oltre alla psicologia, l'antropologia e la sociologia concorrono oggi a fornire alla P. il suo armamentario di mezzi educativi; laddove il problema dei fini rimane aperto e i fini stessi tendono a essere presentati, dal punto di vista pedagogico, in forma ipotetica piuttosto che nella forma assoluta e dogmatica con cui venivano assunti dalla P. tradizionale (v. CULTURA; EDUCAZIONE).

**PEDOLOGIA** (ingl. *Paidology*; franc. *Pédologie*; ted. *Paidologie*). La scienza esatta dell'educazione, in opposizione alla pedagogia che sarebbe l'arte empirica dell'educazione. Questo fu almeno il significato dato al termine da coloro che l'introdussero: il tedesco O. Chrisman (*Paidologie*, 1894) e il francese E. Blum (cfr. i suoi articoli in *Revue Philosophique*, maggio 1897, novembre 1898). La P. avrebbe dovuto avere come presupposto la psicologia sperimentale e da essa desumere gli strumenti dell'educazione, relativamente alle varie età dell'uomo. Questo concetto non è venuto meno ed è anzi a fondamento di buona parte della psicologia contemporanea; ma il termine P., dopo una breve voga, è stato abbandonato.

**PEDOTECNICA** (franc. *Pédotechnique*). Una « Società di P. » fu fondata nel 1906 a Bruxelles da Decroly: il termine aveva lo stesso significato di pedologia.

**PEIRASTICA** (gr. πειραστικὴ τέχνη). Secondo Aristotele, l'arte di mettere alla prova una tesi, deducendo le conseguenze di essa. È una parte della dialettica e si distingue dalla sofistica in quanto si rivolge all'avversario ignorante mentre la sofistica tende a mettere in iscacco anche colui che è dotato di scienza (*El. Sof.*, 8, 169 b 25; 171 b 4).

**PELAGIANISMO** (ingl. *Pelagianism*; francese *Pélagianisme*; ted. *Pelagianismus*). La dottrina del monaco inglese Pelagio che ai princìpi del sec. V insegnò a Roma e a Cartagine, in polemica con S. Agostino, la dottrina che il peccato di Adamo non ha indebolito la capacità umana di fare il bene, ma è solo un esempio cattivo che rende più difficile e gravoso il compito dell'uomo. S. Agostino combattè con molti scritti questa tesi a partire dal 412, sostenendo la tesi opposta: che con Adamo e in Adamo ha peccato tutta l'umanità e che quindi il genere umano è una sola « massa dannata », nessun membro della quale può essere sottratto alla punizione se non dalla misericordia e dalla non dovuta grazia di Dio (cfr. *De Civ. Dei*, XIII, 14) (v. GRAZIA).

**PENA** (gr. δίκη; lat. *Poena*; ingl. *Penalty*; francese *Peine*; ted. *Strafe*). Privazione o afflizione prevista da una legge positiva per chi si renda colpevole di una infrazione di essa. Il concetto della pena varia a seconda delle giustificazioni che sono state date di essa; e tali giustificazioni variano a seconda che si tenga presente come scopo della pena; 1° l'ordine della giustizia; 2° la salvezza del reo; 3° la difesa dei cittadini.

1° Il più antico concetto della pena è quello che le attribuisce l'ufficio di ripristinare l'ordine proprio della giustizia. Questo è il compito che le attribuisce Aristotele: il quale nega che la giustizia consista nella P. del taglione e ritiene che il fine della P. consista nel ripristinare la proporzione in cui la giustizia consiste: « Quando uno abbia ricevuto percosse e un altro le abbia inferte oppure quando uno abbia ucciso e l'altro sia morto, il dànno e il diritto non hanno tra loro un rapporto d'uguaglianza; ma il giudice cerca di rimediare a

questa inuguaglianza con la P. che infligge, riducendo il vantaggio carpito » (*Et. Nic.*, V, 4, 1132 a 5; cfr. 8, 1132 b 21). Questo concetto era stato già esteso dall'uomo al mondo da Anassimandro di Mileto che aveva affermato: « Tutti gli esseri devono, secondo l'ordine del tempo, pagare gli uni agli altri il fio della loro ingiustizia » (*Fr.* I, Diels). La P. serve qui a ripristinare l'ordine cosmico. Questa è anche la funzione che le si attribuisce da un punto di vista religioso. Plotino dice: « Noi compiamo la funzione che è propria, per natura, dell'anima finchè non ci sviamo nel molteplice dell'universo; e se ci sviamo paghiamo la P. sia con il nostro stesso sviamento sia con la sorte disgraziata che ci attende più tardi » (*Enn.*, II, 3, 8). Le stesse parole si trovano in S. Agostino (*De Civ. Dei*, V, 22). E S. Tommaso dice: « Poichè il peccato è un atto contrario all'ordine è ovvio che chiunque pecca agisce contro un certo ordine; e così dallo stesso ordine consegue che esso sia represso: e questa repressione è la P. » (*S. Th.*, I, II, q. 87, a. 1). Nello stesso spirito Kant affermava, in modo solo apparentemente paradossale: « Anche quando la società civile si dissolvesse con il consenso di tutti i suoi membri (se per es., un popolo abitante un'isola si decidesse a separarsi e a disperdersi per tutto il mondo), l'ultimo assassino che si trovasse in prigione dovrebbe prima venir giustiziato, affinchè ciascuno porti la pena della sua condotta e il sangue versato non ricada sul popolo che non ha reclamato quella punizione » (*Met. der Sitten*, I, II, sez. 1, E; trad. ital., pag. 144). Dallo stesso punto di vista Hegel considerava la P. come « la vera conciliazione del diritto con se stesso », come « rispetto oggettivo e conciliazione della legge che restaura se stessa mediante l'annullamento del delitto e si realizza quindi come valida » (*Fil. del Dir.*, § 220). Quelle citate sono le voci principali che possono esser raccolte tra i filosofi in favore della teoria della P. come ripristino dell'ordine di giustizia. Ma queste voci hanno ispirato e tuttora ispirano numerose dottrine giuridiche nonchè istituzioni e leggi su di esse fondate.

2° Il concetto della P. come salvezza o emendamento del reo va spesso congiunto con quello precedente. La più celebre difesa di esso è forse il *Gorgia* platonico la cui tesi è che è meglio subire l'ingiustizia anzichè commetterla e che, per chi ha commesso ingiustizia, la cosa migliore è di subirne la pena. « Se una colpa viene commessa, dice Platone, bisogna al più presto recarsi colà dove si possa pagarne la P. cioè presso il giudice come presso il medico, affinchè la malattia dell'ingiustizia non diventi cronica e non renda l'anima guasta e inguaribile » (*Gorg.*, 480 a). Difatti, « colui che paga la P. patisce un bene » nel senso che « se è punito giustamente, diventa migliore » e « si libera dal male » (*Ibid.*, 477 a): sicchè la P. è una purificazione o liberazione che dev'essere voluta dallo stesso colpevole. Questo ufficio purificatore è spesso riconosciuto da coloro che vedono nella P. la restituzione della giustizia. Se Kant affermava che « la P. non può mai esser decretata come un mezzo per raggiungere un bene sia a profitto del criminale stesso sia a profitto della società civile, ma deve essergli applicata soltanto perchè ha commesso un delitto » (*Met. der Sitten*, I, II, sez. 1, E; pag. 142) negando così ogni connessione fra le due concezioni della P., S. Tommaso stesso riconosceva invece tale connessione. « Le P. della vita presente, egli diceva, sono medicinali; e così quando una P. non basta a trattenere l'uomo, se ne aggiunge un'altra, come fanno i medici che adoperano diverse medicine quando una sola non è efficace » (*S. Th.*, II, 2, q. 39 a. 4, ad 3°). Hegel analogamente affermava che la P. non è soltanto la conciliazione della legge con se stessa ma anche la conciliazione del delinquente con la sua legge cioè con la legge « conosciuta e valida per lui e a sua protezione »: conciliazione nella quale il delinquente trova « l'appagamento della giustizia e il suo fatto proprio » (*Fil. del Dir.*, § 220).

3° La terza concezione della P. è quella che le attribuisce l'ufficio della difesa sociale. Da questo punto di vista la P. è: *a*) un movente o stimolo per la condotta dei cittadini; *b*) una condizione fisica che mette il delinquente nell'impossibilità di nuocere. I filosofi hanno soprattutto accentuato il primo carattere. Già Aristotele notava che tutti coloro che non hanno sortito da natura un'indole liberale, e sono i più, si astengono da atti vergognosi soltanto per la paura delle pene. « I più, dice egli, obbediscono alla necessità più che alla ragione e alle P. più che all'onore » (*Et. Nic.*, X, 9, 1180 a 4; cfr. 1179 b 11). Ma questo che Aristotele riteneva un movente per le anime servili viene assunto, dalla concezione in esame della P., come il movente unico e fondamentale. Hobbes afferma che « è inefficace la proibizione che non sia accompagnata dal timore delle P. ed è quindi inefficace una legge che non contenga entrambe le parti, quella che vieta di commettere un torto e quella che punisce chi lo commette » (*De Cive*, 1642, XIV, § 7). Questo concetto doveva essere fatto proprio dalla filosofia giuridica dell'illuminismo. Lo riprende Samuele Pufendorf il quale assegna alla P. il compito principale « di distogliere, con la sua acerbità, gli uomini dai peccati » (*De Jure naturae*, 1672, VIII, 3, 4), senza escludere tuttavia l'emendamento del reo (*Ibid.*, VIII, 3, 9). Ma fu specialmente Cesare Beccaria che fece prevalere questo concetto, da lui posto a base dell'opera *Dei diritti e delle pene*

(1764). Secondo Beccaria, la P. non è che il motivo sensibile per rafforzare e garantire l'azione delle leggi sicchè « le pene che oltrepassano la necessità di conservare il deposito della salute pubblica sono ingiuste di loro natura » (*Dei diritti e delle pene*, § 2). Dallo stesso punto di vista Bentham considerava la P. come una delle varie specie di *sanzioni* (v.) che hanno la funzione di essere « stimolanti della condotta umana » in quanto « trasferiscono la condotta e le sue conseguenze nella sfera delle speranze e dei timori: delle speranze di un'eccedenza di piaceri, dei timori che prevedono per anticipazione un'eccedenza di dolore (*Deontology*, 1834, I, 7). Gli stessi concetti fondamentali sono stati fatti valere dalla cosiddetta « Scuola positiva italiana » (Lombroso, Ferri, ecc.) che li ha difesi, con una certa fortuna, nelle dispute filosofico-giuridiche intorno al diritto penale.

Non c'è dubbio che la maggior parte dei giuristi, dei filosofi del diritto nonchè dei codici e dei diritti positivi vigenti nelle varie nazioni del mondo si ispirano a una concezione mista o eclettica della P. considerandola, il più delle volte, sotto tutti e tre gli angoli visuali qui prospettati. Questo sincretismo non dà nessuna difficoltà dal punto di vista teorico, anche se i tre punti di vista non hanno tra loro lo stesso grado di omogeneità. I primi due si legano abbastanza bene insieme e si trovano, anche in linea di fatto, frequentemente uniti mentre il terzo appartiene a un differente ordine di pensiero: i primi due si ispirano a un'etica del fine, l'altro a un'etica del movente (v. Etica). Ma le difficoltà cominciano sul terreno pratico, quando si tratta di stabilire la *misura* della pena. Su questo campo difatti le tre diverse concezioni manifestano la loro eterogeneità. Dal primo punto di vista, tutte le infrazioni all'ordine della giustizia sono equivalenti: un furto insignificante rompe quest'ordine come un delitto perpetrato con frode o violenza. Dal secondo punto di vista, si è portati a credere che la pena, come la purga, sia tanto più efficace quanto è più forte. Ed è solo dal terzo punto di vista, come già notava Hegel, cioè dal punto di vista della dannosità per la società civile, che le P. si lasciano graduare con una misura opportuna (cfr. Hegel, *Fil. del Dir.*, § 218). Su questo terreno pertanto la confusione o la mescolanza dei vari concetti di P. è tutt'altro che innocente ed è il motivo principale del disordine e delle sperequazioni esistenti nei sistemi penali vigenti.

**PENSANTE, PENSIERO.** V. Attualismo.

**PENSIERO** (gr. νόησις, διάνοια; lat. *Cogitatio*; ingl. *Thought*; franc. *Pensée*; ted. *Denken*). Si possono distinguere i seguenti significati del termine: 1° qualsiasi attività mentale o spirituale; 2° l'attività dell'intelletto, o della ragione in quanto distinta da quella dei sensi e della volontà; 3° l'attività discorsiva; 4° l'attività intuitiva.

1° Il significato più vasto del termine, per il quale con esso si intende qualsiasi attività spirituale o l'insieme di tali attività, fu introdotto da Cartesio. « Con la parola ' pensare ', egli diceva, intendo tutto ciò che accade in noi in modo tale che noi lo percepiamo immediatamente da noi stessi: perciò non solamente intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è la stessa cosa che pensare » (*Princ. Phil.*, I, 9; cfr. *Méd.*, II). Questo significato si trova conservato nei cartesiani (cfr., ad es., Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, 3, 2) e accettato da Spinoza che include tra i modi del P. « l'amore, il desiderio e ogni altra affezione dell'animo » (*Et.*, II, assioma III). Locke accennava a questo significato, pur notando che in inglese pensiero significa più propriamente « l'operazione dello spirito sulle proprie idee » (cioè P. discorsivo) e preferendo perciò la parola « percezione » (*Saggio*, II, 9, 1). Lo stesso significato veniva accettato da Leibniz che definiva il P. come « una percezione congiunta con la ragione, percezione che le bestie, per quanto possiamo vedere, non posseggono » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 464); e osservava che si poteva prendere il termine P. anche nel significato più generale di percezione, nel qual caso il P. apparterrebbe a tutte le entelechie (cioè anche agli animali) (*Nouv. Ess.*, II, 21, 72). La tradizione di questo significato si interrompe con Kant e non viene più ripresa nella filosofia moderna.

2° Il secondo significato è quello per cui il termine designa l'attività dell'intelletto in genere, in quanto è distinta da un lato dalla sensibilità, dall'altro dall'attività pratica. In questo significato Platone adopera talvolta la parola νόησις, come quando designa con essa l'intera conoscenza intellettiva, che comprende sia il P. discorsivo (διάνοια) sia l'intelletto intuitivo (νοῦς) (*Rep.*, VII, 534 a); talaltra la parola διάνοια, come fa quando definisce il P. in generale come il dialogo dell'anima con se stessa. « Quando l'anima pensa, egli dice, non fa altro che discutere con se stessa per via di domande e risposte, affermazioni e negazioni; e quando, presto o tardi o d'un subito, si determina e asserisce e non dubita più, diciamo che essa è giunta ad una opinione » (*Teet.*, 190 e, 191 a; cfr. *Sof.*, 264 e). Nello stesso senso generale Aristotele adopera la parola διάνοια come quando dice: « Pensabile significa ciò di cui c'è un P. » (*Met.*, V, 15, 1021 a 31).

Questo significato, che è il più esteso (dopo quello precedente), si è conservato nella tradizione e viene condiviso da tutti coloro che ammettono la nozione dell'intelletto come facoltà di pensare in generale: in realtà le due nozioni coincidono.

S. Agostino (*De Trin.*, XIV, 7) e S. Tommaso (*S. Th.*, II, 2, q. 2, a. 1) ammettono questo significato generico accanto a quello specifico di P. discorsivo (v. oltre). Il P., in questo senso, costituisce l'attività propria di una certa facoltà dello spirito umano in quanto distinta da altre facoltà e precisamente quella di cui è propria l'attività conoscitiva superiore (non sensibile). Wolff definiva in questo senso: « Diciamo di pensare quando siamo consapevoli di quel che accade in noi e che rappresenta le cose che sono fuori di noi » (*Psychol. empirica*, § 23). Questo significato costituisce anche oggi l'uso più comune del termine nel linguaggio ordinario.

3° Il terzo significato di P. è quello che lo specifica come P. discorsivo. È questo il P. che Platone chiamava *dianoia* e considerava come l'organo proprio delle scienze propedeutiche cioè dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia e della musica: P. che Platone riteneva avvicinamento e preparazione al pensiero intuitivo dell'intelletto (*Rep.*, VI, 511 d). S. Agostino negava che il Verbo di Dio potesse chiamarsi P. in questo senso (*De Trin.*, XV, 16); e lo negava S. Tommaso, perchè il pensare è in questo senso « una considerazione dell'intelletto accompagnata dall'indagine, anteriore, perciò, alla perfezione che l'intelletto attinge nella certezza della visione » (*S. Th.*, II, 2, q. 2, a. 1; cfr. I, q. 34, a. 1). Questo è, secondo S. Tommaso, il significato « più proprio » della parola « P. ». E a questo significato è riconducibile l'altro che egli distingue come terzo significato (il primo essendo quello generico di cui al n. 2) del P. come « atto della facoltà cogitativa » (*virtus cogitativa*) o ragione particolare (*ratio particularis*); che è il P. che corrisponde alla capacità valutativa degli animali e consiste nel riunire e paragonare le intenzioni *particolari*, come la ragione intellettiva o P. discorsivo consiste nel riunire e paragonare le intenzioni *universali* (*Ibid.*, I, q. 78, a. 4). Vico non faceva che esprimere gli stessi concetti affermando, nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) che a Dio appartiene l'*intendere* (*intelligere*) che è la conoscenza perfetta, risultante da tutti gli elementi che costituiscono l'oggetto e all'uomo solo il *pensare* (*cogitare*) che è quasi l'*andar raccogliendo* alcuni degli elementi costitutivi dell'oggetto (*De antiquissima Italorum sapientia*, I, 1). Alla stessa nozione di P. si riferiva l'empirismo quando affermava, per es., con Hume che tutto ciò che il P. può fare consiste « nel potere di comporre, trasportare, aumentare o diminuire i materiali forniti dai sensi e dalla esperienza » (*Inq. Conc. Underst.*, II; trad. ital., 1910, pag. 17). E questo è infine il concetto che del P. ebbe Kant. « Pensare, egli disse, è collegare rappresentazioni in una coscienza » (*Prol.*, § 22). Il che significa che « pensare è la conoscenza per concetti »; che « i concetti si riferiscono come predicati di giudizi possibili a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato » e che pertanto, quando questo oggetto non è dato all'intuizione sensibile, si ha bensì un « P. formale » ma non una conoscenza vera e propria che consiste nella unità del concetto e dell'intuizione (*Crit. R. Pura*, Anal. dei concetti, sez. 1, § 22). Al P. in questo senso si riferiva Hamilton considerandolo « l'atto o il prodotto della facoltà discorsiva o facoltà delle relazioni » (*Lectures on Logic*, V, 10; I, pag. 73). Dal punto di vista di questa nozione, l'attività del P. è definita in termini di sintesi, unificazione, confronto, coordinazione, selezione, trasformazione, ecc., dei dati che sono offerti al P., ma non da lui stesso prodotti. Pertanto la caratteristica del P. come attività discorsiva è in ultima analisi una caratteristica negativa: il P. discorsivo non si identifica mai con il suo oggetto ma verte intorno a questo oggetto cioè lo caratterizza o lo esprime. In questo senso Frege chiama P. il contenuto di una proposizione cioè il suo *senso* (v.) (« Über Sinn und Bedeutung », § 5; trad. ital., in *Aritmetica e logica*, pag. 225). In questo stesso senso Wittgenstein diceva: « Il P. è la proposizione significante » e identificava P. e linguaggio, sul fondamento che « la totalità delle proposizioni è il linguaggio » (*Tractatus logico-philosophicus*, 3.5; 4; 4.001).

4° La caratteristica propria del concetto del P. come intuizione è la sua identità con l'oggetto. Il P. è in questo senso l'attività propria dell'intelletto intuitivo: cioè di quell'intelletto che è visione diretta dell'intelligibile, secondo Platone (*Rep.*, VI, 511 c); o che, secondo Aristotele, si identifica con l'intelligibile stesso nella sua attività (*Met.*, XII, 2, 1072 b 18 sgg.). Per il P. così inteso gli antichi usarono costantemente la parola *intelletto* (v.) e si è visto come S. Agostino e S. Tommaso si rifiutassero di estendere ad esso il significato di « P. ». Ma nell'idealismo romantico, mentre l'intelletto veniva degradato a facoltà dell'immobile (v. INTELLETTO), il P. veniva promosso al posto già tenuto dall'intelletto intuitivo e identificato con esso. Così fece per primo Fichte identificando il P. stesso con l'Io o Autocoscienza infinita (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1) e così fecero Schelling e Hegel. Schelling affermava: « Il mio io contiene un essere che precede ogni pensare e rappresentare. Esso è in quanto è pensato ed è pensato perchè è... Esso si produce con il mio P., per via di una causalità assoluta » (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795, § 3). Hegel a sua volta espresse nella forma più chiara l'identificazione del P. con l'autocoscienza creatrice cioè come attività che coincida con la sua propria produzione. Definendo la logica come « scienza del P. » egli affermava che « essa

contiene il P. in quanto è insieme anche la cosa in se stessa o contiene la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro P. » (*Wissenschaft der Logik*, Intr., Concetto generale; trad. ital., I, pag. 32). E partendo dal concetto discorsivo del P. così Hegel giunge al concetto intuitivo di esso: « Il P. nel suo aspetto più prossimo appare anzitutto nel suo ordinario significato soggettivo, come una delle attività o facoltà spirituali accanto ad altre, alla sensibilità, all'intuizione, alla fantasia, all'appetizione, al volere, ecc. Il prodotto di questa attività, il carattere o forma del P. è l'universale, l'astratto in genere. Il P. come attività è perciò l'universale attivo, è propriamente quello che fa se stesso giacchè il fatto, il prodotto, è appunto l'universale. Il P., rappresentato come soggetto, è il pensante; e la semplice espressione del soggetto esistente come pensante è l'io » (*Enc.*, § 20). In altri termini il P. è insieme l'attività produttiva e il suo prodotto (l'universale o concetto): è perciò l'essenza o la verità di ogni cosa (*Ibid.*, § 21). Da Hegel in poi questa nozione intuitiva del P. è stata talora qualificata dai suoi sostenitori come il concetto « speculativo » del P. stesso: e assunto come l'unico concetto adeguato del P. inteso nella sua infinità, nella sua forza creatrice. Ma in realtà si è sempre trattato dalla vecchia nozione di intelletto intuitivo, estesa anche all'uomo, senza più tener conto dei limiti e delle condizioni che gli antichi ponevano a questa estensione.

**PENTIMENTO** (lat. *Paenitentia*; ingl. *Repentance*; franc. *Repentir*; ted. *Reue*). L'afflitto riconoscimento d'una propria colpa. Questa è la definizione sulla quale i filosofi si accordano, pur esprimendola con parole diverse (S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 85, a. 1; CARTESIO, *Passions de l'âme*, III, 191; SPINOZA, *Etica*, III; *Definizione delle passioni*, 27; HEGEL, *Werke*, ed. Glockner, X, pagina 372; ecc.). I filosofi sono pure d'accordo nell'ammettere il valore morale del pentimento. Spinoza per quanto ritenga che il P. « non è una virtù cioè non deriva dalla ragione » e che pertanto chi si pente è doppiamente misero o impotente (cioè una volta perchè ha agito male e una seconda volta perchè se ne affligge) riconosce che colui che è sottoposto al P. si può tuttavia ridurre molto più facilmente degli altri a vivere secondo ragione (*Eth.*, IV, 54). Montaigne che dedicò al P. uno dei suoi più notevoli saggi (*Essais*, III, 2) aveva tuttavia notato che il P. non deve trasformarsi nel desiderio « di essere un altro ». « Il P., egli scrisse, non tocca propriamente le cose che non sono in nostro potere, come non le tocca il rimpianto. Io immagino infinite nature più alte e più regolate della mia; ma con ciò non miglioro le mie facoltà come il mio braccio e il mio spirito non divengono più vigorosi perchè io ne concepisca un altro che lo sia » (*Ibid.*, ed. Rat, III, pag. 28).

In senso analogo si esprime Kierkegaard che ha visto nel P. il punto culminante della vita etica e nello stesso tempo il segno del suo interno conflitto. Il P. è inerente alla scelta che, nella vita etica, l'uomo fa di se stesso. « Scegliere se stessi è identico al pentirsi di se stesso... Anche il mistico si pente, ma si pente fuori di sè non dentro di sè; si pente metafisicamente e non eticamente. Pentirsi esteticamente è repellente perchè è una sdolcinatura; pentirsi metafisicamente è cosa inutile e fuori posto poichè non è l'individuo che ha creato il mondo e non occorre che egli si prenda tanto a cuore la vanità del mondo stesso » (*Entweder -Oder*, in *Werke*, II, pag. 223; *Furcht und Zittern*, in *Werke*, III, pag. 143). Cfr. M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt*, in *Vom Ewigen im Menschen*, 4ª ediz., 1954.

**PER ACCIDENS** (gr. κατὰ συμβεβηκός). Ciò che è o accade senza connessione necessaria col soggetto dell'accadimento, come quando accade che un musico costruisce; difatti tra l'esser musico e l'esser costruttore non c'è connessione (confronta ARISTOTELE, *Met.*, V, 7, 1017 a 10).

**PERATOLOGIA.** Termine con cui Ardigò indicò la parte generale della filosofia cioè quella parte che ha per oggetto ciò che è al di là dei singoli campi delle scienze filosofiche speciali cioè della psicologia e della sociologia (*Opere filosofiche*, II, 1884, *passim*).

**PERCETTO** (ingl. *Percept*). Nel linguaggio della psicologia contemporanea, il P. è l'esperienza *privata* di un oggetto cioè il modo in cui l'oggetto appare a un singolo soggetto. Il nome è stato coniato per analogia con « concetto ».

**PERCEZIONE** (gr. ἀντιλῆψις; lat. *Perceptio*; ingl. *Perception*; franc. *Perception*; ted. *Wahrnehmung*, *Perception*). Si possono distinguere di questo termine tre significati principali: 1° un significato generalissimo per il quale designa qualsiasi attività conoscitiva in generale; 2° un significato più ristretto per il quale designa l'atto o la funzione conoscitiva cui un oggetto reale è presente; 3° un significato specifico o tecnico per il quale designa un'operazione determinata dell'uomo nei suoi rapporti con l'ambiente. Nel primo significato, la P. non si distingue dal pensiero. Nel secondo significato, è la conoscenza empirica cioè immediata, certa ed esauriente, dell'oggetto reale. Nel terzo significato, è l'interpretazione degli stimoli. Solo nell'ambito di quest'ultimo significato, si può intendere quello che la psicologia oggi discute come « problema della percezione ».

1° Nel suo significato più generale il termine fu adoperato da Telesio, il quale disse che « la sensazione è la P. delle azioni delle cose, degli impulsi

dell'aria e delle proprie passioni e mutazioni, soprattutto di queste » (*De rer. nat.*, VII, 3). Questa dottrina era presentata in opposizione polemica con la tesi che la sensazione consistesse semplicemente nell'azione delle cose o nella modificazione dello spirito: Telesio insiste che essa invece consiste nella P. dell'una o dell'altra. La stessa dottrina veniva difesa da Bacone che esplicitamente si rifaceva alla distinzione di Telesio (*De Augm. Scient.*, IV, 3). E Cartesio a sua volta adoperava la parola per indicare tutti gli atti conoscitivi, in quanto passivi rispetto all'oggetto, nei confronti degli atti della volontà che sono attivi (*Passions de l'âme*, I, 17). Cartesio divise le percezioni in quelle che si rapportano agli oggetti esterni, quelle che si rapportano al corpo e quelle che si rapportano all'anima (*Ibid.*, I, 23-25). In questo senso generalissimo, la parola fu usata anche da Locke: « La P. è la prima facoltà dell'anima che si eserciti intorno alle nostre idee; perciò è la prima idea che noi raggiungiamo per mezzo della riflessione e la più semplice... Nella pura e semplice P., lo spirito, d'ordinario, è solamente passivo non potendo a meno di percepire ciò che in atto percepisce » (*Saggio*, II, 9, 1). Allo stesso modo, Leibniz intende la P. come ciò che l'anima dell'uomo e l'anima dell'animale hanno in comune, cioè come « l'espressione di molte cose in una » e la distingue dalla appercezione o pensiero per il fatto che quest'ultima è accompagnata dalla riflessione (*Nouv. Ess.*, II, 9, 1; cfr. *Op.*, ed. Erdmann, pag. 438, 464, ecc.). Non diverso è il senso generale che Kant attribuì alla parola chiamando P. una « rappresentazione con coscienza » e distinguendola in *sensazione*, se essa viene riferita soltanto al soggetto e *conoscenza* se è oggettiva (*Crit. R. Pura*, Dialettica, Libro I, sez. 1). È abbastanza ovvio che P. in questo senso significa lo stesso che pensiero in generale; e lo stesso Locke notava questa identità di significato, pur preferendo per suo conto la parola P., perchè pensiero in inglese indica « l'operazione dello spirito sulle proprie idee » mentre nella P. lo spirito ordinariamente è passivo (*Saggio*, II, 9, 1).

2° Il secondo significato del termine è più ristretto ed esprime l'atto conoscitivo oggettivo, quello che afferra o manifesta un *oggetto reale determinato* (fisico o mentale). Questo è il significato originario del termine, quale fu usato dagli Stoici come equivalente di comprensione (κατάληψις): « Gli stoici definiscono a questo modo la sensazione: la sensazione è P. mediante il sensorio oppure comprensione » (AEZIO, *Plac.*, IV, 8, 1; cfr. EPICURO, *Fr.* 250; PLOTINO, *Enn.*, VI, 7, 3, 29; ecc.). Cicerone tradusse con *perceptio* il termine greco, avendo soprattutto di mira il senso di rappresentazione catalettica (*Acad.*, II, 6, 17; *De finibus*, III, 5, 17); e in senso analogo il termine fu usato da S. Agostino (*De Trin.*, IV, 20) e da S. Tommaso il quale ultimo intendeva con esso « una certa conoscenza sperimentale » (*S. Th.*, I, q. 63, a. 5, ad 2°). La parola veniva reintrodotta nell'uso filosofico da Telesio e Bacone (come si è detto) e da essi il suo significato cominciava ad essere distinto da quello di sensazione. Ma soltanto Cartesio ne stabiliva il nuovo e più complesso significato. Parlando delle percezioni esterne, egli affermava che, per quanto esse siano prodotte da movimenti provenienti dalle cose esterne, « noi le riferiamo alle cose che supponiamo esser loro cause in modo tale da credere di vedere la torcia e di udire la campana, quando invece *sentiamo* solamente i movimenti che vengono da esse » (*Passions de l'âme*, I, 23). Da questo punto in poi la distinzione tra sensazione e P. diventa un teorema fondamentale della teoria della percezione. Questa distinzione viene espressa da C. Bonnet (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1759, XIV, 195-96) e dalla scuola scozzese nel senso comune, specialmente da Reid (*Inquiry into the Human Mind*, 1764, VI, 20). In virtù di essa la sensazione viene ridotta all'idea semplice di Locke: ad un'unità elementare prodotta direttamente nel soggetto dall'azione causale dell'oggetto. La P., dall'altro lato, diventa un atto complesso che include una molteplicità di sensazioni, presenti e passate, nonchè il loro riferimento all'oggetto, cioè un atto giudicativo. Già Kant identificando la P. con l'intuizione empirica (*Prol.*, § 10), che è la conoscenza oggettiva cioè il risultato dell'attività giudicante esercitata sul molteplice sensibile, aveva considerato incluso nella P. l'atto giudicativo. La presenza di un giudizio alla P. diviene un luogo comune nella filosofia del sec. XIX. Hegel non faceva che portare al limite questa tesi, quando considerava la P., e la cosa che ne è l'oggetto, come un prodotto dell'Universale, cioè della Coscienza o del Pensiero. « Per noi o in sè, egli diceva, l'Universale come principio è l'essenza della P., e di contro a questa astrazione i due distinti, il percipiente e il percepito, sono l'inessenziale » (*Phänomen. des Geistes*, I, Coscienza, II; trad. ital., I, pag. 97). Ma al di fuori di questa tesi estremistica (che è stata tuttavia ripetuta sino a qualche tempo fa dalle scuole idealistiche) la distinzione tra sensazione e P. e il riconoscimento del carattere attivo o giudicativo della P. ha avuto come base il riferimento di essa all'oggetto esterno. Così fece Hamilton, che si ispirava alla dottrina della scuola scozzese (*Lectures on Metaphysics*, 5ª ediz., 1870, II, pag. 129 sgg.); e così fece Spencer che molto contribuì a diffondere questo punto di vista (*Principles of Psychology*, 1855, § 353). Bolzano (*Wissenschaftslehre*, 1837, I, pag. 161), Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*,

1874, I, 3, § 1), Helmoltz (*Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1879, pag. 36) sottolineavano l'azione del pensiero o dell'intelletto nella P.; e Brentano identificava la P. stessa con il giudizio o la credenza (*loc. cit.*). In senso non diverso, Husserl distingueva la P. dagli altri atti intenzionali della coscienza in base al tratto che essa permette di «afferrare» l'oggetto (*Ideen*, I, § 37). Alla percezione la cosa stessa è presente nel suo essere, come è presente alla cosa il soggetto che percepisce (cfr. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, 1955, 3). Solo apparentemente diversa è la nozione bergsoniana della «P. pura». Dice Bergson: «La P. non è che una selezione. Essa non crea nulla: il suo compito è quello di eliminare dall'insieme delle immagini tutte quelle sulle quali io non avrei alcuna presa e poi, dalle immagini ritenute stesse, tutto ciò che non interessa i bisogni di quell'immagine particolare che chiamo corpo» (*Matière et mémoire*, pag. 235). In questo modo la P. delineerebbe, nello sterminato campo delle immagini conservate della coscienza, l'oggetto determinato da servire ai bisogni dell'azione e che delimita l'azione possibile del mio corpo. Ma anche così il compito della P. rimane quello di afferrare o delineare un oggetto.

Il concetto di P. cui queste dottrine fanno riferimento, è sufficientemente uniforme: la P. è l'atto con cui la coscienza «afferra» o «pone» un oggetto; e quest'atto utilizza un certo numero di dati elementari, cioè di sensazioni. Tale concetto suppone pertanto: 1° la nozione di coscienza come attività introspettiva o autoriflessiva; 2° la nozione dell'oggetto percepito come un'entità singola perfettamente isolabile e data; 3° la nozione di unità elementari sensibili. L'abbandono di questi tre presupposti caratterizza la nuova fase del problema della P., propria della psicologia e della filosofia contemporanee.

3° Per il terzo concetto, la P. non è che l'interpretazione degli stimoli, cioè il ritrovamento o la costruzione del *significato* di essi. Questa definizione è una formula semplificata e generica per esprimere i tratti più evidenti che alla P. riconoscono le teorie psicologiche contemporanee. F. H. Allport ha enumerate (e criticamente analizzate) tredici tali teorie (*Theories of Perception and the Concept of Structure*, 1955). Bisogna tuttavia osservare che esse, proposte, come sono quasi tutte, da psicologi ricercatori che le hanno formulate come generalizzazioni sperimentali, raramente rappresentano alternative che si escludano mutuamente, mentre il più delle volte non fanno che porre in evidenza o considerare come fondamentali fattori o condizioni che un certo ordine di ricerche ha messo in luce. Si possono, tuttavia, distinguere due gruppi di teorie: *a*) quelle che insistono sull'importanza dei fattori o delle condizioni *oggettive*; *b*) quelle che insistono sull'importanza dei fattori o delle condizioni *soggettive*.

*a*) Al primo gruppo di dottrine appartiene in primo luogo la psicologia della forma (*Gestalttheorie*) che è sostanzialmente una teoria della percezione. La psicologia della forma s'inizia con il lavoro di Max Wertheimer sulla P. del movimento (1912) e ha come suoi altri rappresentanti principali Wolfgang Köhler (*Gestalt Psychology*, 1929) e Kurt Koffka (*Beiträge zur Psychologie der Gestalt*, 1919). L'obbiettivo polemico della psicologia della forma sono i presupposti 2° e 3° della concezione tradizionale della percezione. Essa ha mostrato, in primo luogo, che non esistono (salvo che come astrazione artificiale) sensazioni elementari che entrino a comporre la P. di un oggetto; e in secondo luogo che non esiste *un* oggetto di P. come entità isolata o isolabile. Ciò che si percepisce è una totalità che fa parte di una totalità. La psicologia della forma si è dedicata a determinare le «leggi» in base alle quali tali totalità sono costituite, cioè le «leggi di organizzazione». Esse sono quelle della prossimità, della somiglianza, della direzione, della buona figura, del destino comune, della chiusura, ecc.: leggi che possono essere vedute in atto anche in esperienze semplicissime: come, ad es., quelle che rivelano la tendenza a raggruppare insieme, in un'unica percezione, segni simili o sufficientemente vicini o costituenti una figura regolare. L'affermazione fondamentale della teoria della forma è che la P. concerne sempre una totalità, le cui parti, se considerate separatamente, non presentano i suoi stessi caratteri; che sono quelli della massima semplicità e chiarezza possibile e della massima possibile simmetria e regolarità. Tali caratteri hanno convinto talvolta i gestaltisti ad ammettere la cosiddetta teoria del «tutto determinante»: cioè la teoria che il tutto trascende le sue parti e determina dinamicamente le parti stesse secondo leggi sue proprie. Il tutto rassomiglia così alla «cosa» di cui parla Husserl, nei confronti della P. trascendente: in quanto l'essenza della cosa integra in sè, e nello stesso tempo trascende, la totalità delle sue apparizioni. Questa è la teoria della P. che è sostanzialmente accettata nella *Phénoménologie de la perception* (1945) di M. Merleau-Ponty. Un'importante variante di essa è la teoria del *campo topologico* di Lewin secondo la quale l'individuo, ridotto a un punto privo di dimensioni, è sottoposto all'azione delle forze che agiscono nel campo e che egli sente come estranee al suo corpo. In questa condizione l'individuo è considerato in «locomozione» cioè come moventesi verso una meta positiva o come allontanantesi da una meta negativa. Lo spazio in cui avviene questo movimento è il cosiddetto «spazio di vita»

cioè la regione nella quale l'individuo ha esperienza della sua azione: uno spazio che non ha proprietà metriche o direzioni determinate ed è perciò *topologico*, nel senso che può avere ad ogni momento qualsiasi dimensione o forma geometrica, purchè conservi le proprietà che rendono possibile il movimento (LEWIN, *Principles of Topological Psychology*, 1936). Varianti di questa teoria possono essere considerate quella di Hebb che fa corrispondere al campo percettivo un campo fisiologico cioè un « meccanismo di azione neutrale selettiva » che prenderebbe posto, per ogni particolare P., in qualche punto del sistema nervoso centrale (*The Organization of Behavior*, New York, 1949); e quella del « campo tonico-sensorio » secondo la quale « le proprietà percettuali di un oggetto sono una funzione del modo in cui gli stimoli provenienti dall'oggetto modificano l'esistente stato tonico-sensorio dell'organismo » (WERNER e WAPNER, « Toward a General Theory of Perception », in *Psychological Review*, 1952, pag. 324-38). Tutte le teorie qui accennate, imperniate come sono sui concetti di « totalità » o di « campo », privilegiano in qualche modo l'aspetto oggettivo della percezione.

*b*) Un secondo gruppo di teorie tiene invece d'occhio prevalentemente l'aspetto soggettivo della P. medesima. Per tali teorie, cade anche il presupposto 1° della concezione 2ª della P., cioè quello della coscienza. Queste dottrine infatti non fanno ricorso alla nozione di coscienza e alla considerazione introspettiva. Una mole imponente di osservazioni sperimentali ha messo in luce l'importanza, per la P., dello stato di preparazione o predisposizione del soggetto cioè di quello che si chiama solitamente l'*apparecchiatura* (*set*) percettiva. Il fatto fondamentale è che l'essere *apparecchiati* per un certo stimolo o per una certa reazione ad uno stimolo, facilita l'atto del percepire o lo fa compiere con maggiore prontezza, energia o intensità. L'apparecchiatura è, in altri termini, un processo *selettivo* che determina preferenze, priorità, differenze qualitative o quantitative in ciò che si percepisce. L'apparecchiatura non è qualcosa di diverso dallo stesso processo percettivo nè è un meccanismo innato o prefissato, ma uno schema variabile che è appreso o costruito, per quanto non sempre volontariamente (cfr. il cap. 9 della citata opera di Allport). Le più recenti teorie della P. tengono largamente conto di questi fatti. La teoria *transazionale*, per es., considera, in base ad essi, la P. come una *transazione* cioè come un accadimento che prende posto *tra* l'organismo e l'ambiente e non può quindi essere ridotto nè all'azione dell'oggetto o del soggetto nè all'azione reciproca dei due. Come transazione, la P. deriva la sua natura dalla situazione totale in cui prende posto e ha le sue radici sia nell'esperienza passata dell'individuo sia nelle sue aspettazioni per il futuro (DEWEY e BENTLEY, *Knowing and the Known*, 1949; CANTRIL, AMES, HASTORF, ITTELSON, « Psychology and Scientific Research », in *Science*, 1949, pag. 461, 491, 517; ITTELSON e CANTRIL, *Perception: a Transactional Approach*, 1954). Da questo punto di vista può essere agevolmente posto in luce il carattere attivo e selettivo della P., il fatto che essa si avvale di *indizi*, in base ai quali ricostruisce il significato dell'oggetto e infine l'altro tratto fondamentale, cioè che essa è costituita da probabilità, non da certezze. Questi tratti sono messi innanzi dal cosiddetto *funzionalismo* che è stato chiamato il « New Look » della teoria della P.; ed hanno condotto alla teoria della motivazione e alla teoria delle ipotesi. La prima teoria che è detta anche teoria dello « stato direttivo » è fondata sul riconoscimento dell'influenza che i bisogni corporei, le aspettazioni dell'individuo (ad es., un castigo o un premio) e la personalità di lui hanno sull'oggetto percepito e sulla rapidità e intensità della P. (BRUNER e KRECH, *Perception and Personality: a Symposium*, Durham, 1950). Nella seconda teoria confluiscono tutti i dati sperimentali sui quali hanno fatto leva le teorie del presente gruppo e buona parte dei dati sperimentali sui quali si fondavano le teorie del primo gruppo. L'idea fondamentale della teoria dell'ipotesi è che le percezioni (come d'altronde anche il ricordo o il pensiero) costituiscono ipotesi che l'organismo avanza in determinate situazioni e che sono confermate, abbandonate o modificate a seconda della situazione stessa. L'apparecchiatura (*set*) di cui parlava una delle precedenti teorie è per l'appunto l'avvio a un'ipotesi di questo genere. L'apparecchiatura costituisce infatti l'aspettazione percettuale, che è fondata sull'esperienza precedente e anticipa quella futura. Abitualmente, nella P., le apparecchiature sono state stabilite da lungo tempo, attraverso la precedente attività percettiva e possono essere pronte ad entrare in azione quando l'organismo entra in una data situazione. Attraverso tali apparecchiature, l'organismo sceglie, organizza e trasforma le « informazioni » che gli giungono dall'ambiente. Queste informazioni sono indizi o segnalazioni che servono sia a « evocare » l'ipotesi sia a confermarla o smentirla. Le principali correlazioni funzionali tra le variabili che la teoria comporta sono le seguenti: I) Più forte è l'ipotesi, maggiore è la probabilità della sua evocazione e minore la somma di indizi richiesta per confermarla. Da ciò segue che quando l'ipotesi è debole, è richiesta per la sua conferma una mole estesa di informazioni appropriate. II) Più forte è l'ipotesi, maggiore è la somma di indizi richiesta per infirmarla; e più debole

l'ipotesi, minore è la quantità di indizi contrari richiesti per infirmarla (cfr. l'art. di L. POSTMAN, in *Social Psychology at the Crossroads*, a cura di ROHRER e SHERIF, New York, 1951; e ALLPORT, *op. cit.*, cap. 15). Questa teoria non fa che riassumere, nella forma meno dogmatica, sia i dati sperimentali raccolti da un imponente numero di osservatori sia i tratti essenziali che alla P. avevano riconosciuto le dottrine contemporanee della psicologia a partire dalla *Gestalttheorie*.

Tali tratti possono essere ricapitolati nel modo seguente: 1° la P. non è la conoscenza esauriente e totale dell'oggetto che le teorie di cui al numero 2° vedevano in essa, ma un'interpretazione provvisoria e incompleta, fatta in base a indizi o a segnalazioni. 2° La percezione non implica alcuna garanzia della sua validità cioè alcuna certezza. Essa si mantiene nella sfera del probabile. 3° Come ogni conoscenza probabile, la P. deriva la sua validità dall'esser messa a prova e dal riuscire confermata o rigettata dalla prova. 4° La P. non è conoscenza perfetta e immodificabile, ma possiede la caratteristica della correggibilità.

**PERCEZIONE INTELLETTIVA.** Così Rosmini chiamò l'atto fondamentale della conoscenza, in quanto è una sintesi tra l'idea dell'essere in generale e l'idea empirica derivante dalla sensazione (delle cose esterne) o dal sentimento (che l'io ha di sè) (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830, § 492, 537, ecc.).

**PERCEZIONI PICCOLE.** V. INCONSCIO.

**PERCEZIONISMO** (ingl. *Perceptionism*; francese *Perceptionnisme*; ted. *Perceptionismus*). La dottrina che ammette la realtà degli oggetti della percezione. Lo stesso che realismo ingenuo (vedi REALISMO).

**PERFECTIHABIA.** Così Ermolao Barbaro tradusse in latino il termine greco «entelechia» (cfr. LEIBNIZ, *Monad.*, § 48).

**PERFETTO** (gr. τέλειος; lat. *Perfectus*; inglese *Perfect*; franc. *Parfait*; ted. *Vollkommen*). Aristotele distingueva tre significati del termine: 1° ciò che non manca di alcuna sua parte o al di là di cui non può trovarsi alcuna parte che gli appartenga; 2° ciò che possiede, nella sua specie, un'eccellenza che non può essere sorpassata; e così è P. un flautista o un ladro di cui non ci sia il migliore; 3° ciò che ha raggiunto il suo fine, posto che si tratti di un fine buono (*Met.*, V, 16, 1021 b 12 sgg.). Nel primo senso è P. ciò che è completo cioè non manca di alcuna sua parte integrante. Nel secondo senso è P. ciò che è eccellente rispetto ad altro della stessa specie; nel terzo senso è P. ciò che è reale o attuale perchè ha raggiunto il suo fine. Questi significati sono rimasti propri del termine lungo la storia della filosofia. È chiaro che mentre il significato 2° è relativo quindi non metafisico, perchè esprime solo l'eccellenza relativa di una cosa in un dato ordine di cose, gli altri due sono assoluti e sono rimasti propri della tradizione metafisica.

**PERFEZIONE** (ingl. *Perfection*; franc. *Perfection*; ted. *Vollkommenheit*). Questa parola è stata usata dai filosofi soltanto corrispondentemente ai significati 1° e 3° del corrispondente aggettivo: non si considera come P. la P. relativa cioè lo stato di una cosa che eccelle fra quelle della sua specie. Dice S. Tommaso: «La P. di una cosa è duplice, cioè prima e seconda. La prima P. è quella per la quale una cosa è perfetta nella sua sostanza e tale P è la forma del tutto che emerge dall'integrità delle parti. La P. seconda è quella del fine; ma il fine o è l'operazione, come il fine del citarista è quello di suonar la cetra; o è la cosa cui si perviene attraverso l'operazione, come il fine del costruttore è la casa che costruisce. La prima P. è causa della seconda P.: la forma è infatti il principio delle operazioni» (*S. Th.*, I, q. 73, a. 1). Esattamente lo stesso concetto veniva esposto da Kant: «La P. indica talvolta un concetto che appartiene alla filosofia trascendentale, quello della totalità degli elementi diversi che riuniti insieme costituiscono una cosa; ma esso può intendersi anche come appartenente alla *teleologia*, e allora significa l'accordo delle proprietà di una cosa con un fine» (*Met. der Sitten*, Intr., V, A; cfr. *Crit. del Giud.*, § 15). Queste determinazioni riducono la P.: 1° alla integrità del tutto; 2° alla realizzazione del fine. Ma tendono in realtà a privilegiare il primo concetto che, applicato alla totalità dell'essere, ha portato nella tradizione filosofica, a identificare P. e realtà.

Lo stesso S. Tommaso infatti ha descritto la P. di Dio e della creatura come consistente nel possesso dell'essere: «Dio, che è la totalità del suo essere, possiede l'essere secondo l'intera virtù dell'essere stesso e non può mancare di alcuna nobiltà che competa a una cosa qualsiasi. Come ogni nobiltà e P. inerisce a una cosa in quanto la cosa è, così ogni difetto le inerisce in quanto, in qualche modo, non è» (*Contra Gent.*, I, 28). Da questo punto di vista una cosa è tanto più perfetta quanto più ha di essere; e poichè Dio ha tutto l'essere, è totalmente perfetto. Queste equazioni costituivano luoghi comuni della scolastica medievale. Lo stesso Duns Scoto le ripete, affermando che la forma nelle creature implica qualche imperfezione perchè è forma partecipata e parziale, mentre la forma non ha imperfezione in Dio perchè non è nè partecipazione nè parte (*Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 22). Esattamente a questo concetto di P. faceva ricorso Cartesio affermando che le idee «che rappresentano sostanze sono senza dubbio qualcosa di più e contengono in sè più *realtà oggettiva* cioè

partecipano per rappresentazione a più *gradi d'essere* o di *P.*, di quelle che rappresentano soltanto modi o accidenti » (*Méd.*, III). Esplicitamente Spinoza identificava realtà e P. (*Et.*, II, def. 6); e Leibniz dichiarava di intendere per P. « la grandezza della realtà positiva presa precisamente, mettendo da parte i limiti o i confini delle cose che la posseggono » (*Monad.*, § 41). Kant parlava in questo senso di una P. *trascendentale* che è « l'integrità di ogni cosa nel suo genere » e di una P. *metafisica* come « l'integrità di una cosa semplicemente come cosa in genere », distinguendo da esse la P. come attitudine o convenienza di una cosa a vari fini (*Crit. R. Prat.*, I, I, cap. I, scol. II).

Il concetto di P. è rimasto fissato, nel corso ulteriore della filosofia, da queste determinazioni: come integrità del tutto o rispondenza al fine; e costantemente, nel primo significato, è stato identificato con il concetto di essere. Fuori delle sue sopravvivenze metafisiche e teologiche, la nozione di P. viene scarsamente utilizzata nella filosofia contemporanea. Quando viene utilizzata, il riferimento ai significati tradizionali è evidente: così accade, ad es., in Bergson che identifica la P. con l'assoluto ed entrambi con la totalità dell'essere (« Introduction à la Métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 204).

**PERFEZIONISMO** (ingl. *Perfectionism*; francese *Perfectionnisme*; ted. *Perfektionismus*, *Perfektibilismus*). La parola viene adoperata (raramente) in due significati: 1° per indicare l'ideale morale che consiste nel perseguire la propria o altrui perfezione morale, cioè la capacità di agire in conformità del dovere: capacità che implica anche la cultura delle facoltà fisiche e mentali dell'uomo. In questo senso è P. l'ideale morale espresso da Kant nella introduzione al secondo volume della *Metafisica dei costumi*; 2° per indicare la credenza nel progresso accompagnata dall'impegno di contribuire al progresso stesso. In questo senso la parola viene talora usata nella filosofia anglosassone contemporanea.

**PERFORMATIVO** (ingl. *Performative*; francese *Performatif*). Così John L. Austin ha chiamato una classe di enunciati che hanno la forma apparente degli enunciati descrittivi ma non sono tali e rispondono a due condizioni: 1° Non descrivono nè riportano nè constatano nulla e non sono veri o falsi. 2° Il pronunciare l'enunciato è l'effettuazione di un'azione o di una parte di essa e precisamente di un'azione che non è normalmente descritta come un semplice « dire qualcosa ». Esempi di P. sono il classico « Si » con cui gli sposi rispondono alla domanda sacramentale nel corso di una cerimonia matrimoniale; o le frasi seguenti: « Io chiamo questo bastimento ' Regina Elisabetta ' » pronunziata nella cerimonia del varo di una nave quando si spezza la bottiglia contro lo scafo; « Lascio in eredità il mio orologio a mio fratello » o frasi simili che ricorrono nei testamenti; « Scommetto con te mille lire che domani pioverà » (cfr. *How to do Things with Words*, 1962, pag. 5).

Austin ha chiamato *illocuzione* (*illocution*) il P. per distinguerlo dalla *locuzione* che è un'espressione fornita di denotazione e connotazione, e dalla *perlocuzione*, che è la forma persuasiva di un'espressione (*Ibid.*, pag. 98 sgg.).

**PERIEKON.** V. ORIZZONTE.

**PER IMPOSSIBILE.** V. ASSURDO.

**PERIPATETISMO.** V. ARISTOTELISMO.

**PERIPEZIA** (gr. περιπέτεια; ingl. *Peripety*; franc. *Péripétie*; ted. *Peripetie*). Secondo Aristotele, uno degli elementi fondamentali della tragedia e precisamente dell'intreccio tragico. Consiste in un cambiamento improvviso di condizioni o di fortuna che deve prodursi in modo verosimile e necessario (*Poet.*, 11, 1452 a 22).

**PERLOCUZIONE.** V. PERFORMATIVO.

**PER LO PIÙ** (gr. ἐπὶ τὸ πολύ; ingl. *Mostly*; ted. *Zumeist*). L'espressione è adoperata da Aristotele per indicare ciò che accade in modo uniforme e costante ma non sempre e di necessità; accidentale è ciò che non accade nè sempre nè per lo più (*Met.*, VI, 2, 1026 b 30). Ciò che è sempre o di necessità è l'oggetto delle scienze teoretiche; ciò che è per lo più, è oggetto delle scienze pratico-poietiche; l'accidentale non può essere oggetto di scienza. Heidegger ha adoperato l'espressione per indicare l'insieme dei modi d'essere che costituiscono la « medietà » (*Sein und Zeit*, § 9) (v. MEDIETÀ).

**PERMANENZA** (ingl. *Permanence*; francese *Permanence*; ted. *Beharrlichkeit*). Secondo Kant « la P. esprime in generale il tempo come correlato costante di ogni esserci dell'apparenza, di ogni mutamento e di ogni concomitanza ». La P. è in altri termini il tempo come durata (*Crit. R. Pura*, Anal. dei princ., cap. II, sez. 3, Prima analogia) (v. ANALOGIE DELL'ESPERIENZA).

**PERPETUITÀ.** V. ETERNITÀ.

**PER SÈ** (gr. καθ'αὑτό; lat. *Per se*; ingl. *By itself*; franc. *Par soi*; ted. *Für sich*). Ciò che è in virtù della sua sostanza e non per altro; o che è nella coscienza e per la coscienza. Questi sono i due significati fondamentali del termine, che risalgono rispettivamente ad Aristotele e Hegel.

*A*) Per suo conto, Aristotele (*Met.*, V, 18, 1022 a 24 sgg.) enumerava cinque significati del termine:

1° si dice che una cosa è per sè ciò che essa è in virtù della sua essenza necessaria o sostanza. Ad es., Callia è per sè ciò che egli è sostanzialmente, cioè uomo;

2° si dice che una cosa è per sè ciò che essa è in virtù di una parte della sua essenza necessaria cioè in virtù di una parte della sua definizione (giacchè la definizione esprime l'essenza necessaria). In tal senso si dice che Callia è per sè animale perchè « animale » è parte della definizione di Callia;

3° in terzo luogo si dice che una cosa è per sè ciò che essa è in virtù di una sua qualità o determinazione primaria. In tal senso si dice che l'uomo è per sè vivo in quanto la vita è una sua determinazione primaria (essendo parte dell'anima, che è sostanza dell'uomo);

4° si dice per sè quello ché non ha, o di cui non si considera, una causa esterna. In questo senso l'uomo è per sè in quanto è uomo, cioè in quanto la sua causa è la sua stessa sostanza, non in quanto è animale o bipede, ecc.;

5° si dice che è per sè la cosa che è ciò che le appartiene in proprio o appartiene a essa soltanto. In tal senso si può dire che l'anima per sè *pensa*.

Questi cinque significati sono in realtà tutti riconducibili al primo cioè a quello per il quale si dice che è per sè la cosa che è in virtù della sua sostanza. Difatti il significato 2° si riferisce alle parti della sostanza, il significato 3° alle qualità o determinazioni che derivano dalla sostanza, il significato 4° e il significato 5° alla causalità propria della sostanza. Il significato fondamentale o generico, per cui è per sè ciò che è in virtù della sua sostanza, è rimasto quello al quale più frequentemente si è fatto riferimento nella storia della filosofia. Questo è, ad es., il significato che all'espressione attribuiscono sia S. Tommaso che Duns Scoto. S. Tommaso afferma che « Dio è lo stesso essere per sè sussistente » (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1), in quanto l'essere appartiene all'essenza o sostanza di Dio (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4); e che l'anima non può corrompersi perchè è « forma per sè sussistente » (*Ibid.*, I, q. 75, a. 6). Duns Scoto riserva l'essere per sè alla forma totale e perfetta in cui entrano tutte le parti ma che a sua volta non è parte (*Quodl.*, q. 9, n. 17). Entrambi i filosofi designano quindi come per sè l'essere sostanziale, sebbene Duns Scoto restringa, più di S. Tommaso, il significato di questo.

*B*) Il secondo significato fondamentale del termine è quello che Hegel gli ha attribuito come essere attuale o effettuale [in contrapposto a *in sè* (v.), essere possibile] e quindi come essere che si è sviluppato attraverso la riflessione e la coscienza. Dice Hegel « Diciamo che qualcosa è per sè in quanto toglie l'esser altro, la sua relazione e la sua comunanza con altro, in quanto cioè ha respinta e ha fatto astrazione da esso... La coscienza contiene già in sè come tale la determinazione dell'essere per sè in quanto si rappresenta un oggetto che sente, intuisce, ecc., in quanto cioè ha in sè il contenuto dell'oggetto stesso... Ma la coscienza di sè è l'esser per sè compiuto e posto giacchè in essa l'aspetto del riferirsi ad altro, ad un oggetto esterno, è superato » *Wissenschaft der Logik*, I, I, 3, A; trad. ital., I, pag. 173-74). In questo senso la coscienza è per sè perchè ha annullato o tolto di mezzo l'altro (l'oggetto esterno) e l'ha risolto in un suo proprio contenuto interno. Sartre ha, nella filosofia contemporanea, ripreso questo concetto chiamando « essere per sè » o senz'altro « per sè » la coscienza in quanto è l'annullamento o « il niente » dell'oggetto, cioè dell'*in sè* (*L'être et le néant*, pag. 115 sgg.). Lo stesso significato è attribuito all'espressione da Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945, pag. 423 sgg.).

**PERSEITÀ** (lat. *Perseitas*; ingl. *Perseity*; francese *Perséité*). Termine adoperato nella Scolastica (ma raramente) per indicare lo stato e la condizione di ciò che è *per sè* (v.).

**PERSONA** (gr. πρόσωπον, ὑπόστασις; lat. *Persona*; ingl. *Person*; franc. *Personne*; ted. *Person*). Nel senso più comune del termine: l'uomo nelle sue relazioni con il mondo o con se stesso. Nel senso più generale (in quanto la parola è stata applicata a Dio oltre che all'uomo): un soggetto di relazioni. Si possono distinguere le seguenti fasi del concetto: 1° compito e relazione-sostanza; 2° auto-relazione (relazione con se stesso); 3° etero-relazione (relazione col mondo).

1° Il termine P. significa maschera (nel senso di *personaggio*: ingl. *Character*; franc. *Personnage*; ted. *Rolle*) e proprio in questo senso fu introdotto nel linguaggio filosofico dallo stoicismo popolare per indicare i compiti rappresentati dall'uomo nella vita. Dice Epitteto: « Sovvengati che tu non sei qui altro che attore di un dramma, il quale sarà o breve o lungo secondo la volontà del poeta. E se a costui piace che tu rappresenti la P. di un mendico, studia di rappresentarla acconciamente. Il simile se ti è assegnata la P. di uno zoppo, di un magistrato, di un uomo comune. Atteso che a te si spetta solamente di rappresentare bene quella qual si sia P. che ti è destinata: lo eleggerla si appartiene a un altro » (*Manuale*, 17, trad. Leopardi; cfr. *Dissertazioni*, I, 29, ecc.). Il concetto di compito in questo senso può essere ridotto a quello di relazione: un compito non è che un complesso di relazioni che legano l'uomo a una data situazione e lo definiscono nei rispetti di essa. La nozione di P. si rivelò perciò utile quando si trattò di esprimere le relazioni che intercedono tra Dio e il Cristo (considerato come il Logos o Verbo) e tra essi e lo Spirito; ma nel contempo fu la fonte di fraintendimenti e di eresie. Difatti, da un lato la relazione sembrava alcunchè di aggiunto, e di accidentalmente aggiunto, alla sostanza della cosa;

tale almeno era il suo concetto nella filosofia tradizionale e in particolare in quella aristotelica (v. RELAZIONE). Dall'altro, il nome stesso di P., evocando la maschera da teatro, sembrava implicare il carattere apparente o non sostanziale della persona. Di qui nacquero le lunghe dispute trinitarie che caratterizzano la storia dei primi secoli del Cristianesimo e che portarono alle decisioni del Concilio di Nicea (325). Per evitare il riferimento della nozione di P. alla maschera, gli scrittori greci adottarono, invece di *prosopon*, la parola *hypostasis*, che nel suo significato di «supporto» ben rivela le preoccupazioni che ne suggerirono la scelta. Ma circa il carattere accidentale che la relazione sembra avere per sua natura, molti padri della Chiesa non trovarono di meglio che negare che la P. fosse relazione e insistere sulla sua sostanzialità. Così faceva, ad es., S. Agostino, affermando che P. significa semplicemente «sostanza» e che perciò il Padre è P. rispetto a sè (*ad se*) non rispetto al Figlio, ecc. (*De Trin.*, VII, 6). Boezio dava su questo fondamento la definizione di P. che rimase classica in tutto il Medioevo: «P. è la sostanza individuale di natura razionale» (*De duabus naturis et una persona Christi*, 3, *P. L.*, 64, col. 1345). Ma, come S. Tommaso notava (*S. Th.*, I, q. 29, a. 4, *contra*), lo stesso Boezio ammetteva che «ogni nome attinente alle P. significa una relazione»; e d'altronde non c'era altro modo di chiarire il significato delle persone divine oltre quello di chiarire le relazioni fra di esse nonchè le loro relazioni con il mondo e con gli uomini. S. Tommaso pertanto, in uno dei suoi testi più notevoli per chiarezza e forza filosofica (a prescindere dal significato teologico-religioso), cioè nella sua delucidazione del dogma trinitario, ripristina il significato del concetto di P. come relazione, pure affermando nello stesso tempo la sostanzialità della relazione *in divinis*. «Non c'è in Dio distinzione se non in virtù delle relazioni di origine. Ma la relazione in Dio non è come un accidente che inerisca al soggetto, ma è la stessa essenza divina sicchè è sussistente al modo stesso in cui sussiste l'essenza divina. Come la deità è Dio così la paternità divina è Dio Padre, che è P. divina: dunque la P. divina significa la relazione in quanto sussistente; cioè significa la relazione nella forma della sostanza, che è l'ipostasi sussistente nella natura divina; sebbene ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la natura divina» (*S. Th.*, I, q. 29, a. 4). In tal modo, insieme col carattere sostanziale o ipostatico della P., veniva energicamente sottolineato il suo significato di relazione. Questo per ciò che riguarda le P. divine. Per ciò che riguarda la P. in generale, S. Tommaso affermava che, a differenza dell'individuo che di per sè è indistinto, «la P., in una natura qualsiasi, significa ciò che è distinto in tale natura; come nella natura umana significa queste carni e queste ossa e quest'anima che sono i princìpi che individuano l'uomo» (*Ibid.*, I, q. 29, a. 4). Anche nel senso comune la P. perciò è, secondo S. Tommaso, distinzione e relazione.

2° A partire da Cartesio, mentre s'indebolisce o vien meno il riconoscimento del carattere sostanziale della P., si accentua la sua natura di relazione e specialmente di *autorelazione* o relazione dell'uomo con se stesso. Il concetto di P. in questo senso si identifica con quello di Io come coscienza e viene prevalentemente analizzato a proposito di ciò che si chiama l'identità personale cioè l'unità e la continuità della vita cosciente dell'io. Locke afferma che la P. «è un essere intelligente e pensante che possiede ragione e riflessione e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi; il che fa soltanto mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare ed essenziale ad esso» (*Saggio*, II, 27, 11). La P. è qui identificata con l'identità personale cioè con la relazione che l'uomo ha con se stesso, e quest'ultima con la coscienza. Leibniz è d'accordo con Locke su questo punto; ma insiste anche sull'identità fisica o reale come un'altra componente della P., oltre l'identità morale o della coscienza (*Nouv. Ess.*, II, 27, 9). Il rapporto consapevole dell'uomo con se stesso diventa da questo punto in poi la caratteristica fondamentale della persona. Dice Wolff: «La P. è l'ente che conserva la memoria di sè cioè ricorda di essere quello stesso che precedentemente fu in questo o quello stato» (*Psychol. rationalis*, § 741). E Kant analogamente afferma: «Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli esseri viventi sulla terra. Per questo egli è una P. e, in forza dell'unità di coscienza persistente attraverso tutte le alterazioni che possono toccarlo, è una sola e medesima P.» (*Antr.*, § 1). Hegel intendeva per P. il soggetto autocosciente in quanto «semplice riferimento a sè nella propria individualità» (*Fil. del Dir.*, § 35). Lotze dice: «L'essenza della P. non si richiama a una passata o presente opposizione dell'io nei confronti del non io, ma consiste in un immediato essere per sè» (*Mikrokosmus*, I, 1856, pag. 575). E Renouvier: «La coscienza prende il nome di P. quando è portata a quel grado superiore di distinzione e di estensione insieme, in cui essa attinge la conoscenza di sè e dell'universale e il potere di formare concetti ed applicare quelle leggi fondamentali dello spirito che sono le categorie» (*Nouvelle monadologie*, 1899, pag. 111). Poichè la P. è in questo senso semplicemente la relazione dell'uomo con se stesso, che è la definizione della coscienza, essa si identifica con la coscienza; e

tale identificazione è l'unico dato concettuale che si può rintracciare in quella esaltazione retorica della P. che contrassegna alcune forme contemporanee del *personalismo* (v.).

3° Contro la precedente interpretazione della P. stanno ovviamente le posizioni filosofiche che si rifiutano di ridurre l'essere dell'uomo alla coscienza e polemizzano contro la forma più radicale di questa interpretazione, che è lo hegelismo. In questo senso l'antropologia della sinistra hegeliana e del marxismo, per quanto non si sia dichiaratamente preoccupata di illustrare il concetto di P., costituisce l'avvio a un rinnovamento di tale concetto o la messa in luce di un aspetto sul quale la tradizione filosofica era rimasta muta: cioè quello per il quale la P. umana è costituita o condizionata essenzialmente dai «rapporti di produzione e di lavoro» cioè dai rapporti in cui l'uomo entra con la natura e con gli altri uomini per soddisfare i suoi bisogni (cfr. MARX, *Deutsche Ideologie*, I). Dall'altro lato, la dottrina morale kantiana aveva già dato del concetto di P. una caratterizzazione in termini di *etero-relazione*, cioè di relazione con gli altri. Quando Kant diceva che «gli esseri ragionevoli sono chiamate persone perchè la loro natura li indica già come fini in se stessi vale a dire come qualcosa che non può essere adoperato unicamente come mezzo» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II), faceva consistere la natura della P., dal punto di vista morale, nel rapporto inter-soggettivo. Tuttavia soltanto con la fenomenologia il concetto di P. come etero-relazione fa il suo ingresso esplicito in filosofia. Già Husserl, considerando l'io come il «polo di tutta la vita intenzionale attiva e passiva e di tutti gli abiti che essa crea» (*Cart. Med.*, § 44) accentuava quella relazione ad altro in cui l'intenzionalità consiste. Ma è soprattutto con Scheler che la P. viene esplicitamente definita come «rapporto con il mondo». La P. è secondo Scheler definita essenzialmente da tale rapporto, come l'*io* è definito dal rapporto con il mondo esterno, l'*individuo* dal rapporto con la società, il *corpo* dal rapporto con l'ambiente. Secondo Scheler «il mondo non è che il correlato oggettivo della P., quindi ad ogni P. individuale corrisponde un mondo individuale» (*Der Formalismus in der Ethik*, 1913, pag. 408). Le sfere oggettive che si possono distinguere nel mondo (oggetti interni, oggetti esterni, oggetti corporei, ecc.) diventano concrete soltanto come parti di un mondo che è il correlato di una P. cioè come dominio delle possibilità d'azione della P. stessa. La P. in questo senso non va confusa con l'anima, l'io o la coscienza: uno schiavo, ad es., è tutte queste cose ma non è P. perchè non ha la possibilità d'agire sul proprio corpo e un elemento del suo mondo gli sfugge (*Ibid.*, pag. 499). «La P., dice ancora Scheler, è data solo là dove è dato un *poter fare* per mezzo del corpo e precisamente un poter fare che non si fonda solo sul ricordo delle sensazioni occasionate dai movimenti esterni e delle esperienze attive, ma precede l'agire effettivo (*Ibid.*, pag. 499). Nonostante i numerosi e non sempre coerenti andirivieni metafisici che Scheler ha fatto subìre alla sua dottrina, il suo concetto della P. come di un «rapporto con il mondo» è stato fecondo anche perchè è stato assunto come punto di partenza dall'analisi esistenziale di Heidegger (*Sein und Zeit*, § 10): la quale si è precisamente imperniata sul concetto della P. umana, cioè dell'*esserci*, come rapporto con il mondo.

Questo concetto di P. che, come si è visto non coincide con quello di io, è stato formulato in termini analoghi ed è abitualmente adoperato nelle scienze sociali. Le definizione abitualmente ricorrente in tali scienze della P. come «l'individuo provvisto di *status* sociale» fa riferimento appunto alla rete dei rapporti sociali che costituiscono lo *status* della persona. La considerazione della P., come dell'unità individuale con cui si ha a che fare nel dominio considerato da quelle scienze, corrisponde alla stessa determinazione concettuale del termine come di un agente morale, o un soggetto di diritti civili e politici o, in generale, un membro di un gruppo sociale. L'uomo è P. in quanto, in tali suoi compiti, è essenzialmente definito dalle sue relazioni con gli altri.

**PERSONA CIVILE** (lat. *Persona Civilis*; ingl. *Juristic Person*; franc. *Personne juridique*; ted. *Juristische Person*). Secondo Hobbes la P. in questo senso è «ciò a cui sono attribuite parole e azioni umane o proprie o altrui»: se alla P. sono attribuite azioni proprie, si tratta di una P. *naturale*, se le sono attribuite azioni altrui si tratta di P. *artificiale* (*De Homine*, 15, § 1). Questa di Hobbes è la più generale e nello stesso tempo precisa definizione della P. civile e giuridica che sia stata data da filosofi. Hegel stesso non fa che definire la P. in questo senso come generica «capacità giuridica» (*Fil. del dir.*, § 36).

**PERSONALISMO** (ingl. *Personalism*; francese *Personnalisme*; ted. *Personalismus*). Il termine è stato ed è usato a designare tre dottrine diverse ma connesse, cioè:

1° Una dottrina *teologica* cioè quella che afferma la personalità di Dio, come causa creatrice del mondo, in polemica con il panteismo che identifica Dio e il mondo. Questo è il senso originario in cui il termine è stato adoperato per le prime volte da Schleiermacher (*Reden*, 1799), e poi da Goethe, Feuerbach, Teichmüller, ecc.

2° Una dottrina *metafisica* cioè quella secondo la quale il mondo è costituito da una totalità

di spiriti finiti che costituiscono nel loro insieme un ordine ideale nel quale ognuno di essi conserva la sua autonomia. Questa concezione fu presentata per la prima volta con il nome di P. da G. H. Howison, in polemica con Royce e in generale con l'idealismo assoluto (nella discussione pubblicata con il titolo *The Conception of God*, 1897). In seguito il termine fu usato per designare la stessa concezione fondamentale da Renouvier (*Le personnalisme*, 1903) da W. E. Hocking e da altri scrittori in America dove fu creata anche una rivista destinata a difenderla (*The Personalist*, 1919). Il P. in questo senso non è che uno spiritualismo monadologico di stampo leibnizianolotziano; e il termine P. è rimasto infatti in America a indicare la dottrina che in Europa si chiama *spiritualismo* (v.).

3° Una dottrina *etico-politica* cioè quella che insiste sul valore assoluto della persona e sui suoi legami di solidarietà con le altre persone, in polemica contro il collettivismo da un lato, che tende a vedere nella persona nient'altro che un'unità numerica, e l'individualismo dall'altro che tende a indebolire i legami di solidarietà tra le persone. In questo senso il termine è stato adoperato da Eugenio Dühring nella sua *Geschichte der National-Ökonomie* del 1899; e ripreso, dopo la seconda guerra mondiale, da E. Mounier (*Le personnalisme*, 1950) e, sulla sua scia, da numerosi pensatori cattolici, sostenitori del P. metafisico. Nell'oratoria piuttosto confusa, che è la caratteristica dominante di questo indirizzo, il tratto concettuale che si riesce a scorgere è il concetto della persona come auto-relazione o coscienza.

**PERSONALITÀ** (ingl. *Personality*; franc. *Personnalité*; ted. *Persönlichkeit*). 1. La condizione o il modo d'essere della persona. In questo senso il termine fu già usato da S. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 39, a. 3, ad 4°) ed è comunemente usato dai filosofi (che spesso lo adoperano come sinonimo di persona).

2. Nel significato tecnico della psicologia contemporanea, la P. è l'organizzazione che la persona imprime alla molteplicità dei rapporti che la costituiscono. In questo senso Nietzsche parlava di persona e osservava che « alcuni uomini si compongono di più persone e la maggior parte non sono affatto persone. Dovunque predominano le qualità medie che importano affinchè un tipo si perpetui, essere una persona sarebbe un lusso... si tratta di rappresentanti o di strumenti di trasmissione » (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 394). A questi concetti di Nietzsche sono vicini quelli della psicologia contemporanea. Dice H. J. Eysenck: « La P. è la più o meno stabile e durevole organizzazione del carattere, del temperamento, dell'intelletto e del fisico di una persona: organizzazione che determina il suo adattamento totale all'ambiente. Il carattere denota il più o meno stabile e durevole sistema di comportamento conativo (*volontà*) della persona. Il temperamento il suo più o meno stabile e durevole sistema di comportamento affettivo (*emozione*); l'intelletto il suo più o meno stabile o durevole sistema di comportamento cognitivo (*intelligenza*); il fisico il suo più o meno stabile e durevole sistema di configurazione corporea e di dotazione neuroendocrina » (*The Structure of Human Personality*, 1953, pag. 2). In questa definizione in cui entrano elementi già accertati da Roback, Allport, McKinnon, l'elemento dominante è costituito dal concetto di organizzazione, struttura o sistema: cioè dall'elemento che consente la previsione probabile del comportamento di una persona. Non molto diversa dalla precedente è quindi l'altra definizione, puramente funzionale, data della P. allo scopo di rendere possibili le ricerche ad essa relative; « P. è ciò che permette la previsione di quello che una persona farà in una data situazione » (R. B. CATTEL, *Personality*, 1950, pag. 2). Dalla P. in questo senso, l'io si distingue come quella parte della P. stessa che è nota o aperta alla persona e a cui la persona fa riferimento con quel pronome: parte che può non coincidere, e abitualmente non coincide, con la totalità della P. (v. Io).

**PERSPICACIA** (gr. ἀγχίνοια; lat. *Perspicacitas*; ingl. *Perspicacity*; franc. *Perspicacité*; tedesco *Scharfsinn*). Prontezza di mente, secondo Platone (*Carm.*, 160 a); giustezza di mira, secondo Aristotele (*Et. Nic.*, VI, 9, 1142 b 6). La prima definizione coglie la rapidità del processo intellettivo, l'altra la sua buona riuscita; e sembrano definizioni complementari. Kant invece ha definito la P. come « la capacità di notare le più piccole somiglianze e dissomiglianze »: capacità che dà luogo a osservazioni che si chiamano sottigliezze o addirittura sofisticherie, quando sono inutili (*Antr.*, I, § 44) (v. SAGACIA).

**PERSPICUITÀ** (lat. *Perspicuitas*; ingl. *Perspicuity*; franc. *Perspicuité*; ted. *Perspicuität*). È il termine latino che traduce il greco ἐνάργεια (cfr. CICER., *Acad.*, II, 6, 17) (v. EVIDENZA).

**PERSUASIONE** (gr. πειθώ; lat. *Persuasio*; inglese *Persuasion*; franc. *Persuasion*; ted. *Überredung*). 1. Una credenza la cui certezza poggia su basi prevalentemente soggettive, cioè private e incomunicabili. La distinzione tra persuasione e insegnamento razionale fu stabilita già da Platone. « Il pensiero, diceva Platone, si genera in noi per via di insegnamento, l'opinione per via di persuasione. Il primo si fonda sempre su un ragionamento vero, l'altra manca di questa base; l'uno rimane saldo di fronte alla P., l'altra se ne lascia modificare » (*Tim.*, 51, e).

Kant espose chiaramente questo stesso concetto: « Se la credenza ha il suo fondamento nella natura particolare del soggetto, si chiama *persuasione*. La P. è una semplice apparenza perchè il fondamento del giudizio, che è unicamente nel soggetto, viene considerato come oggettivo. Quindi un tal giudizio ha solo una validità privata e la credenza non si può comunicare » (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. II, sez. 3). Da questo punto di vista la pietra di paragone che consente di distinguere tra P. e *convinzione* (v.) è « la possibilità di comunicare la credenza e ritrovarla valida per la ragione di ogni uomo » (*Ibid.*); la convinzione è comunicabile, la P. non lo è. La distinzione kantiana è stata accettata e semplificata da C. Perelmann e L. Olbrechts-Tytecha: « Ci proponiamo di chiamare *persuasiva* un'argomentazione che pretende valere soltanto per un uditorio particolare e di chiamare *convincente* quella che si crede ottenga l'adesione di ogni essere razionale » (*Traité de l'argumentation*, 1958, § 6). Talvolta, la P. è stata distinta dalla convinzione in quanto si è ritenuto che essa coinvolga il sentimento oltre che la ragione e che pertanto essa sola possa impegnare ciò che Pascal chiamava « l'automa », cioè i comportamenti affettivi e abituali dell'uomo. Diceva Pascal: « Noi siamo automi tanto quanto siamo spirito; di là viene che lo strumento per il quale la P. si fa non è la sola dimostrazione » (*Pensées*, 252). D'Alembert ha espresso molto bene questo punto di vista: « La convinzione tiene più allo spirito, la P. al cuore; si dice che l'oratore deve non solo convincere cioè provare ciò che enuncia, ma anche persuadere cioè toccare e commuovere. La convinzione suppone qualche prova, la P. non sempre... Ci si persuade facilmente di ciò che fa piacere; si è talvolta dolenti d'esser convinti di ciò che non si voleva credere » (*Œuvres posthumes*, 1799, II, pag. 89). Altre volte la P. è stata considerata come la forma superiore della certezza perchè connessa con la stessa verità oggettiva. Così ha fatto Heidegger che l'ha intesa come « un modo della certezza » e precisamente quello fondato sulla testimonianza dello stesso « ente scoperto » cioè dello stesso vero (*Sein und Zeit*, § 52). Analogamente Jaspers ha posto la P. al di sopra della « conferma pragmatica » e della « evidenza costrittiva » come il terzo ed ultimo grado della verità oggettiva (*Vernunft und Existenz*, 1935, III, § 3). Dall'altro lato, si è insistito sul carattere « emotivo » della P., nel senso che essa farebbe appello a motivi « non razionali » (C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944, cap. 6). Ciò che emerge da queste indicazioni è il carattere privato e in una certa misura incomunicabile della P. o per meglio dire dei motivi che sono a fondamento della credenza in cui essa consiste.

2. L'atto o il procedimento del persuadere, cioè l'indurre alla persuasione.

**PERSUASIVO** (gr. πιθανόν; lat. *Persuasibile*; ingl. *Persuasive*; franc. *Persuasif*; ted. *Überzeugend*). Il criterio della verità difeso dagli scettici della Nuova Accademia e in primo luogo da Carneade. Persuasiva è la rappresentazione che appare vera, che può anche essere falsa ma è *per lo più* vera. Diceva Carneade: « Poichè raramente ci si imbatte nel caso di una rappresentazione vera, non ci si deve rifiutare di credere alla rappresentazione che per lo più dice il vero: infatti giudizi e azioni si regolano sul per lo più » (SESTO EMP., *Adv. Math.*, VII, 175). La rappresentazione persuasiva, secondo i seguaci di Carneade, deve poi essere anche *coerente* e *ponderata*, sebbene questi caratteri non aggiungano nulla alla sua persuasività (*Ibid.*, VII, 184).

**PESSIMISMO** (ingl. *Pessimism*; franc. *Pessimisme*; ted. *Pessimismus*). In generale, la credenza che lo stato delle cose, in qualche parte del mondo o nella totalità di esso, è il peggiore possibile. Il termine cominciò ad essere adoperato in Inghilterra, ai princìpi del sec. XIX, per antitesi con ottimismo. La tesi del P. potrebbe perciò essere espressa come il rovesciamento di quella dell'ottimismo, con l'asserzione che il nostro mondo è il peggiore dei mondi possibili. Ma espresso in questa forma il P. è un'intera metafisica e si può parlare di P. solo a proposito della filosofia di Schopenhauer e dei suoi seguaci. Comunemente, però, si parla di P. anche in un senso più limitato e parziale: cioè quando ricorre almeno una delle tesi seguenti:

1° Nella vita umana i dolori superano i piaceri e la felicità è irraggiungibile. In questa forma il P. fu difeso dal cirenaico Egesia, detto « il persuaditor di morte » (DIOG. L., II, 8, 94).

2° Nella vita umana i mali superano i beni, sicchè essa è un complesso di vicende malvagie, ignobili o ripugnanti. In questa forma il P. fu difeso dal Padre apologista Arnobio ai princìpi del IV secolo: la stessa esistenza dell'uomo appare ad Arnobio inutile all'economia del mondo, il quale resterebbe immutato se l'uomo non ci fosse (*Adv. nationes*, II, 37).

3° Ogni vita è in generale male o dolore. Questa è la tesi del P. metafisico, quale si trova sostenuta nel Buddismo antico e da Schopenhauer (*Die Welt*, I, § 57 sgg.).

4° Il mondo è nella sua totalità la manifestazione di una forza irrazionale: secondo Schopenhauer di una « Volontà di vita » che dilania e tormenta se stessa (*Die Welt*, I, § 61); secondo E. Hartmann, di un principio inconscio che diventando progressivamente consapevole distrugge le illusioni che reggono il mondo (*Philosophie des Unbewussten*, 1869).

Tutte le forme del P. negano la possibilità del progresso e in generale di ogni miglioramento nel campo specifico in cui si fanno valere. Ciò che esse non negano è invece il carattere finalistico del mondo: che è ammesso e difeso sia da Schopenhauer (*Die Welt*, I, § 28) sia da Hartmann (*Op. cit.*; trad. franc., II, pag. 65). La cosa è tanto più strana in quanto l'essenza dell'*ottimismo* (v.) sta per l'appunto nel finalismo; e il P. pretende di essere l'antitesi dell'ottimismo.

**PETITIO PRINCIPII.** È la notissima *fallacia* (v.), già analizzata da Aristotele (*Top.*, VIII, 13, 162 b; *Soph. El.*, 5, 167 b; *An. pr.*, II, 16, 64 b), consistente nel presupporre per la dimostrazione un equivalente o sinonimo di ciò che si vuol dimostrare (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 7.53). G. P.

**PIACERE** (gr. ἡδονή; lat. *Voluptas*; inglese *Pleasure*; franc. *Plaisir*; ted. *Lust*). P. e dolore costituiscono le tonalità fondamentali di qualsiasi tipo o forma di «emozione». La determinazione delle loro caratteristiche dipende dalla funzione che si attribuisce alle emozioni ed è perciò connessa con la teoria generale delle emozioni stesse. Qui c'è da osservare che la parola conserva, nella tradizione filosofica, un significato diverso da *felicità* anche quando viene collegata con questa: il P. è difatti l'indice di uno stato o condizione particolare o temporanea di soddisfazione, mentre la felicità è uno stato costante e duraturo di soddisfacimento totale o quasi totale (v. FELICITÀ).

La più famosa definizione del P. fu quella data da Aristotele, che utilizzava d'altronde concetti platonici (*Rep.*, IX, 583 sgg.; *Fil.*, 53 c): «Il P. è l'*atto* di un abito che è conforme natura» (*Et. Nic.*, VII, 12, 1153 a 14): nella quale si deve ricordare che abito significa «disposizione costante». Questa definizione serviva ad Aristotele a sganciare il P. dalla sua connessione con la sensibilità: giacchè un abito può essere sia sensibile che non sensibile. Dal Rinascimento in poi la funzione biologica del P. fu quella sulla quale si fondarono le definizioni di esso. Telesio lo considera come ciò che favorisce la conservazione dell'organismo (*De rer. nat.*, IX, 2). Cartesio definì la gioia, ritenuta una delle sei emozioni fondamentali come «l'emozione piacevole dell'anima nella quale consiste il godimento del bene che le impressioni del cervello le rappresentano come suo» (*Passions de l'âme*, § 91). Spinoza affermava: «Per gioia intendo la passione per la quale la mente sale ad una perfezione maggiore» (*Et.*, III, 11): che è una parafrasi della definizione aristotelica. Mentre ad una definizione biologica ritornava Hobbes, vedendo nel P. il segno di un movimento giovevole al corpo, trasmesso dagli organi senzienti al cuore (*De Corp.*, 25, 12). Nietzsche affermava: «Il P.: sensazione di un accrescimento di potenza» (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, § 660). Di fronte a queste teorie che si possono dire *positive* del P., sta la teoria negativa di Schopenhauer secondo la quale il P. è semplicemente la cessazione del dolore, sicchè è conosciuto o sentito solo mediatamente, attraverso il ricordo della sofferenza o della privazione passata (*Die Welt*, I, § 58).

La psicologia moderna ha conservato i tratti tradizionalmente riconosciuti al piacere. Ha cioè riconfermato la sua funzione biologica ma nello stesso tempo ha riconfermato, sulla base dell'osservazione, il carattere *attivo* che Aristotele riconosceva al P. (cfr. J. C. FLUGEL, *Studies in Feeling and Desire*, 1955, pag. 118 sgg.).

*Principio di P.* (ingl. *Pleasure Principle*; tedesco *Lustprinzip*) ha chiamato Freud uno dei due princìpi fondamentali che regolano il funzionamento mentale, e precisamente quello che dirige l'attività psichica alla liberazione dal dolore. L'altro principio sarebbe quello di *realtà*, per il quale la ricerca del P. non si effettua per le vie più brevi, ma obbedendo alle condizioni imposte dal mondo esterno (*Triebe und Triebschicksale*, 1915).

**PIANO** (ingl. *Plane*; franc. *Plan*; ted. *Schicht*). Questa nozione viene adoperata in filosofia per designare gradi o livelli dell'essere caratterizzati da qualità proprie, cioè non riducibili a quelle di altri gradi o livelli. Il concetto di P. fu in questo senso introdotto da Boutroux: «Nell'universo, egli diceva, si possono distinguere parecchi mondi, che formano come P. sovrapposti gli uni agli altri. Al di sopra del mondo della pura necessità, cioè della quantità senza qualità, che è identico con il nulla, si possono distinguere: il mondo delle cause, il mondo delle nozioni, il mondo fisico, il mondo vivente e il mondo pensante» (*De la contingence des lois de la nature*, 1874, Concl.). Ogni P. è caratterizzato secondo Boutroux: 1° da una certa dipendenza dal P. inferiore; 2° dalla irreducibilità delle sue qualità fondamentali e delle sue leggi specifiche alla qualità o alle leggi del P. inferiore. In questo consisterebbe la *contingenza* della realtà. Una concezione analoga è stata ripresa da N. Hartmann che ha distinto quattro piani della realtà: l'inorganico, l'organico, lo psichico e lo spirituale (*Der Aufbau der realen Welt*, 1940). Anche Hartmann ammette che ogni P. della realtà sia regolato da leggi proprie e irreducibili; ma a differenza di Boutroux accentua la dipendenza dei P. superiori dagli inferiori. Ad es., le leggi del mondo psichico non sono riducibili a quelli del mondo organico, ma le presuppongono, aggiungendosi ad esse: rappresentano perciò un *super-determinismo* che si aggiunge al determinismo delle leggi inferiori. Perciò la conclusione cui mette capo l'analisi della stra-

tificazione dell'essere fatta da Hartmann non è la contingenza ma la super-necessità (v. LIBERTÀ).

**PICNATOMI** (ted. *Pyknatomen*). Così E. Haeckel chiamò gli atomi, dotati di movimento e di sensibilità, che egli riteneva elementi costitutivi di ogni forma d'essere, in quanto prodotti dal *condensarsi* (picnosi) della materia primitiva (*Welträtsel*, 1899; trad. ital., 1904, pag. 296 sgg.).

**PIETÀ.** V. COMPASSIONE.

**PIETISMO** (ingl. *Pietism*; franc. *Piétisme*; tedesco *Pietismus*). Una reazione contro l'ortodossia protestante che si determinò nell'Europa settentrionale e specialmente in Germania nella seconda metà del XVII secolo. Il capo di questo movimento fu Filippo Spener (1635-1705) e una delle sue figure più eminenti fu il pedagogista Augusto Franke (1663-1727). Il P. intendeva ritornare alle tesi originarie della Riforma protestante: libera interpretazione della Bibbia e negazione della teologia; culto interiore o morale di Dio e negazione del culto esterno, dei riti e di ogni organizzazione ecclesiastica; impegno nella vita civile e negazione del valore delle cosiddette «opere» di natura religiosa. Da quest'ultimo tratto deriva l'accoglimento, nelle istituzioni educative del P., di molti insegnamenti di carattere pratico e utilitario (cfr. A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, 3 voll., 1880-86).

**PIGRIZIA DELLA RAGIONE.** V. RAGION PIGRA.

**PIRRONISMO** (ingl. *Pyrrhonism*; franc. *Pyrrhonisme*; ted. *Pyrrhonismus*). La forma estrema dello scetticismo greco, quale fu difesa da Pirrone di Elide che visse al tempo di Alessandro Magno (che seguì nella sua spedizione in Oriente) e morì verso il 270 avanti Cristo. Conosciamo la sua dottrina dai *Silloi* (versi scherzosi) di Timone di Fliunte e dalle esposizioni di Diogene Laerzio e di Sesto Empirico. La tesi fondamentale del P. è la necessità di sospendere l'assenso. Poichè per l'uomo le cose sono inafferrabili, l'unico atteggiamento legittimo è quello di non giudicarle nè vere nè false, nè belle nè brutte, nè buone nè cattive, ecc. Il non giudicare significa anche il non preferire o il non rifuggire: sicchè la sospensione del giudizio è già di per se stessa *atarassia*, cioè assenza di turbamento. Diogene Laerzio racconta che Pirrone andava in giro senza guardare e senza scansar nulla, affrontando carri se ne incontrava, precipizi, cani, ecc. (DIOG. L., IX, 62).

Un ritorno al P. si ebbe più tardi, tra la fine dell'ultimo secolo a. C. e la fine del II secolo d. C. per opera di Enesidemo di Cnosso, che insegnò in Alessandria, di Agrippa e del medico Sesto Empirico. Quest'ultimo che svolse la sua attività tra il 180 e il 210 d. C. ci ha lasciato tre scritti: *Ipotiposi Pirroniana*, *Contro i dogmatici*, *Contro i matematici*, che costituiscono la *summa* di tutto lo scetticismo antico. La tesi pirroniana della sospensione dell'assenso è mantenuta rigorosamente; ma come guida per la condotta della vita sono assunte l'apparenza sensibile e le norme della vita comune (*Ip. Pirr.*, I, 21) (cfr. MARIO DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, 1950).

**PISTIS SOPHIA.** Secondo la cosmogonia degli Gnostici è l'ultimo degli *Eoni* (v.) cioè delle emanazioni, l'eone decaduto, che dà origine alla materia (IPPOLITO, *Philosophumena*, VI, 30 sgg.) (cfr. GNOSTICISMO).

**PITAGORISMO** (ingl. *Pythagoreanism*; francese *Pythagorisme*; ted. *Pythagoreismus*). La dottrina dell'antica scuola pitagorica, dottrina che poco o nulla deve al fondatore di essa, Pitagora, del quale ben poco si sa di certo e che probabilmente non scrisse nulla. Le tesi caratteristiche del P. furono le seguenti:

1° la dottrina della *metempsicosi* (v.) sulla quale erano fondate le credenze mistiche e i riti della setta;

2° la dottrina che i numeri costituiscono i princìpi o gli elementi costitutivi delle cose: dottrina, che attraverso il platonismo, ha presieduto anche agli inizi della scienza moderna;

3° la dottrina che i corpi celesti (che i Pitagorici portavano a dieci per ragioni di simmetria) girino tutti intorno a un fuoco centrale (*hestia*) di cui il sole sarebbe un riflesso. Questa dottrina è il primo accenno di quello che sarà, nell'età moderna, il sistema copernicano.

Cfr. *I Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, a cura di Maria Timpanaro Cardini, Firenze, 1958 e la bibliografia ivi contenuta.

**PIÙ-VITA, PIÙ-CHE-VITA** (ted. *Mehr-Leben*, *Mehr-als-Leben*). Espressioni coniate da G. Simmel per indicare rispettivamente il processo della vita e le forme cui esso dà luogo. Come «P.-vita», la vita è il processo che supera continuamente i limiti che pone a se stessa. Come «P.-che-vita» la vita è l'insieme delle forme finite che emergono dal processo vitale e si contrappongono ad esso (*Lebensanschauung*, 1918, pagine 22-23).

**PLASTICA, NATURA** (ingl. *Plastic Nature*; franc. *Nature Plastique*; ted. *Plastische Natur*). La forza P. o formativa, diretta ed emanata da Dio, ma diversa da lui, cui è affidato il compito di ordinare la materia. È il concetto della natura *ectipa* ammesso dai Platonici di Cambridge (v. ECTIPO).

**PLATONISMO** (ingl. *Platonism*; franc. *Platonisme*; ted. *Platonismus*). Gli elementi della dottrina platonica che sono stati assunti, a partire da Aristotele, come caratteristici di tale dottrina, possono essere ricapitolati nel modo seguente:

1° La dottrina delle idee secondo la quale oggetto della conoscenza scientifica sono entità o valori che hanno uno *status* diverso da quello delle cose naturali e caratterizzato dall'unità e dalla immutabilità (v. IDEA). In base a questa dottrina la conoscenza sensibile, che ha per oggetto le cose nella loro molteplicità e mutevolezza, non ha il minimo valore di verità e può solo ostacolare l'acquisizione della conoscenza autentica.

2° La dottrina della superiorità della saggezza sulla sapienza, cioè del fine politico della filosofia: la quale ha come suo scopo finale la realizzazione della giustizia nei rapporti fra gli uomini e quindi in ogni singolo uomo (v. SAPIENZA).

3° La dottrina della dialettica come procedimento scientifico per eccellenza cioè come metodo attraverso il quale la ricerca associata in primo luogo giunge a riconoscere un'unica idea e in secondo luogo passa a dividere l'unica idea nelle sue articolazioni specifiche (v. DIALETTICA).

Questi sono anche i tre punti sui quali Aristotele polemizzò con Platone e che, mentre segnano il distacco tra P. e aristotelismo, sono rimasti attraverso i secoli a caratterizzare il P. stesso. Essi, com'è ovvio, non esauriscono la dottrina originale di Platone, che pertanto non coincide con il «P.».

È da notare che le tesi su esposte non caratterizzano il cosiddetto P. del Rinascimento. Ma in realtà questo P. è un neoplatonismo, che si rifà alle tesi fondamentali del *neoplatonismo antico* (v.).

**PLEROMA** (gr. πλήρωμα). Secondo lo gnostico Valentino (II secolo) la totalità della vita divina in quanto piena o perfetta (IRENEO, *Adv. haer.*, I, 11, 1).

**PLURALISMO** (ingl. *Pluralism*; franc. *Pluralisme*; ted. *Pluralismus*). 1. A partire da Wolff, questo termine è stato contrapposto ad *egoismo* (v.) come «quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo» (KANT, *Antr.*, I, § 2). Ma mentre il termine egoismo è rimasto a designare un atteggiamento morale giacchè per la dottrina metafisica corrispondente è prevalso quello di *solipsismo* (v.) il termine P. nell'uso che ne è stato fatto in seguito, ha assunto un significato metafisico, passando a designare la dottrina che ammette nel mondo una pluralità di sostanze. Di tale dottrina l'espressione tipica è la monadologia di Leibniz; e in questo senso il termine è stato ripreso da alcuni spiritualisti moderni (J. WARD, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, 1912; W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, 1909). James ha soprattutto insistito sull'esigenza cui il P. viene incontro: quella di considerare l'universo, anzichè come una massa compatta in cui tutto è determinato nel bene o nel male e non c'è posto per la libertà, come una specie di repubblica federale in cui gli individui siano bensì solidali tra loro ma conservino la loro autonomia e libertà. L'universo pluralistico è, secondo James, un *pluriverso* o *multiverso*: la sua unità non è l'implicazione universale o l'integrazione assoluta, ma continuità, contiguità e concatenazione: è una unità di tipo *sinechistico*, nel senso dato a questa parola da Peirce (*A Pluralistic Universe*, pag. 325). Un universo così fatto si differenzia dall'universo monadologico di Leibniz proprio per il carattere non assoluto nè necessitante dell'unità che lo costituisce. Dio stesso, nell'universo pluralistico, è finito.

2. Nella terminologia contemporanea si indica spesso con questo nome il riconoscimento della possibilità di soluzioni diverse di uno stesso problema o di interpretazioni diverse di una stessa realtà o concetto o di una diversità di fattori o di situazioni o di sviluppi nello stesso campo. Così si parla di «P. estetico» quando si ammette che un'opera d'arte possa essere trovata «bella» per motivi diversi, che non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro. E si parla di P. sociologico quando si ammette o si riconosce l'azione di più gruppi sociali relativamente indipendenti gli uni dagli altri.

**PLUSVALORE** (ingl. *Surplus Value*; francese *Plus-value*; ted. *Mehrwert*). Uno dei concetti fondamentali dell'economia di Marx. Poichè il valore si genera dal lavoro e non è altro che lavoro materializzato, se l'intraprenditore corrispondesse al salariato il totale valore prodotto dal suo lavoro, non si avrebbe il fenomeno, schiettamente capitalistico, del denaro che genera denaro. Ma poichè l'intraprenditore corrisponde al salariato, non il corrispondente del valore da lui prodotto, ma solo il *costo* della sua forza-lavoro (vale a dire ciò che basta a produrla, il minimo vitale) si ha il fenomeno del P., che non è altro, che quella parte di valore prodotto dal lavoro salariato, di cui il capitalista si appropria (cfr. *Kapital*, I, sez. 3).

**PNEUMA** (gr. πνεῦμα; lat. *Spiritus*; inglese *Pneuma*; franc. *Pneuma*; ted. *Pneuma*). Il termine ha ricevuto un significato tecnico soltanto dagli Stoici che hanno inteso per esso quello *spirito* o *soffio animatore* mediante il quale Dio agisce sulle cose, ordinandole, vivificandole e dirigendole. «Pare agli Stoici, dice Diogene Laerzio, che la natura sia un fuoco artefice diretto alla generazione, cioè uno P. della specie del fuoco e dell'attività formativa (VII, 156; PLUT., *De Stoic. repugn.*, 43, 1054). Virgilio alludeva a questa concezione con i versi famosi: «*Spiritus intus alit Totamque infusa per artus, Mens agitat molem et toto se corpore miscet*» (*En.*, VI, 726): ai quali versi Giordano Bruno ricorreva per illustrare la sua concezione dell'Intelletto artefice o «fabro del mondo» (*De la causa*,

*principio e uno*, II). I maghi del Rinascimento parlavano nello stesso senso dello spirito attraverso il quale l'anima del mondo opera in tutte le parti dell'universo visibile (AGRIPPA, *De Occulta philosophia*, I, 14). Nel senso stoico, il P. era stato inteso nel libro della *Sapienza* (I, 5-7, ecc.). E in senso analogo, S. Paolo aveva parlato del «corpo pneumatico» che egli contrapponeva al «corpo psichico» o animale, come quello che è vivo e vivifica e risorgerà dopo la morte (*I Cor.*, XIV, 44 sgg.). P., nella tradizione cristiana, non è altro che lo Spirito Santo del quale S. Tommaso diceva: «Il nome di spirito nelle cose corporee sembra significare un certo movimento o impulso giacchè chiamiamo spirito il respiro ed il vento. Ma è proprio dell'amore di muovere e di spingere la volontà dell'amante verso l'amato. E poichè la divina persona procede per via dell'amore col quale Dio è convenientemente amato, essa si chiama Spirito Santo» (*S. Th.*, I, q. 36, a. 1). Infine dalla stessa dottrina dello spirito vivificante deriva quella degli spiriti «psichici» «animali» o «corporei» che furono ammessi dalla medicina antica (v. PNEUMATICI) e da quella medievale e di cui i filosofi fanno spesso menzione. Menzionarono gli spiriti animali S. Tommaso (*In Sent.*, IV, 49, 3; cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 7, ad 2°); e più tardi Telesio (*De rer. nat.*, V, 5); Bacone (*Nov. Org.*, II, 7; *De Augm. Scient.*, IV, 2), Hobbes (*De Corp.*, 25, 10) e specialmente Cartesio che ne riespose per conto proprio la dottrina (*Passions de l'âme*, I, 10).

Nel senso comune di aria o respiro, la parola viene invece usata da alcuni filosofi che considerano l'anima come aria: per es., da Anassimene, per il quale la dottrina non è che un corollario del principio che tutto è aria (*Fr.* 2, Diels); e da Epicuro (*Ad Herod.*, 63).

**PNEUMATICA.** V. PNEUMATOLOGIA.

**PNEUMATICI** (gr. πνευμάτικοι; lat. *Spiritales*; ingl. *Pneumatics*; franc. *Pneumatiques*; ted. *Pneumatiker*). Con questo termine sono stati indicati: 1° i seguaci della scuola medica di Galeno: il quale, ispirandosi agli Stoici, aveva identificato nello *pneuma* (v.) il principio della vita e distingueva lo pneuma *psichico* che ha sede nel cervello, il pneuma *zotico* o animale che ha sede nel cuore e il pneuma *fisico* o naturale che ha sede nel fegato, attribuendo a ciascuno di essi speciali funzioni nell'organismo; 2° alcuni padri della Chiesa e alcuni gnostici che insistevano sulla distinzione, che si trova nel Nuovo Testamento (v. PNEUMA) tra corpo psichico o animale e corpo P. e sulla superiorità di quest'ultimo; 3° alcuni chimici del sec. XVII e XVIII (Boyle, Black, Cavendish, ecc.) che iniziarono le ricerche sui gas e scoprirono un certo numero di elementi e composti gassosi.

**PNEUMATOLOGIA** o **PNEUMATICA** (ingl. *Pneumatology*; franc. *Pneumatologie, Pneumatique*; ted. *Pneumatologie, Pneumatik*). Leibniz introdusse il termine pneumatica per indicare «la conoscenza di Dio, delle anime e delle sostanze semplici in generale» (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 199). Il termine voleva significare «scienza degli spiriti» e fu ripreso da Wolff per indicare l'insieme della psicologia e della teologia naturale (*Log.*, 1728, Disc. Prel., § 79). Crusius adottava il termine P. per indicare «la scienza dell'essenza necessaria di uno spirito e delle distinzioni e qualità che possono essere date a priori» (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 424). Rosmini escludeva dalla P. la considerazione di Dio e la restringeva allo studio degli «spiriti creati» cioè dell'anima umana e degli angeli (*Psicol.*, 1850, § 27). D'Alembert restringeva il termine a significare «la prima parte della scienza dell'uomo» cioè «la conoscenza speculativa dell'anima umana» che indicava anche con il nome di *metafisica particolare*. La conoscenza delle *operazioni* dell'anima invece costituiva per D'Alembert l'oggetto della logica e della morale (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, in *Œuvres*, edizione Condorcet, 1853, pag. 116). Kant osservava a questo proposito che la psicologia razionale non potrà mai diventare pneumatologia cioè vera e propria scienza, allo stesso modo in cui la teologia non può diventare teosofia (*Crit. del Giud.*, § 89). Il termine è ora caduto completamente in disuso.

**POESIA** (gr. ποίησις; lat. *Poesia*; ingl. *Poetry*; franc. *Poésie*; ted. *Dichtung*). Una forma finale dell'espressione linguistica, di cui il ritmo o la musica sia condizione essenziale. Si possono distinguere tre concezioni fondamentali e cioè: 1° la P. come stimolo o partecipazione emotiva; 2° la P. come verità; 3° la P. come modo privilegiato di espressione linguistica.

1° La concezione della P. come stimolo emotivo fu esposta per la prima volta da Platone: «La parte dell'anima che nelle nostre private disgrazie ci sforziamo di tenere a freno e che ha sete di lacrime e vorrebbe sospirare e lamentarsi a suo agio. essendo questa la sua natura, è proprio quella cui i poeti procurano soddisfazione e compiacimento.., Riguardo all'amore, alla collera e a tutti i movimenti dolorosi o piacevoli dell'anima, che sono inseparabili da ogni nostra azione, si può dire che gli stessi effetti produca l'imitazione poetica: giacchè mentre bisognerebbe inaridirli essa li innaffia e nutrisce e così rende padrone di noi quelle facoltà che dovrebbero invece ubbidire affinchè noi divenissimo più felici e migliori» (*Rep.*, X, 606 a-d). Platone osserva a questo proposito che il lato emotivo

dell'arte non è minore per il fatto che in essa si tratta di emozioni altrui perchè « necessariamente le emozioni altrui diventano nostre » (*Ibid.*, 606 b). Non c'è dubbio pertanto che la caratteristica fondamentale della P. imitativa (nonchè la ragione per la sua condanna) sia per Platone la partecipazione emotiva su cui essa è fondata e il rafforzamento delle emozioni che a tale partecipazione consegue. Giambattista Vico da un lato estese la partecipazione emotiva, riconosciuta propria della P., all'intero universo; dall'altro tolse ad essa il carattere di condanna che Platone le aveva attribuito. « Il sublime lavoro della P., egli scrisse, è alle cose insensate dare senso e passione ed è proprietà dei fanciulli di prender cose inanimate fra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive. Questa degnità filologico-filosofica ne approva che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti » (*Scienza Nuova*, 1744, Degn. 37). La P. è pertanto secondo Vico legata ai « robusti sensi » e alle « vigorosissime fantasie » degli uomini primitivi o bestioni; e il suo triplice scopo è quello di « ritruovare favole sublimi confacenti all'intento popolaresco », di « perturbare all'eccesso » e di « insegnare il volgo a virtuosamente operare » (*Ibid.*, II; cfr. *Lettera a Gherardo degli Angioli*). Da questo punto di vista P. e filosofia stanno agli antipodi e « la fantasia tanto è più robusta quanto è più debole il raziocinio » (*Ibid.*, Degn. 36). Lo stesso concetto della P. come stimolo o partecipazione emotiva si trova nella teoria dell'*empatia* (v.) che considera l'attività estetica come la proiezione delle emozioni del soggetto nell'oggetto estetico. L'*empatia* è, secondo il principale sostenitore della teoria Teodoro Lipps, un atto originale, essenzialmente indipendente dall'associazione delle idee e radicato profondamente nella stessa struttura dello spirito umano (*Aesthetik* I, 1903, pag. 112 sgg.): essa è così postulata come una facoltà a sè alla quale è affidata, con la funzione di animare la bruta materialità del mondo esterno, quella di rendere il mondo familiare e piacevole all'uomo. Infine l'ultimo erede di questo concetto della P. è il neoempirismo contemporaneo. Sulla base della distinzione tra l'uso *simbolico* del linguaggio e il suo uso *emotivo*, nella P. è stata riconosciuta « la suprema forma del linguaggio emotivo » cioè di quel linguaggio che ha unicamente lo scopo di stimolare « emozioni e atteggiamenti » (I. A. RICHARDS, *Principles of Literary Criticism*, 1924; 14ª ediz., 1955, pag. 273). La funzione *simbolica* (o scientifica) del linguaggio consiste nel simbolizzare il riferimento all'oggetto e nel comunicare tale riferimento all'ascoltatore cioè nel causare nell'ascoltatore il riferimento allo stesso oggetto. Invece la funzione emotiva consiste nell'*esprimere* emozioni, atteggiamenti, ecc., nell'*evocarli* nell'ascoltatore: funzioni che possono essere comprese in quella della « evocazione » cioè della stimolazione dell'emozione (C. K. OGDEN, I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, 1923, 10ª ediz., 1952, pag. 149). Ovviamente, questo punto di vista non è che la ripetizione quasi letterale del punto di vista platonico. E non diverso significato ha la definizione data da C. Morris del discorso poetico come « discorso principalmente valutativo-apprezzativo » cioè diretto a « ricordare e sostenere valutazioni già raggiunte » o a « esplorare nuove valutazioni » (*Signs, Language and Behavior*, 1946, V, 7).

2° La concezione della P. come verità rimonta ad Aristotele. Aristotele riportò la P. alla tendenza all'imitazione, che ritenne innata in tutti gli uomini come manifestazione della tendenza al conoscere (*Poet.*, 6, 1448 b 5-14). L'imitazione poetica ha, secondo Aristotele, una validità conoscitiva superiore all'imitazione storiografica, perchè la P. non rappresenta le cose realmente accadute ma « le cose possibili secondo verisimiglianza e necessità » (*Ibid.*, 1451 a 38). Perciò essa « è più filosofica e più elevata della storia perchè esprime l'universale mentre la storia esprime il particolare. Si ha l'universale infatti quando a un individuo di una certa indole accade di dire o di fare certe cose in base alla verisimiglianza e alla necessità, ed è questo a cui mira la P. che dà nome al personaggio proprio in base a tal criterio. Si ha invece il particolare quando si dice, ad es., che cosa fece Alcibiade e che cosa gli capitò » (*Ibid.*, 9, 1451 b 1, 10). Queste famose determinazioni aristoteliche equivalgono a porre la P. nella sfera della verità filosofica: giacchè questa coglie l'essenza necessaria delle cose e l'essenza, nel dominio delle vicende umane, è costituita dai rapporti di verisimiglianza e necessità che sono oggetto della poesia. La P. pertanto non ha un grado di verità inferiore alla filosofia ma ha la stessa verità della filosofia nel dominio che le è proprio e che è quello dei fatti umani. Questa concezione della P. ha dominato la tradizione filosofica, nella quale possono distinguersi di essa due interpretazioni fondamentali: *A*) si può scorgere nella P. una verità per grado o per natura diversa da quella intellettuale o filosofica; *B*) si può scorgere nella P. la verità filosofica assoluta.

*A*) La prima posizione è quella con cui è nata l'estetica moderna. Baumgarten affermò che l'oggetto estetico, la bellezza, è « la perfezione della conoscenza sensibile in quanto tale » e che perciò esso non coincide con l'oggetto dell'intelletto cioè con la conoscenza distinta (*Aesthetica*, 1750-58, § 14). Come perfezione della conoscenza sensibile, la bellezza è universale, ma di un'universalità diversa da quella della conoscenza perchè astrae

dall'ordine e dai segni e realizza una forma di unificazione puramente fenomenica (*Ibid.*, § 18). In particolare la P. è, secondo Baumgarten, « un discorso sensibile *perfetto* » tale cioè che i suoi vari elementi (le rappresentazioni, i loro nessi, le voci o segni che le esprimono) tendono alla conoscenza delle rappresentazioni sensibili (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, 1735, § 1-9). La determinazione « sensibile » chiarisce il carattere della P. per il quale essa ha per oggetto rappresentazioni chiare, sì, ma confuse: mentre le rappresentazioni chiare e distinte cioè complete e adeguate non sono sensibili e quindi neppure poetiche, sicchè filosofia e P. non si trovano insieme, richiedendo la prima quella distinzione di concetti che la seconda respinge al di fuori del suo dominio (*Medit.*, cit., § 14). Analogamente Vico affermava: « La sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta quale questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tali primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie » (*Sc. Nuova*, 1744, II, Della sapienza poetica). Ma fu Hegel che dette a questa tesi la migliore espressione. « La P., egli scrisse, è più antica del linguaggio prosastico artisticamente formato. Essa è la rappresentazione originaria del vero, è il sapere nel quale l'universale non è stato ancora separato dalla sua esistenza vivente nel particolare, nel quale la legge e il fenomeno, lo scopo e il mezzo non sono ancora stati contrapposti l'uno all'altro, per poi venir di nuovo connessi con il ragionamento, ma si comprendono l'uno nell'altro e attraverso l'altro. Perciò la P. non si limita ad esprimere attraverso l'immagine un contenuto che è già conosciuto per sè nella sua universalità, ma all'opposto, conformemente al suo concetto immediato, essa rimane nell'unità sostanziale nella quale non ancora è stata fatta una tale separazione o stabilito un tale rapporto » (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, III, pag. 239). Con ciò la P. (come l'intero dominio dell'arte) rimane pur sempre, per Hegel, al di qua o al di sotto della filosofia, nella quale soltanto l'Idea si rivela o si attua nella sua vera natura, che è universalità o ragione, non immediatezza o immagine; ma appartiene tuttavia, insieme con la filosofia e con la religione (alla quale anche è subordinata) alla sfera della Verità assoluta. Nell'idealismo di derivazione romantica il concetto di P. è rimasto sostanzialmente quello espresso da Hegel. Croce, dopo avere insistito sulla priorità dell'arte rispetto alla conoscenza intellettuale vera e propria, quindi sulla sua relativa autonomia di fronte alla filosofia (con la quale però non ha mai negato che l'arte condividesse lo *status* di conoscenza), ha finito per insistere sempre più sui caratteri di *totalità* e di *universalità* dell'espressione artistica: caratteri che ravvicinano tale espressione alla verità filosofica. « L'espressione poetica, egli scrisse, è, diversamente dal sentimento, una *teorèsi*, un conoscere e perciò stesso, laddove il sentimento aderisce al particolare e per alto e nobile che sia nella sua scaturigine, si muove necessariamente nella unilateralità della passione, nell'antinomia del bene e del male e nell'ansia del godere e del soffrire, la P. riannoda il particolare all'universale, accoglie sorpassandoli del pari dolore e piacere e di sopra il cozzare delle parti contro le parti, innalza la visione delle parti nel tutto, sul contrasto l'armonia, sull'angustia del finito la distesa dell'infinito. Questa impronta di universalità e di totalità è il suo carattere » (*La poesia*, 1936, pag. 8-9). Con ciò il valore della P. veniva posto proprio nella sua teoreticità cioè nella sua validità conoscitiva; e la P. veniva ad essere quello che già Hegel aveva detto che fosse: una verità filosofica che si manifesta nell'immediatezza dell'immagine anzichè nell'universalità del concetto.

*B*) Accanto a questa concezione sta l'altra che, pur essendo strettamente imparentata con essa, vede nella P. non l'approssimazione alla verità assoluta ma la stessa verità assoluta. Già Schiller si era espresso, a proposito della poesia in questi termini. Nello scritto *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795-96) aveva affermato che il poeta o è natura egli stesso cioè sente naturalmente e quindi imita la natura; o si sente estraniato dalla natura e ne va in cerca nostalgicamente configurandola come ideale. Nel primo caso, il poeta è ingenuo come nell'antica Grecia; nel secondo caso è sentimentale, come nell'età moderna. Ma in entrambi i casi, la P. è l'assoluto. Difatti la P. ingenua è *rappresentazione assoluta* cioè conclusa, totale e definitiva; e la P. sentimentale è *rappresentazione dell'assoluto* cioè di un ideale compiuto, per quanto lontano, di perfezione (*Werke*, ed. Karpeles, XII, pag. 122 sgg.). Schiller fu ben deciso a mantenere su questo punto la superiorità della P. sulla filosofia: egli non esitava ad affermare che « l'unico vero uomo è il poeta e nei suoi confronti il miglior filosofo è solo una caricatura » (*Carteggio Goethe-Schiller*, 7-1-1795; trad. Santangelo). Questa tesi rappresenta indubbiamente un filone importante e ben determinato della concezione romantica della poesia. Diceva Schelling: « La facoltà poetica è ciò che nella prima potenza è l'intuizione originaria; e viceversa, la sola intuizione produttiva che si ripeta nella più alta potenza è ciò che noi chiamiamo facoltà poetica » (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, VI, § 3). La facoltà poetica realizza in atto l'unità dell'attività conscia e dell'attività inconscia, che costituisce

la natura dell'Io assoluto. « Ciò che chiamiamo natura è un *poema*, chiuso in caratteri misteriosi e mirabili. Ma se l'enigma si potesse svelare noi vi conosceremmo l'odissea dello Spirito, il quale, per mirabile illusione, cercando se stesso, sfugge se stesso » (*Ibid.*). Nella filosofia contemporanea questo punto di vista è stato riespresso da Heidegger: « La P. è la nominazione fondatrice dell'essere e dell'essenza di tutte le cose; non è un qualsiasi semplice dire ma è quello per il quale si trova inizialmente rivelato tutto ciò che noi dibattiamo e trattiamo in seguito nel linguaggio di tutti i giorni. In conseguenza, la P. non riceve mai il linguaggio come una materia da manipolare e che gli sarebbe presupposta ma al contrario è la P. che comincia a rendere possibile il linguaggio. La P. è il linguaggio primitivo di un popolo e l'essenza del linguaggio dev'essere compresa a partire dall'essenza della P. » (*Holderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936, § 5). Come linguaggio originario, la P. è la verità stessa vale a dire la manifestazione o svelamento dell'Essere (*Holzwege*, 1950, pag. 252 sgg.).

3° La terza concezione fondamentale è a prima vista meno filosofica delle altre perchè non consiste nel riconoscere alla P. un compito determinato in una metafisica particolare nè nel connetterla con una determinata facoltà o categoria dello spirito o nel riservarle un posto nell'enciclopedia del sapere umano, ma soltanto nel porre in luce certi tratti che la P. possiede nelle sue più riuscite realizzazioni storiche e nel riassumerli in una definizione generalizzante. Tuttavia questo è il solo procedimento che può dar luogo a una definizione *funzionale* della P.: ad una definizione cioè che si presti ad esprimere e a orientare l'effettivo lavoro dei poeti. A tale definizione hanno pertanto contribuito i poeti stessi, più che i filosofi, per quanto anche questi hanno talora saputo cogliere aspetti importanti di essa. Ovviamente, da questo punto di vista, la P., almeno a prima vista, non è che un certo modo privilegiato di espressione linguistica: privilegiato in virtù di una speciale funzione che gli si riconosca. Il privilegio riconosciuto al modo poetico dell'espressione è frequentemente determinato come « libertà ». Kant dopo aver detto che « le arti della parola » sono l'eloquenza e la P., afferma: « L'eloquenza è l'arte di trattare un compito dell'intelletto come se fosse un *libero giuoco* dell'immaginazione; la P. è l'arte di dare ad un *libero giuoco* dell'immaginazione il carattere di un compito dell'intelletto » (*Crit. del Giud.*, § 51). Qui la nozione di « giuoco » serve a sottolineare il carattere libero dell'attività poetica nei confronti di qualsiasi scopo utilitario; e la nozione di « compito dell'intelletto » sta a significare la disciplina che la P. si dà pur nella libertà del suo giuoco. Da questo punto di vista la funzione dell'espressione poetica è la liberazione del linguaggio dai suoi usi utilitari e la sua elaborazione in una disciplina autonoma. Sugli stessi caratteri dell'espressione poetica ha insistito Dewey. Se tra prosa e P. egli dice, non c'è una differenza esattamente definibile, tra prosaico e poetico c'è un abisso in quanto sono termini estremi limitativi di tendenze dell'esperienza. Il prosaico realizza il potere delle parole di esprimere « per mezzo dell'estensione »; il poetico quello di esprimere *per mezzo dell'intensione*. Il prosaico è questione di descrizione e di narrazione e accumula dettagli; il poetico, inverte il processo, « condensa e abbrevia, dando così alle parole un'energia di espansione che è quasi esplosiva ». Perciò nella P. « ogni parola è immaginativa, come fu in verità anche in prosa fino a quando, per il logorio dell'uso, le parole non furono ridotte ad essere semplici enumeratori » e « la forza immaginativa della letteratura è un'intensificazione della funzione idealizzante assolta dalle parole nel linguaggio ordinario » (*Art as Experience*, 1934, cap. 10; trad. ital., pag. 284-85). L'intensione di cui parla Dewey non è un'intensità emotiva, ma un'intensità espressiva, cioè una carica maggiore del significato delle parole non consunte dall'uso. Ora che alla P. sia affidata questa funzione di conservare e ripristinare nel linguaggio la sua carica di significato, di ripulirlo e mantenerlo efficiente, di rinnovarlo e perfezionarlo, è quanto hanno detto, da un secolo a questa parte, molti poeti che hanno riflettuto sul loro proprio lavoro. Le tesi fondamentali della concezione della P. elaborata o presupposta dai poeti moderni possono essere ricapitolate nel modo seguente:

1° L'indipendenza della P. da ogni scopo interessato o utilitario. Questo carattere venne espresso con la formula dell'*arte per l'arte*, alla quale aderirono nel secolo scorso artisti come Flaubert, Gautier, Baudelaire, Walter Pater, Oscar Wilde e Allan Poe. L'obbiettivo contro cui questa formula è diretta è la subordinazione della P. all'emozione o alla verità o al dovere; il suo significato positivo è la libertà della P. nel senso in cui era stato affermato, per es., da Kant. « Comporre semplicemente versi, scrivere un romanzo, scalpellare il marmo, son cose che andavan bene una volta, dice Flaubert, quando non c'era la *missione sociale* del poeta. Ora ogni opera deve avere il suo significato morale, il suo ben dosato insegnamento; bisogna che un sonetto abbia una portata filosofica, che un dramma pesti le dita ai monarchi e che un acquarello ingentilisca i costumi. L'avvocatume s'insinua dappertutto insieme con la smania di discutere, di perorare e arringare » (*Lettre à*

*Louise Colet*, 18 settembre 1846). E Gautier proclamava nell'editoriale introduttivo del periodico *L'artiste* (14 dicembre 1856): « Noi crediamo nell'autonomia dell'arte; per noi l'arte non è un mezzo per un fine; un artista che persegue un obbiettivo diverso dal bello non è, secondo noi, un artista ». La formula dell'arte per l'arte è perciò sostanzialmente la difesa della P. contro ogni tentativo di farne lo strumento di propaganda di uno scopo qualsiasi.

2° Il riconoscimento della bellezza come unico fine della poesia. Poichè l'arte non può essere subordinata al bene o al vero o a cose che pretendano avere tali caratteri, rimane, come suo unico fine, la bellezza; e precisamente la bellezza *formale* cioè indipendente dai contenuti che le sono offerti dall'emozione o dall'intelletto. Dice Flaubert: « Poeta della forma! Ecco la gran parola ingiuriosa che gli utilitari gettano in faccia ai veri artisti... Non ci sono bei pensieri senza belle forme e viceversa... Si rimprovera chi scrive in buono stile di trascurare l'idea, il fine morale; come se il compito del medico non fosse di sanare, quello del pittore di dipingere, quello dell'usignolo di cantare e il fine dell'arte non fosse, anzitutto, il bello » (*Lettre à Louise Colet*, 18 settembre 1846). E Poe affermava: « La P. come arte della parola è la creazione ritmica della bellezza. Il solo arbitro di essa è il gusto: con l'intelletto o con la coscienza essa ha solo relazioni collaterali. A meno che non sia per caso, non si cura assolutamente nè del dovere nè della verità » (« The Poetic Principle », *Works*, ed. Harrison, XIV, pag. 275).

3° Il carattere *oggettivo* della bellezza, per cui essa è al di là dell'emozione vissuta. Diceva Flaubert: « Meno si sente una cosa e più si è atti ad esprimerla qual è (qual è sempre, in sè, nella sua universalità. liberata da tutte le sue contingenze effimere), Bisogna però possedere la facoltà di farla sentire a se stessi, facoltà che non è altro che il genio » (*Lettre à Louise Colet*, 6 luglio 1852). E T. S. Eliot ha ribadito: « La P. non è un libero movimento dell'emozione ma una fuga dall'emozione; non è l'espressione della personalità, ma la fuga dalla personalità. Naturalmente però solo coloro che posseggono personalità ed emozione sanno che cosa s'intende dire accennando alla necessità della fuga da queste cose... L'emozione dell'arte è impersonale. E il poeta non può raggiungere questa impersonalità senza arrendersi interamente all'opera che dev'essere fatta » (*The Sacred Wood*, 1920; trad. ital., pag. 124-25). Nello stesso senso Ungaretti ha detto: « Tutta la mia attività poetica, dal 1919, si svolgeva in quel senso; un senso più obbiettivo... cioè una proiezione e una contemplazione dei sentimenti negli oggetti, un tentare di elevare a idee e miti la propria esperienza biografica » (*La terra promessa*, Nota di Leone Piccioni).

4° Il carattere *costruttivo* della P. e *costruito* della bellezza. Su esso hanno insistito Poe, Baudelaire e Valéry. Il primo ha descritto la costruzione di una P. come una specie di lavoro artigiano (« The Philosophy of Composition » in *Works*, ed. Harrison, XIV, pag. 196). Baudelaire dal suo canto ha insistito sul concetto dell'arte come *composizione*: « Tutto l'universo visibile, egli ha detto, non è che un magazzino di immagini e di segni ai quali l'immaginazione darà un posto e un valore relativo; è una specie di foraggio che l'immaginazione deve digerire e trasformare » (« Salon de 1859 », *Œuvres*, ed. Le Dantec, II, pag. 232). Ma è soprattutto Valéry che ha insistito, ai nostri giorni, sul carattere dell'arte come *costruzione*: « Le creazioni dell'uomo, egli ha detto, sono fatte o in vista del proprio corpo — e tale principio egli chiama *utilità* — o in vista della propria anima; e questo egli cerca sotto il nome di *bellezza*. Ma d'altra parte colui che costruisce o che crea, impegnato com'è con il resto del mondo e col movimento della natura che tendono perpetuamente a dissolvere, corrompere o rovesciare quel che egli fa, deve ravvisare un terzo principio che tenta di comunicare alle proprie opere e che esprima la resistenza che dev'essere da queste opposta al proprio destino di periture. Crea insomma la *solidità* e la *durata*. Ecco le grandi caratteristiche di un'opera completa. L'architettura soltanto le esige e le porta al punto più alto. Ad essa io guardo come all'arte più completa » (*Eupalinos*, trad. ital., pag. 141-42). Il carattere architettonico dell'arte è così condizionato dalla resistenza che essa incontra nelle forze naturali e dalla vittoria sopra questa resistenza. Dall'altro lato un corollario, del carattere costruttivo o architettonico dell'attività poetica è il *controllo sull'ispirazione*, controllo sul quale aveva già insistito Baudelaire: « Un nutrimento sostanzioso e regolare, egli aveva scritto, è la sola cosa necessaria agli scrittori fecondi. L'ispirazione è decisamente la sorella del lavoro giornaliero. Questi due contrari non si escludono più che non si escludano i contrari che costituiscono la natura. L'ispirazione obbedisce, come la fame, come la digestione, come il sonno » (« Conseils aux jeunes littérateurs », 6, *Œuvres*, ed. Le Dantec, II, pag. 388).

5° L'insistenza sul carattere *comunicativo* della poesia. Diceva Flaubert: « Il poeta deve simpatizzare con tutto e con tutti per comprenderli e descriverli » (*Lettre à M.lle Leroyer de Chantepie*, 12 dicembre 1857). E Baudelaire: « Preferisco il poeta che si mette in comunicazione permanente con gli uomini del suo tempo e scambia con essi pensieri e sentimenti tradotti in un nobile linguaggio

sufficientemente corretto. Il poeta, situato su uno dei punti della circonferenza dell'umanità, rinvia sulla stessa linea, in vibrazioni più melodiose, il pensiero umano che gli fu trasmesso. Ogni vero poeta dev'essere un'incarnazione » (« Pierre Dupont », *Œuvres*, ed. Le Dantec, II, pag. 404).

6° La ricerca della perfezione formale cioè dell'esattezza o della precisione espressiva. Flaubert voleva che la P. fosse « precisa quanto la geometria » (*Lettre à Louise Colet*, 14 agosto 1853) e affermava: « Più un'idea è bella e più la frase è armoniosa. La precisione del pensiero fa (anzi è, essa stessa) la precisione della parola » (*Lettre à M.lle Leroyer de Chantepie*, 12 dicembre 1857). Mallarmé ha insistito su quest'aspetto della P.: « L'arte suprema, egli diceva, consiste nel lasciar vedere, col possesso impeccabile di tutte le facoltà, che si è in estasi, senza aver mostrato come ci s'innalzava verso le cime » (*Lettre à Henri Cazalis*, 27 novembre 1863). Valéry ha scritto allo stesso proposito: « Ho cercato l'esattezza nei pensieri, sicchè, palesemente generati dall'osservazione delle cose, si mutino, come per processo spontaneo, negli atti della mia arte. Ho distribuito le mie attenzioni; ho rifatto l'ordine dei problemi; comincio dove prima finivo per andare un poco più in là... Avaro di fantasie, concepisco come se inseguissi » (*Eupalinos*; trad. ital., pag. 91). E Ungaretti ha detto nello stesso senso: « Sognavo una P. dove la segretezza dell'animo, non tradita nè falsata negli impulsi, si conciliasse a una estrema sapienza di discorso » (*Quaranta sonetti di Shakespeare*, Nota intr.). Mallarmé ha esteso la preoccupazione dell'esattezza allo stesso segno scritto. « L'armatura intellettuale del poema, egli ha detto, si dissimula e sostiene — ha luogo — nello spazio che isola le strofe e fra il bianco della carta: significativo silenzio che non è meno bello a comporsi degli stessi versi » (*Lettre non datée à Charles Morice*; cfr. *Propos sur la poésie*, edizione Mondor, pag. 164).

7° Infine, e come ricapitolazione di tutti gli aspetti precedentemente enumerati della P.: il compito ad essa attribuito di tenere in efficienza il linguaggio. Questo compito è stato illustrato con tutta l'energia e la chiarezza desiderabili da Ezra Pound. La funzione della letteratura egli ha scritto « non è la coercizione o la persuasione per via emotiva » nè il forzare la gente a una certa opinione. « Essa riguarda la chiarezza e il vigore di qualsiasi pensiero e opinione. Riguarda la preservazione e la pulizia stessa degli strumenti, la salute della sostanza stessa del pensiero. Tranne che nei casi rari e limitati di invenzione nelle arti plastiche o nella matematica, l'individuo non può pensare e comunicare il suo pensiero, il reggitore e il legislatore non possono agire efficacemente e redigere le loro leggi, senza le parole, e la solidità e validità di queste parole sono affidate alla cura dei maledetti e disprezzati letterati » (*Literary Essays*; trad. ital., pag. 47). Da questo punto di vista « mantenere efficiente il linguaggio è altrettanto importante ai fini del pensiero come in chirurgia tener lontano dalle bende i bacilli del tetano » e questo compito è proprio della P. che « è semplicemente linguaggio carico di significato al massimo grado possibile » (*Ibid.*, pag. 49). C'è un triplice modo in cui la P. esegue questo compito e perciò ci sono tre generi di P.: la *melopea*, per cui « le parole sono caricate, al di là del loro significato comune, di qualche qualità musicale che condiziona la portata e la direzione di quel significato »; la *fanopea*, che è « un proiettare le immagini sulla fantasia visiva »; e la *logopea*, per cui le parole vengono usate non solo nel loro significato diretto ma anche in vista delle consuetudini d'uso, del contesto, delle concomitanze abituali, delle accezioni note e del giuoco ironico (*Ibid.*, pag. 52). Non c'è dubbio che queste notazioni di Pound costituiscono il punto culminante dell'estetica contemporanea della poesia.

**POETICA.** V. ESTETICA.

**POIETICO** (gr. ποιητικός; ingl. *Poietic*; francese *Poietique*; ted. *Poietik*). Produttivo o creativo, in quanto distinto da *pratico*. Secondo Aristotele l'arte è produttiva mentre l'azione non lo è (*Et. Nic.*, VI, IV, 1140 a 4). Plotino chiamava P. le cause efficienti (*Enn.*, VI, 3, 18, 28). V. ENCICLOPEDIA.

**POLARITÀ** (ingl. *Polarity*; franc. *Polarité*; ted. *Polärität*). La connessione necessaria di due princìpi tra loro opposti. In questo senso il concetto fu adoperato da Schelling nello scritto *Sull'anima del mondo* (1798). L'anima del mondo, secondo Schelling, agisce nella natura mediante le due forze opposte della attrazione e della repulsione, il cui conflitto costituisce il *dualismo* e la cui unificazione costituisce la P. della natura (*Werke*, I, II, pag. 381). Talvolta il concetto di P. è stato generalizzato in un vero e proprio principio. Così ha fatto, nella filosofia contemporanea, Morris R. Cohen che l'ha inteso come « il principio non dell'identità ma della necessaria compresenza e reciproca subordinazione delle determinazioni opposte ». Nella fisica, questo principio sarebbe rappresentato dalla legge di azione e reazione e da quella che là dove c'è forza c'è resistenza. In biologia, sarebbe espresso dall'aforisma di Huxley che il protoplasma riesce a vivere solo morendo di continuo. Nell'etica, si esprimerebbe nella dipendenza reciproca tra sacrificio di sè e realizzazione di sè (*Introduction to Logic*, IV, 2; trad. ital., pag. 125).

**POLEMICO** (ingl. *Polemic*; franc. *Polémique*; ted. *Polemisch*). Kant ha inteso per « uso P. della ragione » la difesa degli enunciati di essa contro

le negazioni dogmatiche. Le negazioni dogmatiche degli enunciati razionali sono le negazioni scettiche, considerate da Kant come le posizioni di un dogmatismo negativo, semplicemente preparatorio rispetto ad una *critica* della ragione cioè ad un esame dei limiti e dei confini precisi della ragione stessa (*Crit. R. Pura*, Dottrina trascendentale del metodo, cap. 1, sez. 2).

**POLIADICO** (ingl. *Polyadic*). Nella logica contemporanea sono qualificati con questo termine gli enunciati (o le relazioni) costituiti da tre o più termini: per es., l'enunciato «Tizio deve a Caio mille lire» dove compaiono tre termini, Tizio, Caio e mille lire (cfr., ad es., DEWEY, *Logic*, XVI; trad. ital., pag. 413 sgg.).

**POLIGENESI.** V. ORTOGENESI.

**POLIGONIA.** Gioberti parlò di una «P. del cattolicesimo» cioè del rifrangersi della parola rivelata nell'individualità dei singoli pur mantenendosi una, come uno è il poligono sebbene abbia infiniti lati (*Riforma cattolica*, ed. Balsamo-Crivelli, pag. 147-48). Lo stesso che multilateralità.

**POLILEMMA** (ingl. *Polilemma*; franc. *Polilemme*; ted. *Polilemma*). Termine moderno per indicare un *dilemma* (v.) a tre o più alternative (TROXLER, *Logik*, II, 1829, pag. 102; B. ERDMANN, *Logik*, 1892, § 75).

**POLIMATIA** (gr. πολυμαθία). Il saper molte cose. Disse Eraclito: «Il saper molte cose non insegna ad avere intelligenza; altrimenti l'avrebbe insegnato ad Esiodo e a Pitagora e tanto più a Senofane e ad Ecateo» (Fr. 40, Diels). Kant ha chiamato P. il possesso delle conoscenze razionali, mentre polistoria sarebbe il sapere storico o dei fatti e pansofia l'insieme dei due (*Logik*, Intr., § VI).

**POLISEMIA** (ingl. *Polysemy*; franc. *Polysémie*; ted. *Polysemie*). La diversità dei riferimenti semantici (dei «significati») posseduti da una stessa parola (cfr. BRÉAL, *Essai de sémantique*, cap. 14; S. ULLMANN, *The Principles of Semantics*, 2ª ediz., 1957, pag. 63, 114, 174).

**POLISILLOGISMO** (ingl. *Polysyllogism*; franc. *Polysyllogisme*; ted. *Polysyllogismus*). Termine settecentesco per indicare un sillogismo molteplice o composto, cioè una *catena* di sillogismi. Tale catena può essere ordinata in modo tale che ogni sillogismo sia il fondamento di quello che segue e la conseguenza di quello che precede. Il sillogismo della serie che contiene la ragione della premessa di un altro sillogismo è chiamato *prosillogismo*; quello che contiene la conseguenza di un altro sillogismo è chiamato *episillogismo* (v.). Ogni catena di ragionamenti è perciò costituita di prosillogismi e di episillogismi (WOLFF, *Log.*, § 492-94; KANT, *Logik*, § 86; HAMILTON, *Lectures on Logic*, § 68; B. ERDMANN, *Logik*, § 85).

**POLITEISMO** (ingl. *Polytheism*; franc. *Polythéisme*; ted. *Polytheismus*). Sulla nozione di P., v. DIO, 3, α). Il P. è ben lungi dall'essere una credenza primitiva e grossolana, inconciliabile con la riflessione filosofica. Poichè esso è presente già nella distinzione tra la divinità e Dio, sono in realtà politeistiche molte filosofie talora assunte come tipicamente monoteistiche, per es., quella di Aristotele. Il P. è stato talora esplicitamente difeso dai filosofi moderni. Già Hume osservava nella *Storia naturale della religione* (1757), che il passaggio dal P. al monoteismo non deriva dalla riflessione filosofica ma dal bisogno umano di adulare la divinità per tenersela buona; e che al monoteismo si accompagna spesso l'intolleranza e la persecuzione giacchè il riconoscimento di un unico oggetto di devozione conduce a considerare assurdo ed empio il culto di altre divinità (*Essays*, II, pag. 335 sgg.). Nell'età moderna sulla superiorità del P. hanno insistito Renouvier (*Psychologie rationelle*, 1859, cap. 25) e James (*A Pluralistic Universe*, 1909); ma politeistiche sono molte altre dottrine, compresa quella di Bergson. Max Weber ha considerato il P. come la lotta fra i diversi valori o le diverse sfere di valori tra cui l'uomo deve prendere posizione e che non si conclude mai con la vittoria di un valore solo. In questo senso il mondo dell'esperienza non arriva mai al monoteismo ma si ferma al P. (*Zwischen zwei Gesetze*, 1916, in *Gesammelte Politische Schriften*, pag. 60 sgg.).

**POLITICA** (gr. πολιτική; lat. *Politica*; inglese *Politics*; franc. *Politique*; ted. *Politik*). Sotto questo nome sono state intese più cose e precisamente: 1° la dottrina del diritto e della morale; 2° la teoria dello Stato; 3° l'arte o la scienza del governo; 4° lo studio dei comportamenti intersoggettivi.

1° Il primo concetto è quello esposto nell'*Etica* di Aristotele. La ricerca intorno a ciò che dev'essere il bene e il bene supremo sembra appartenere, dice Aristotele, alla scienza più importante e più architettonica. «E questa pare che sia la politica. Essa infatti determina quali scienze sono necessarie nelle città e quali, e fino a che punto, ciascun cittadino deve apprenderle» (*Et. Nic.*, I, 2, 1094 a 26). Questo concetto della P. è rimasto lungamente nella tradizione filosofica. Diceva, ad es., Hobbes: «La P. e l'etica, cioè la scienza del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, si può dimostrare *a priori* in quanto i princìpi coi quali si può giudicare che cosa siano il giusto e l'equo o i loro contrari, cioè le *cause* della giustizia, cioè le leggi o le convenzioni, li abbiamo fatti noi stessi» (*De Hom.*, X, § 5). In questo senso Althusius intitolava il suo trattato sul diritto naturale *Politica methodice digesta* (1603): e trattati di P. furono considerati tutti gli scritti sul diritto naturale (v. DIRITTO).

2° Il secondo significato del termine è quello esposto nella *Politica* di Aristotele. « È chiaro, diceva Aristotele, che c'è una scienza cui spetta di cercare quale sia la migliore costituzione: quale più di ogni altra sia adatta a soddisfare i nostri ideali, quando non vi fossero impedimenti esterni; e quale si adatti alle diverse condizioni in cui può essere messa in pratica. Poichè è quasi impossibile che molti possano attuare la migliore forma di governo, il buon legislatore e il buon uomo politico devono sapere quale sia la migliore forma di governo in senso assoluto e quale sia la migliore forma di governo entro certe condizioni date » (*Pol.*, IV, 1, 1288 b 21). In questo senso la P. ha due compiti, secondo Aristotele: 1° quello di descrivere la forma di uno Stato ideale; 2° quello di determinare la forma del migliore Stato *possibile* in rapporto a circostanze date. Ed effettivamente la P. come teoria dello Stato ha seguito o la via utopistica della descrizione dello Stato perfetto, secondo l'esempio della *Repubblica* di Platone, o quella più realistica dei modi e delle vie per migliorare la forma dello Stato, che è quella che Aristotele stesso seguì in una parte del suo trattato. Le due parti tuttavia non sono sempre agevolmente distinguibili e non sempre sono state distinte. Quando a partire da Hegel lo Stato cominciò a essere considerato come « il Dio reale » (v. STATO) e il carattere della divinità dello Stato fu accettato dalla scuola storica, la P., come teoria dello Stato, volle avere carattere descrittivo e normativo insieme. Così Treitschke delineava il compito di essa in questo senso: « Il compito della P. è triplice: deve in primo luogo investigare, dall'osservazione del mondo reale degli Stati, qual'è il concetto fondamentale dello Stato; in secondo luogo indagare storicamente ciò che nella vita politica i popoli hanno voluto, prodotto e conseguito e il perchè lo hanno conseguito; e in terzo luogo, ciò facendo, essa giunge a scoprire alcune leggi storiche e a stabilire gli imperativi morali » (*Politik*, 1897, Intr.; trad. ital., I, pag. 2-3). Come già nell'opera del Treitschke, la P. come teoria dello Stato è stata spesso una teoria dello Stato come *forza*: tale infatti essendo il significato di ogni divinizzazione dello *Stato* (v.).

3° La P. come arte o scienza di governo è il concetto che Platone espose e difese nel *Politico* con il nome di « scienza regia » (*Pol.*, 259 a-b) e che Aristotele assunse come *terzo* compito della scienza politica. « Un terzo ramo della ricerca è quello il quale considera in che modo un governo è sorto e in che modo, una volta sorto, può essere conservato per il maggior tempo possibile » (*Ibid.*, IV, 1, 1288 b 27). Fu questo il concetto della P. di cui Machiavelli accentuò il crudo realismo con famose parole: « E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero. Perchè elli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara piuttosto la ruina che la preservazione sua; perchè uno uomo, che voglia fare in tutte le parti professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità » (*Princ.*, XV). In questo senso Wolff definiva la P. come « la scienza di dirigere le azioni libere nella società civile o nello Stato » (*Log.*, Disc., § 65). E questa è la scienza o l'arte politica cui si fa più frequente riferimento nel discorso comune. Riferendosi appunto a questo concetto Kant diceva: « Per quanto la massima: *L'onestà è la migliore P.*, implichi una teoria che la pratica purtroppo smentisce assai spesso, tuttavia la massima parimenti teoretica *l'onestà è migliore di ogni P.*, è al di sopra di ogni obiezione, è anzi la condizione indispensabile della P. » (*Zum ewigen Frieden*, Appendice, I). E Hegel dall'altro lato diceva: « Si è discusso molto, un tempo, dell'antitesi tra morale e P. e dell'esigenza che la seconda sia conforme alla prima. A questo punto conviene solo notare in generale che il bene di uno Stato ha un diritto del tutto diverso dal bene del singolo e che la sostanza etica, lo Stato, ha la sua esistenza, cioè il suo diritto, immediatamente in un'esistenza non astratta ma concreta e che soltanto quest'esistenza concreta, non una delle molte proposizioni generali, ritenute per precetti morali, può essere principio del suo agire e del suo comportamento. Anzi, la veduta del torto presunto che la P. deve sempre avere, in questa antitesi presunta, si fonda ancora sulla superficialità delle concezioni della moralità, della natura dello Stato e dei suoi rapporti dal punto di vista morale » (*Fil. del Dir.*, § 337). Queste parole di Hegel non sono che la riconferma del principio del machiavellismo. Ciò che Hegel chiama l'*esistenza* dello Stato non è altro che la *realtà effettuale* di Machiavelli che la P. dovrebbe sempre avere presente. Per quanto Hegel dichiarasse superata l'antitesi tra P. e morale, il contrasto tra le due esigenze è tuttora vivo nella pratica politica e nella coscienza comune e le forme di equilibrio, da esse raggiunte, sono tuttora provvisorie e instabili.

4° Infine il quarto significato di P. è quello che essa ha cominciato ad avere a partire da Comte e si identifica con quello di sociologia. Comte chiamò *Sistema di P. positiva* (1851-54) la sua massima trattazione di sociologia in quanto ritenne che i fenomeni politici sono soggetti, sia

nella loro coesistenza sia nella loro successione, a leggi invariabili, il cui uso può permettere di influenzare i fenomeni stessi. G. Mosca intese per P. proprio la scienza della società umana in questo senso. Così egli giustificava il termine: « Noi lo studio delle tendenze suddette [cioè delle « leggi o tendenze psicologiche costanti alle quali ubbidiscono i fenomeni sociali »] chiamiamo scienza politica. Ed abbiamo scelta questa denominazione perchè fu la prima usata nella storia dello scibile umano, perchè ancora non è caduta in disuso ed anche perchè il nome nuovo di *sociologia* che, dopo Augusto Comte si è da molti scrittori adottato, non ha ancora una significazione ben determinata e precisa e, nell'uso comune, comprende tutte le scienze sociali » (*Elementi di scienza politica*, 1922, I, I, § II). Ma in questo senso il termine è oggi diventato improprio.

**POLITICISMO** (franc. *Politisme*; ted. *Politismus*). La prevalenza o l'importanza eccessiva che le esigenze politiche assumono talora, nella vita moderna, rispetto alle altre esigenze, cioè alle esigenze scientifiche, artistiche, morali, religiose, ecc.

**POLITOMIA** (franc. *Polytomie*; ted. *Polytomie*). La divisione non dicotomica. Kant osserva che la P. esige l'intuizione: o l'intuizione *a priori* come accade in matematica o l'intuizione empirica come nelle scienze della natura. In altri termini la P. è sempre empirica mentre la dicotomia, fondata com'è sul principio di contraddizione, è *a priori* (*Logik*, § 115).

**POLIVALENTE, LOGICA.** V. TERZO ESCLUSO, PRINCIPIO DEL.

**POLIZETESI.** V. INTERROGAZIONE MULTIPLA.

**PONTE DEGLI ASINI** (lat. *Pons asinorum*; ingl. *Asses' bridge*; franc. *Pont aux ânes*; tedesco *Eselsbrücke*). Così fu chiamato, per la sua apparente difficoltà, un diagramma costruito dal logico Pietro Tartareto (la cui attività letteraria cade fra il 1480 e il 1490), che aveva lo scopo di aiutare lo studente a trovare il termine medio nelle varie figure del sillogismo. Il diagramma è riportato da PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, pag. 206. Il termine è stato talora esteso a indicare un punto difficile di qualsiasi insegnamento o dottrina.

**POPOLO** (lat. *Populus*; ingl. *People*; francese *Peuple*; ted. *Volk*). Una comunità umana caratterizzata dalla volontà degli individui che la compongono di vivere sotto lo stesso ordinamento giuridico. L'elemento geografico non è sufficiente a caratterizzare il concetto di P.: come Cicerone diceva, « P. non è qualsiasi agglomerato di uomini in qualsiasi modo riunito, ma un agglomerato di gente associata dal consenso allo stesso diritto e da una comunanza d'interesse » (*Rep.*, I, 25, 39). Al P. si contrappone pertanto la *plebe* che è l'insieme di quelle persone le quali, pur vivendo insieme con il P., non partecipano allo stesso ordinamento giuridico. Dall'altro lato il concetto di P. si distingue da quello di *nazione* (v.) perchè questo contiene un insieme di elementi necessitanti che si assommano nella nozione di un comune *destino* al quale gli individui non possano legittimamente sottrarsi. Dal concetto di P., il concetto di nazione cominciò a formarsi quando, a partire da Montesquieu si misero in luce le cause naturali e tradizionali (clima, religione, tradizioni, usi e costumi, ecc.) che contribuiscono a formare quello che Montesquieu chiamò « spirito generale » o « spirito della nazione » (*Esprit des lois*, XIX, 4-5). La differenza tra P., nazione e plebe era abbastanza chiaramente stabilita da Kant (*Antr.*, II, Il carattere del popolo): ma il concetto di P. veniva spesso confuso con quello di nazione nel nazionalismo ottocentesco (v. NAZIONALISMO; SPIRITO NAZIONALE).

**PORISTICO** (ingl. *Poristic*; franc. *Poristique*; ted. *Poristik*). Da *porisma* = corollario. Il termine designa ciò che è un corollario o concerne un corollario.

**PORRE** (gr. τιθῆναι; lat. *Ponere*; ingl. *Posit*; franc. *Poser*; ted. *Setzen*). Questo verbo è stato usato nel linguaggio filosofico con due differenti significati: 1° asserire o assumere come ipotesi; 2° P. in essere, produrre.

1° Il primo significato è quello che già Platone e Aristotele usavano: il primo nel senso di stabilire un'ipotesi (*Teet.*, 191 c): il secondo in quello di stabilire una premessa (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 19) o ammettere una tesi (*Top.*, II, 7, 113 a 28). Corrispondentemente, la parola posizione vale genericamente asserzione e Kant afferma che l'esistenza può essere posta, cioè asserita o riconosciuta, non dedotta (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, § 2). Il verbo è comunemente usato ancor oggi specialmente nel senso di assumere in via d'ipotesi o come *assioma* (v.).

2° Nel senso di P. in essere o produrre o creare, il verbo fu usato da Fichte: « L'essere, l'essenza del quale consiste puramente in ciò che esso pone se stesso come esistente è l'Io, come assoluto soggetto. In quanto esso si pone, è; ed in quanto è, si pone; l'Io perciò è assolutamente e necessariamente per l'Io » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1). Quest'uso si conserva in tutta la tradizione dell'idealismo romantico e in generale per ogni filosofia la quale identifichi ragione e realtà e così l'atto logico del P. con l'atto reale del produrre.

**POSITIVISMO** (ingl. *Positivism*; franc. *Positivisme*; ted. *Positivismus*). Il termine fu adoperato la prima volta da Saint-Simon per designare il metodo esatto delle scienze e l'estensione di esso

alla filosofia (*De la religion Saint-Simonienne*, 1830, pag. 3). Esso fu adottato da Augusto Comte per la sua filosofia e per opera di Comte passò a designare un grande indirizzo filosofico che, nella seconda metà del sec. XIX, ebbe numerosissime e svariate manifestazioni in tutti i paesi del mondo occidentale. La caratteristica del P. è la romanticizzazione della scienza: l'esaltazione di essa ad unica guida della vita singola ed associata dell'uomo, cioè ad unica conoscenza, ad unica morale, ad unica religione possibile. Come romanticismo della scienza, il P. accompagna e stimola la nascita e l'affermazione dell'organizzazione tecnico-industriale della società moderna ed esprime l'esaltazione ottimistica che ha accompagnato l'origine dell'industrialismo. Si possono distinguere due forme storiche fondamentali del P.: il P. *sociale* di Saint-Simon, Comte e Stuart Mill, nato dall'esigenza di costituire la scienza a fondamento di un nuovo ordine sociale e religioso unitario; e il P. *evoluzionistico* di Spencer che estende a tutto l'universo il concetto di progresso e cerca di farlo valere in tutti i rami della scienza (per il positivismo evoluzionistico, v. EVOLUZIONISMO). Le tesi fondamentali del P. sono le seguenti:

1° La scienza è l'unica conoscenza possibile e il metodo della scienza è l'unico valido: pertanto il ricorso a cause o princìpi che non sono accessibili al metodo della scienza non dà origine a conoscenze; e la metafisica che fa appunto tale ricorso è priva di qualsiasi valore.

2° Il metodo della scienza è puramente descrittivo, nel senso che descrive i fatti e mostra quei rapporti costanti tra i fatti che sono espressi dalle leggi e consentono la previsione dei fatti stessi (Comte); o nel senso che mostra la genesi evolutiva dei fatti più complessi a partire da quelli più semplici (Spencer).

3° Il metodo della scienza, in quanto è l'unico valido, va esteso a tutti i campi dell'indagine e dell'attività umana; e l'intera vita umana, singola e associata, dev'essere guidata da esso.

Il P. ha presieduto alla prima attiva partecipazione della scienza moderna all'organizzazione sociale e costituisce tuttora un concetto della filosofia che rimane una delle alternative fondamentali di tale disciplina: ciò anche dopo che sono state abbandonate le illusioni totalitarie del P. romantico, cioè la sua pretesa di assorbire nella scienza ogni manifestazione dell'uomo.

**POSITIVISMO GIURIDICO** (ingl. *Juridical Positivism*; franc. *Positivisme juridique*). Così Hans Kelsen ha chiamato la sua dottrina formalistica del diritto e dello stato (*General Theory of Law and State*, 1945; cfr. specialmente l'appendice « La dottrina del diritto naturale e il P. giuridico ») (v. DIRITTO; STATO).

**POSITIVISMO LOGICO** (ingl. *Logical Positivism*; franc. *Positivisme logique*; ted. *Neupositivismus*). V. EMPIRISMO LOGICO.

**POSITIVO** (ingl. *Positive*; franc. *Positif*; tedesco *Positiv*). **1.** Ciò che è posto, stabilito o riconosciuto come un fatto. Leibniz chiamava « verità P. » le verità di fatto, in quanto si distinguono dalle verità di ragione perchè costituiscono « leggi che Dio si è compiaciuto di dare alla natura » (*Théod.*, Discours, § 2). Nello stesso senso si parla di *religione P.*, come religione che di fatto è stabilita e vige come un complesso di istituzioni storiche, a differenza della religione naturale che può non valere di fatto; e di *diritto P.* come diritto vigente in uno stato determinato, in contrapposizione con il diritto naturale che può non avere validità di fatto. Le espressioni « fatto P. » e « realtà P. » hanno valore analogo perchè designano il fatto o la realtà riconosciuta o riconoscibile come tale in virtù di un metodo obbiettivo. Il significato fondamentale del termine è pertanto, in questa accezione: ciò che vige di fatto o ha realtà effettiva. Comte non faceva che esprimere questo significato affermando: « Considerato nella sua accezione più antica e più comune, la parola P. designa il reale per opposizione al chimerico » (*Discours sur l'esprit positif*, § 31). Il positivismo chiamò P. il metodo della scienza in quanto diretto al riconoscimento puro e semplice dei fatti e dei loro rapporti (v. POSITIVISMO). In senso non diverso Schelling chiamò P. la conoscenza che considera l'atto con cui la realtà è posta. Egli distinse le condizioni *negative* della conoscenza, che sono quelle senza cui la conoscenza non è possibile, dalle condizioni P. che sono quelle per cui la conoscenza diventa effettiva. Le prime sono le forme razionali dell'essere e dicono ciò che l'essere può o dev'essere, le seconde esprimono l'esistenza stessa e consistono sostanzialmente nella volontà di Dio di manifestarsi (*Werke*, II, III, pag. 57 sgg.).

**2.** Lo stesso che affermativo. In questo senso il termine ricorre in locuzioni come « dichiarazioni P. » o « notizie P. » o anche per designare dottrine che caratterizzano i loro oggetti con affermazioni, anzichè con negazioni; per es., « teologia P. » in contrasto con teologia negativa; « esistenzialismo P. »; ecc.

**3.** Lo stesso che positivista, nel senso in cui da Comte in poi si dice « filosofi positivi ».

**POSIZIONE** (gr. Θέσις; lat. *Positio*; inglese *Posit*; franc. *Position*; ted. *Setzung*, *Position*). **1.** Assunzione non dimostrata: 1° della premessa di un ragionamento; 2° dell'esistenza di qualcosa.

1° Nel primo senso il termine viene costantemente usato da Aristotele (cfr. *An. Post.*, I, 2,

72 a 15) e in tutta la tradizione logica anche recente, nella quale viene talora esplicitamente ridefinito (cfr. H. REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, 1951, pag. 240).

2° Kant distinse per la prima volta la P. *relativa* che è il riconoscimento dell'essere predicativo, cioè dell'essere espresso dalla copula, che pone in relazione due determinazioni di una cosa, dalla P. *assoluta* che è il riconoscimento dell'esistenza della cosa stessa. « In un esistente, diceva Kant, non è posto nulla più che nel puro possibile (si tratta infatti dei predicati di essa); ma attraverso un esistente è posto qualcosa in più che un puro possibile perchè si tratta della P. assoluta della cosa stessa » (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, § 3). Per Kant la P. è il riconoscimento (empirico) di una esistenza; nell'idealismo romantico, a partire da Fichte, la P. fu intesa come creazione. Dice Fichte: « Ciò il cui essere (o essenza) consiste solamente in questo, che esso pone se stesso come esistente, è l'Io come assoluto soggetto. In quanto esso si pone, è; ed in quanto è, si pone » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1). Il concetto di P. in questo senso non si distingue da quello di creazione. Torna a distinguersi da esso l'uso che invece ne ha fatto Husserl, che ha visto nella P. l'affermazione dell'esistenza dell'oggetto intenzionale. Egli ha distinto la P. *attuale* che si ha quando l'oggetto intenzionale è presente, dalla P. *potenziale* che si ha quando non lo è (*Ideen*, I, § 113). Husserl usa anche il termine *posizionalità* (tedesco *Positionalität*) per indicare in generale il carattere, comune a tutte le esperienze vissute, di porre l'oggetto intenzionale (come esistente o come desiderato o come voluto, ecc.). Talvolta sono chiamati P. gli stessi oggetti fisici in quanto non definibili in termini di esperienza ma riconosciuti esistenti solo come utili intermediari tra l'esperienza e il linguaggio (QUINE, *From a Logical Point of View*, II, 6).

2. Nella logica terministica medievale una *obbligazione* (v.) e precisamente quella che consiste nell'obbligo di sostenere una proposizione come vera (OCKHAM, *Summa Log.*, III, III, 40).

**POSSESSO** (ingl. *Possession*; franc. *Possession*; ted. *Besitz*). 1. Una qualche garanzia della possibilità di disposizione e d'uso di una cosa. Questo è il concetto di Kant: « Ciò che è giuridicamente mio (*meum juris*) è ciò con cui io sono così legato che l'uso che un altro potrebbe farne senza il mio consenso mi danneggerebbe. Il P. è la condizione soggettiva della possibilità dell'uso in generale » (*Met. der Sitten*, I, § 1). La nozione di P. riguarda pertanto il rapporto tra l'uomo e le cose ed esprime una certa garanzia (che può avere significati e limiti diversissimi) della possibilità d'uso che un individuo determinato ha nei confronti di una cosa determinata. Solo impropriamente la nozione di P. viene riferita ai rapporti tra le persone.

2. Nel significato più generale, il termine designa qualsiasi relazione predicativa e esistenziale; e si dice, per es., « La cosa *x* possiede la qualità *a* » o « L'oggetto *x* possiede l'esistenza ». In questo senso l'uso del termine corrisponde a quello che Aristotele ne fece contrapponendolo a privazione (cfr. *Met.*, X, 4, 1055 a 33) (v. PRIVAZIONE).

**POSSIBILE** (gr. τὸ δυνατόν; lat. *Possibilis*; inglese *Possible*; franc. *Possible*; ted. *Möglich*). Ciò che può essere o non essere. Questa definizione nominale è abitualmente presupposta dalle definizioni concettuali che sono state date del termine, ma solo queste ultime consentono la trattazione dei problemi propri della nozione. Le definizioni concettuali di possibile possono essere: *A*) definizioni *negative*, di natura logica; *B*) definizioni *positive*. A loro volta quest'ultime possono essere: 1° definizioni della *possibilità reale*; 2° definizioni della *possibilità oggettiva*. Le tre classi di definizioni che così risultano corrispondono quasi perfettamente alle tre specie del P. distinte da Aristotele nella metafisica: « Il P. significa: 1° ciò che non è di necessità falso; 2° ciò che è vero; 3° ciò che può essere vero » (*Met.*, V, 12, 1019 b 30).

1° Le definizioni negative del P. sono di natura logica e definiscono il P. come ciò che non è necessariamente falso o non include contraddizione. Nel primo senso, definiva il P. Aristotele nel passo citato. Questo concetto è rimasto nella tradizione filosofica, sotto la denominazione di « P. *logico* » distinto dal « P. *reale* ». S. Tommaso lo chiama « P. assoluto » e dice che risulta *ex habitudine terminorum* cioè dalla non ripugnanza del predicato col soggetto (*S. Th.*, I, q. 25, a. 3); Duns Scoto lo chiama P. *logico* e lo ritiene proprio della « composizione dell'intelletto » in quanto i termini di essa non includono contraddizione (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 6, a. 2, n. 10). Ockham ritiene che il P. in questo senso non è altro che il *non-impossibile* (*Summa Log.*, II, 25). Fu questo il concetto su cui insistette Leibniz: « Quando vi dico che c'è un'infinità di mondi P., intendo che non implichino contraddizioni, così come si possono fare romanzi che non si effettueranno mai e che sono tuttavia possibili. Per essere P., basta che una cosa sia intelligibile » (*Lettera a Bourguet*, 1712, in *Op.*, ed. Gerhardt, III, pag. 558). Leibniz distingueva il P. in questo senso dal *compossibile* (v.) che è la possibilità oggettiva. La nozione di P. in questo senso rimane fissata nella scuola wolffiana (WOLFF, *Ontolog.*, § 85; CRUSIUS, *Vernunftwahrheiten*, § 56; LAMBERT, *Dianoiologie*, § 39); e contro di essa, che tuttavia riconosceva valida nei suoi limiti, Kant affermava la nozione di possibilità oggettiva (*Der einzig mögliche*

*Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, II, 1).

I due teoremi fondamentali propri di questa nozione del P. sono i seguenti: I) la riduzione del P. al *non-impossibile*; II) l'inferenza del P. dal necessario, nel senso che ciò che è necessario deve essere possibile. Sono due teoremi strettamente connessi tra loro. Aristotele li espresse per la prima volta nella famosa trattazione del P. che ricorre nel *De interpretatione*. Il necessario deve essere P., ragionò Aristotele, perchè, se non fosse P., sarebbe impossibile: il che è contraddittorio (*De Interpr.*, 13, 22 b 28 sgg.). L'identificazione di P. con *non-impossibile* è già chiara in questo ragionamento; ma ad ogni modo è resa esplicita da Aristotele. Il quale osserva che sia nel caso di possibilità appartenenti a enti immutabili, sia nel caso di possibilità appartenenti a enti mutevoli *è sempre vera la proposizione « non è impossibile che sia »* (*De Int.*, 13, 23 a 13). La stessa dottrina veniva ripetuta da S. Tommaso con l'esplicita limitazione al P. logico (*Contra Gent.*, III, 86). E gli stessi teoremi ricorrono nelle dottrine contemporanee sul possibile. Peirce dice: « È essenzialmente o logicamente P. ciò che una persona che non conosce fatti ma è a giorno del ragionamento e ha familiari le parole che esso comprende, è incapace di dichiarare falso » (*Coll. Pap.*, 4, 67). Qui la nozione di falso ha sostituito quella di contraddittorio ma il P. viene sempre ridotto a ciò che non è falso. Carnap a sua volta definisce il P. come il « non impossibile » (*Meaning and Necessity*, § 39-3). E tale definizione è quella più frequentemente seguita nella logica contemporanea. Ovviamente, pertanto, la nozione del P. in questo senso implica un concetto ben definito della impossibilità, cioè della contraddizione o falsità logica. Ma questo concetto non sembra a disposizione dei logici, stante il loro disaccordo sulla nozione contraria e complementare a quella di impossibilità, cioè sulla nozione di *necessità* (v.). Ovviamente da questo punto di vista l'opposto del possibile è l'impossibile.

2° La definizione del P. come *possibilità reale* è quella che identifica il P. stesso col *potenziale* (v.), e che vede nel potenziale ciò che è destinato infallibilmente a realizzarsi. Fu per questa interpretazione che Diodoro Crono, il famoso filosofo di Megara, affermava, con l'*argomento vittorioso* (v.), che tutto ciò che è P. si realizza e che ciò che non si realizza non è P. (ARIST., *Met.*, 9, 3, 1046 b 29 sgg.; EPITTETO, *Diss.*, II, 19, 1; CICERONE, *De Fato*, 6 sgg.). Diodoro Crono derivava da questo principio la tesi della necessità di tutto ciò che è: nulla di ciò che è stato, è o sarà, ha potuto, può o potrà essere diverso da come è stato, è o sarà. Ma lo stesso Aristotele, che combatteva la tesi di Diodoro Crono facendo leva sugli altri significati di P., ammetteva talora il teorema fondamentale proprio di questa concezione della possibilità: « Non può esser vero che qualcosa è P. ma non sarà; giacchè in tal caso non vi sarebbero impossibilità » (*Met.*, IX, 4, 1047 b 3). Questa concezione del P. fu fatta propria dalla Scolastica araba a partire da Avicenna. La divisione di Avicenna tra l'essere necessario e l'essere P. è infatti la divisione tra ciò che deriva il suo essere da se stesso (e questo è Dio) e ciò che deriva il suo essere da altro (e queste sono le cose create). Ciò che è P., da questo punto di vista, è tale finchè non è nulla; appena comincia ad essere, questo è segno che sono presenti *tutte* le condizioni o le cause del suo essere ed esso è diventato necessario: s'intende, necessario *per altro* (*Met.*, II, 1-2; ALGAZEL, *Met.*, I, 8; ecc.). Questo « necessario per altro » era il *contingente* (v.).

Questa dottrina è stata molte volte ripetuta nella storia della filosofia. Una delle sue migliori espressioni fu data da Hobbes: « È impossibile l'atto per la cui produzione non ci sarà mai una potenza *piena*. Poichè la potenza piena è quella nella quale concorrono tutte le condizioni che si richiedono per produrre l'atto, se non ci sarà mai la potenza piena, mancherà sempre qualcuna delle condizioni senza le quali l'atto non può prodursi: sicchè questo atto non potrà mai prodursi, cioè sarà un *atto impossibile*. L'atto che non è impossibile, è *possibile*. Perciò ogni atto P. deve verificarsi ogni tanto: se non si verificasse mai, mai concorrerebbero tutte le condizioni che si richiedono alla produzione di esso e sarebbe quindi, per definizione, un atto impossibile, il che è contro l'ipotesi » (*De Corp.*, 10, § 4). Questa elaborazione del concetto di P. non è che la ripetizione dell'argomento vittorioso di Diodoro Crono: argomento che ricorre ogni volta che si riduce il P. a una *potenzialità* cui debbano essere presenti tutte le condizioni di realizzazione e che perciò è destinata infallibilmente a realizzarsi. Questo è il concetto che del P. aveva Hegel: il quale distingueva dalla mera possibilità, che è « la vuota astrazione della riflessione in sè » cioè una semplice rappresentazione soggettiva, la *possibilità reale* che si ha quando si danno tutte le condizioni di una cosa sicchè la cosa deve diventare reale: possibilità reale che, come è ovvio, non si distingue dalla necessità (*Enc.*, § 147). La nozione della possibilità reale in questo senso è spesso adoperata dai seguaci di Hegel, sia idealisti che marxisti. Spesso questa nozione è stata adoperata per designare la predeterminazione degli eventi storici nelle loro condizioni e quindi per fondare la possibilità di una previsione infallibile dei futuri sviluppi della storia. Così ha usato il concetto G. Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923; tradu-

zione francese, 1960, pag. 104 sgg.). Nello stesso significato di potenzialità il concetto viene assunto in un libro di S. Buchanan nel quale la possibilità è definita come « l'idea regolativa per l'analisi del tutto nelle sue parti » e le parti sono definite come « le potenzialità del tutto » (*Possibility*, 1927, pag. 81 sgg.).

Infine, l'ultima illustrazione di questo concetto è la cosiddetta « legge modale fondamentale » di N. Hartmann, che comprende le sei tesi seguenti: « 1° ciò che è realmente P. è anche realmente effettuale; 2° ciò che è realmente effettuale è anche realmente necessario; 3° ciò che è realmente P. è anche realmente necessario e reciprocamente; 4° ciò il cui non essere è realmente P. è anche realmente ineffettuale; 5° ciò che è realmente ineffettuale è anche realmente impossibile; 6° ciò il cui non essere è realmente possibile è anche realmente impossibile » (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, pag. 126). Queste tesi non sono altro che la riduzione esplicita del concetto di possibilità reale al concetto di necessità: riduzione contro la quale veramente non si saprebbe trovare alcuna obiezione.

Fa parte di questa nozione del P. la riduzione del concetto di P. o all'ignoranza o ad un fantasticare *post factum*. La prima via fu seguita da Spinoza: « Chiamo P. le cose singolari, egli disse, in quanto, considerando le cause da cui debbono essere prodotte, ignoriamo se esse siano determinate a produrle » (*Et.*, IV, def. 4; *Cogit. Met.*, I, 3). La seconda via è quella tenuta da Bergson: « Il P. è il miraggio del presente nel passato; e giacchè sappiamo che l'avvenire finirà per farsi presente e l'effetto del miraggio continua a prodursi, noi diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, l'immagine del domani è già contenuta, sebbene non arriviamo ad attingerla. Qui sta precisamente l'illusione » (« Le possible et le réel », 1930, in *La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 128). Secondo questo concetto, l'opposto del P. è il reale o attuale.

3° Il terzo concetto del P. è quello della *possibilità oggettiva*, che risale a Platone. La possibilità di agire o di subire un'azione fu da Platone assunta come la stessa definizione dell'essere in generale (v. Essere) contro i materialisti da un lato e gli idealisti dall'altro. « Dico che esiste tutto ciò che ha per natura la possibilità di fare una cosa qualunque o di subire un'azione (e sia pure tutto ciò in misura piccolissima e per una volta sola e rispetto alla cosa più insignificante). E pongo perciò questa definizione: gli enti non sono altro che possibilità » (*Sof.*, 247 e). Aristotele definiva la possibilità in questo senso come « ciò che *può* essere vero » (*Met.*, V, 12, 1019 b 32). E S. Tommaso difendeva questa possibilità contro il necessitarismo arabo: « Il P. o contingente che si oppone al necessario ha questo nel suo concetto, che non deve realizzarsi necessariamente quando non è: giacchè esso non segue necessariamente dalla sua causa » (*Contra Gent.*, III, 86). Ockham includeva lo stesso concetto tra i significati del termine P., come « ciò che non è in atto e tuttavia può essere » o che « non è nè necessario nè impossibile » (*Summa Log.*, II, 25). Il concetto leibniziano del *compossibile* (v.) non è che un'altra espressione di questa stessa nozione della possibilità, la quale veniva difesa da Kant fin dal periodo precritico, quando mostrava, in contrasto con la scuola wolffiana, l'insufficienza del concetto di possibilità logica. « Che vi sia una possibilità e che tuttavia non vi sia nulla di reale, è contraddittorio, osservava Kant; giacchè, se non esiste nulla, neppure è *dato* nulla che sia pensabile e ci si contraddice se ancora si vuole che ci sia qualcosa di P. » (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, 2, 2). O, in altri termini, « col togliere il *materiale* e i *dati* a ogni P., viene anche negata ogni possibilità » (*Ibid.*, I, 2, 3). Kant sembra qui negare perfino la legittimità della nozione di P. logico. Altrove, ammette anche questa possibilità: « Il concetto è P. tutte le volte che non si contraddice. Questo è il carattere logico della possibilità e con ciò il suo oggetto è distinto dal *nihil negativum*. Ma esso non può essere un concetto vuoto... Questo è un ammonimento a non conchiudere senz'altro dalla possibilità (*logica*) dei concetti alla possibilità (*reale*) delle cose (*Crit. R. Pura*, Dialettica, II, cap. 3, sez. 4, nota [A 597, B 625]). La possibilità oggettiva o reale è dunque fondata sui dati della esperienza ed è una possibilità che l'esperienza sola, e non già il semplice concetto, autorizza ad ammettere. Non si tratta tuttavia di una possibilità reale nel senso di cui al 2° cioè di una potenzialità destinata infallibilmente a realizzarsi: « Le proposizioni che le cose possono essere P. senza essere reali e che perciò non si possa concludere dalla possibilità alla realtà, valgono giustamente per la ragione umana » (*Crit. del Giud.*, § 76). Kant chiama reale o trascendentale la possibilità che si fonda sui dati dell'esperienza ma non la identifica con la necessità: essa significa solo che al concetto può corrispondere un oggetto (*Critica R. Pura*, Analitica dei Princ., cap. III [A 244, B 303]).

Se Kant insisteva sulla connessione del P. oggettivo con l'esperienza, Kierkegaard insisteva, in polemica con Hegel, sull'*indeterminazione* del P. stesso. Rispondendo negativamente alla domanda se il passato sia più necessario dell'avvenire, Kierkegaard afferma che il P. non diventa necessario per il fatto che si realizza, ma rimane P.: « Il passato

non è necessario nel momento in cui diviene; non è divenuto necessario divenendo (che sarebbe una contraddizione); e lo diviene ancora meno attraverso l'intendimento della persona ». In questo caso infatti il passato guadagnerebbe ciò che l'intelletto perderebbe: cioè non sarebbe inteso per quello che è, ma per un'altra cosa (*Philosophische Brocken*, IV, Intermezzo, § 4; trad. franc. pag. 162 sgg.). L'intera speculazione di Kierkegaard è fondata su questa nozione della possibilità oggettiva e indeterminata, mediante la quale egli illustra le nozioni di *angoscia* (v.) e di *disperazione* (v.). Talvolta tuttavia lo stesso Kierkegaard fa uso di espressioni che non sono rigorosamente compatibili con l'indeterminazione oggettiva delle possibilità, come, ad es., « Ogni cosa è P. » o « tutte le possibilità ». Considerando le possibilità come infinite si viene ad escludere la loro indeterminazione e limitazione: difatti ciò che manca a una di esse per realizzarsi infallibilmente può essere sopperito dalle altre, se sono infinite; e le possibilità si trasformano allora in potenzialità necessarie.

Nella filosofia contemporanea tuttavia il concetto di possibilità oggettiva viene inteso nel suo senso empiricamente determinato e finito. Peirce parla di « possibilità sostanziali » (in opposizione alle possibilità logiche) come quelle che sono fondate su informazioni che concernono i fatti e le loro leggi; e ritiene che tali possibilità coinciderebbero con la necessità solo nell'ipotesi di un'informazione onnisciente (*Coll. Pap.*, 4.67). Dewey intende la possibilità, nell'ambito della matematica e in generale della ricerca scientifica, come *possibilità di operazioni* o *di trasformazioni* (*Logic*, XV e XX, 3). Wittgenstein afferma che la possibilità è ciò che viene espresso da una *proposizione sensata*; in quanto questa è distinta dalla *tautologia*, la proposizione della logica o della matematica, che « non dice nulla », e dalla *contraddizione* (*Tractatus*, 5.525). In altri termini, la proposizione sensata non è altro, per Wittgenstein, che l'espressione della possibilità di un fatto. Lukasiewicz e Tarski hanno formulato i princìpi di una logica del P., diretta a evitare il determinismo (vedi i testi citati in TERZO ESCLUSO, PRINCIPIO DEL). Reichenbach ha a sua volta distinto, dalla possibilità logica, la possibilità *fisica* e la possibilità *tecnica*: la prima significa qualcosa che non contraddice alle leggi empiriche e la seconda qualcosa che è dentro il regno dei metodi pratici conosciuti (« Verifiability Theory of Meaning », in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951 [80°], pag. 53). Egli ha inoltre posto la possibilità fisica a fondamento della probabilità (*Theory of Probability*, § 74). Ma è chiaro che questo punto di vista può essere generalizzato e che una possibilità oggettiva può essere individuata soltanto *in un particolare contesto*, cioè sulla base delle condizioni o delle regole che vigono in un campo determinato. Ad es., per ciò che riguarda l'uomo, la possibilità fisica che egli ha di effettuare un'azione determinata non coincide necessariamente con le possibilità giuridiche o morali che gli sono offerte dal sistema sociale in cui vive.

Molte possibilità che il suo organismo fisico gli consente di mandare ad effetto gli sono precluse dalle regole giuridico-morali. Per ogni possibilità oggettiva, quindi, è indispensabile il riferimento a un contesto di condizioni e di regole tecniche determinate e non si può parlare di possibilità senza specificare questo contesto se non dando luogo ad equivoci. Lo stesso vale, del resto, anche nel dominio delle scienze: una possibilità logico-matematica non sempre è una possibilità fisica cioè tale che può essere mandata ad effetto in base alle leggi della fisica, e via dicendo (cfr. J. R. LUCAS, *The Concept of Probability*, 1970, pag. 6 e *passim*).

Nel campo della metodologia storiografica, la nozione di possibilità oggettiva fu chiarita indispensabile da Max Weber (*Kritische Studien auf den Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906; cfr. specialmente la seconda parte; trad. ingl., in *The Methodology of the Social Sciences*, pag. 164 sgg.; trad. ital., in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pag. 207 sgg.); e viene adoperata anche nelle più recenti trattazioni (ad es., W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, 1957, VI, 3; cfr. STORIA; STORIOGRAFIA). Nel campo delle scienze biologiche la nozione è stata utilizzata da Goldstein (*Der Aufbau des Organismus*, 1934; trad. franc., 1951); e tende ad essere utilizzata nel dominio psichiatrico (cfr., ad es., M. TORRE, « La categoria del possibile in psicopatologia », in *Note e Riviste di psichiatria*, 1957). Inoltre la genetica e la teoria dell'evoluzione fa un uso continuo di questo concetto designandolo talvolta con altro nome (per es., con il nome di *opportunità*; cfr. G. SIMPSON, *The Meaning of Evolution*, cap. XII, « The Opportunism of Evolution »). Nella psicologia del comportamento il concetto è stato usato per definire la stessa nozione di *cosa* (v.). Nella sociologia, i concetti che implicitamente o esplicitamente fanno ricorso alla nozione del P. sono i più numerosi. Lévy-Bruhl ha parlato del « limite del P. » come costitutivo dell'esperienza razionale, perciò come deficiente o assente nella mentalità primitiva (*Les carnets*, 1949; trad. ital., pag. 98 sgg.). L'intera teoria della probabilità, comunque venga interpretata, assume a suo fondamento questa stessa nozione del P. (cfr., ad es., REICHENBACH, *Theory of Probability*, § 74; e Popper, che parla della probabilità come di un « vettore nello spazio delle possibilità »; v. PROBABILITÀ). Infine è quasi superfluo ricordare l'importanza che

la nozione di possibilità oggettiva ha per la filosofia esistenzialistica che trova in essa il suo principale strumento di analisi (v. ESISTENZIALISMO). È chiaro che secondo questa terza interpretazione l'opposto del P. non è l'impossibile ma il *non-possibile*.

**POSSIBILITÀ.** V. POSSIBILE.

**POST HOC ERGO PROPTER HOC.** Celebre *fallacia* (v.), costituente un caso particolare della fallacia *non causa pro causa* (cfr. ARISTOTELE, *Soph. El.*, 5, 167 b), la quale consiste nello stabilire una connessione causale, quindi necessaria, sulla base di una connessione meramente accidentale o secondaria. Nel caso del *post hoc ergo propter hoc*, il sofisma consiste nello stabilire, per il semplice fatto che *B* viene dopo *A*, una connessione di causa ed effetto tra *A* e *B*. G. P.

**POSTPREDICAMENTI** (gr. μετὰ τάς κατηγορίας; lat. *Postpredicamenta*; ingl. *Postpredicaments*; franc. *Post-prédicaments*; ted. *Postprädikamente*). Con questo termine cominciarono ad essere chiamati dai commentatori di Aristotele (per es., da Filopono, VI secolo, *In Cat.*, 39 a, 33) quei concetti che Aristotele annunziò dopo le categorie nel libro che a queste s'intitola e cioè quelli di opposizione (*oppositio*) di priorità (*prius*), di simultaneità (*simul*), di movimento (*motus*) e di avere (*habere*) (*Cat.*, 10-15). Per tali concetti vedi le relative voci.

**POSTULATO** (gr. αἴτημα; lat. *Postulatum*; ingl. *Postulate*; franc. *Postulat*; ted. *Postulat*). In generale una proposizione la quale si ammette, o si chiede che sia ammessa, allo scopo di rendere possibile una dimostrazione o un procedimento qualsiasi. Il termine è nato nelle matematiche ed è stato illustrato da Aristotele correlativamente a quello di *assioma* (v.). Mentre gli assiomi sono di per sè evidenti e vanno ammessi necessariamente pur non essendo dimostrabili, il P., pur essendo dimostrabile, viene assunto e utilizzato senza dimostrazione. Il P. inoltre è una proposizione che non è già ammessa o creduta da colui al quale si rivolge (altrimenti sarebbe inutile chiedergli di ammetterla); ed in questo differisce dall'*ipotesi* (v.) che è anch'essa una proposizione dimostrabile, non dimostrata, ma ritenuta vera da colui al quale il discorso si rivolge (*An. Post.*, 10, 76 b 24 sgg.). La distinzione tra assiomi e P. fu fatta propria da Euclide nei suoi *Elementi*: mentre gli assiomi esprimono verità evidenti e sono chiamati da Euclide *nozioni comuni*, i P. esprimono ciò che si richiede di ammettere e concernono l'esistenza di determinati elementi geometrici. La distinzione tra P. e assioma è venuta meno nella logica e nella matematica moderna (v. ASSIOMATICA).

Kant chiamò « P. del pensiero empirico » i principi a priori corrispondenti alle categorie della modalità, secondo i quali ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (intuizioni pure e categorie) è possibile; ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza (con le sensazioni) è reale; e ciò la cui connessione con la realtà è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza è o esiste necessariamente (*Crit. R. Pura*, Analitica dei principi, cap. II, sez. III, 4). Chiamò poi « P. della ragione pratica » le condizioni che rendono possibile la moralità, cioè la libertà, l'immortalità e l'esistenza di Dio (*Crit. R. Pratica*, Dialettica, sez. II).

**POTENZA** (gr. δύναμις; lat. *Potentia*; inglese *Power*; franc. *Puissance*; ted. *Vermögen*). **1.** In generale il principio, o la possibilità, di un mutamento qualsiasi. Questa fu la definizione data da Aristotele del termine. Aristotele stesso distinse questo significato fondamentale in vari significati specifici e precisamente: *a*) la capacità di effettuare un mutamento in altro o in se stesso, che è la P. *attiva*; *b*) la capacità di subire un mutamento, da altro o da se stesso, che è la P. *passiva*; *c*) la capacità di mutare o essere mutato in meglio piuttosto che in peggio; *d*) la capacità di resistere a qualsiasi mutamento (*Met.*, V, 12, 1019 a 15; IX, 1, 1046 a 4). Queste distinzioni sono rimaste pressochè immutate nella tradizione filosofica (v. ATTO). L'intera tradizione medievale le ha ripetute senza variazioni e ancora nel sec. XVIII Wolff le ripeteva in formule epigrafiche che nulla mutano ai vecchi concetti (*Ontologia*, 1729, § 716). Locke stesso, nella sua analisi famosa della nozione, non ne aveva alterato il concetto (*Saggio*, II, 21, 1).

Il concetto implica tuttavia un'ambiguità fondamentale perchè può essere inteso: *A*) come possibilità; *B*) come preformazione e quindi predeterminazione o preesistenza dell'attuale. In Aristotele e in tutti coloro che si rifanno alla metafisica aristotelica i due significati sono entrambi presenti e vengono spesso confusi. Così quando Aristotele difende il concetto della potenza contro la negazione che ne aveva fatto Diodoro Crono (v. POSSIBILITÀ), intende la P. nel senso *A*); mentre quando afferma « che non può essere vero dire che qualcosa è possibile ma non sarà » (*Met.*, IX, 4, 1047 b 3); o quando afferma la superiorità dell'atto sulla P. in base al principio che, senza l'atto, la P. non sarebbe (non ci sarebbe l'uovo senza la gallina), egli intende la P. come preformazione e predeterminazione e la considera come un modo d'essere diminuito o preparatorio dell'atto (*Ibid.*, IX, 8, 1049 b 4). Una confusione analoga si trova nel saggio di Bergson « Il possibile e il reale » (1930), giacchè in esso Bergson, respingendo il concetto di possibile come « non impossibile » cioè come « non impedito ad essere » lo identifica invece

con quello di potenziale e considera il potenziale come « il miraggio del presente nel passato » (*La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 128-30). Poichè il concetto di potenziale fa costantemente riferimento all'attualità o realtà, mentre quello di possibile non ha necessariamente questo riferimento, le nozioni di preformazione, preesistenza e predeterminazione possono essere considerate strettamente connesse con quella di potenza.

2. Facoltà o potere dell'anima (v. FACOLTÀ).

3. Dominio o predominio, come nell'espressione « volontà di P. ».

**POTENZIAMENTO, LOGICA DEL.** Un tentativo di logica simbolica consistente nell'eliminazione delle leggi di tautologia e di assorbimento e nell'introduzione dei simboli di potenza e di coefficiente. Questo tipo di logica dovrebbe fondarsi sul principio che ogni relazione modifica gli enti relativi: principio che è il contrario di quello solitamente ammesso dalla logica simbolica contemporanea (cfr. P. Mosso, *Principi di logica del P.*, Torino, 1924; A. PASTORE, *La logica del P.*, Napoli, 1936).

**POTERI DELLO STATO.** V. STATO.

**PRAGMATICA** (ingl. *Pragmatics*; franc. *Pragmatique*; ted. *Pragmatik*). Una delle parti della *semiotica* (v.) e precisamente quella che comprende l'insieme delle ricerche che hanno per oggetto la relazione dei segni con gli interpreti, cioè la situazione in cui il segno viene usato. Su questo aspetto della semiotica avevano già insistito C. S. Peirce e Ogden e Richards; ma è stato soprattutto Morris a considerare la P. come parte integrante della semiotica; e il punto di vista di Morris è largamente accettato nella logica contemporanea (cfr. C. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938, cap. V; CARNAP, *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 2). Le altre parti della semiotica sono la *semantica* e la *sintassi* (v.).

**PRAGMATICO** (gr. πραγματικός; ingl. *Pragmatic*; franc. *Pragmatique*; ted. *Pragmatisch*). L'aggettivo fu usato per la prima volta da Polibio che distinse nettamente la storia « P. », che si occupa di *fatti*, dalla storia che si occupa di leggende, come fa quella che parla della genealogia delle famiglie e della fondazione delle città (IX, 1, 4). Polibio aggiunge pure che la storia P. è la più utile a insegnare come l'uomo debba regolarsi nella vita associata. L'aggettivo ha poi avuto un uso frequente nella storia politica specialmente tedesca, a proposito di decisioni costituzionali delle quali si voleva sottolineare il carattere meritorio e che perciò erano dette « sanzioni P. ». Kant diceva: « Si chiamano P. le sanzioni che non derivano propriamente dai diritti degli stati considerati come leggi necessarie ma da sollecitudine per il benessere generale. Una storia è composta pragmaticamente quando rende prudenti cioè quando insegna alla società di oggi come possa procurarsi il proprio vantaggio meglio o almeno altrettanto bene della società di ieri » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II, Nota). A sua volta Kant chiama P. gli imperativi ipotetici della prudenza, che hanno in vista il benessere (*Ibid.*, II, Nota). Chiama P. la fede che è fondata su un giudizio soggettivo della situazione, per es., quella di un medico che non conosce bene la malattia che deve curare (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. 2, sez. 3). E chiama P. la sua antropologia in quanto considera non ciò che l'uomo è per natura, ma ciò che l'uomo stesso fa di sè (*Antr.*, Pref.).

Nel linguaggio contemporaneo la parola ha ripreso il suo senso originario. Quando non si riferisce a pragmatismo, designa semplicemente ciò che è azione o appartiene all'azione.

**PRAGMATISMO** (ingl. *Pragmatism*, *Pragmaticism*; franc. *Pragmatisme*; ted. *Pragmatismus*). Il termine venne introdotto in filosofia nel 1898 da una relazione di W. James alla California Union nella quale James si riferiva alla dottrina esposta da Peirce in un saggio del 1878 intitolato « Come render chiare le nostre idee ». Alcuni anni più tardi Peirce dichiarava di avere inventato il nome P. per la teoria che « una *concezione*, cioè il significato razionale di una parola o di altra espressione, consiste esclusivamente nella sua portata concepibile sulla condotta della vita »; e di aver preferito questo nome a *praticismo* o *praticalismo* perchè questi ultimi, per chi conosce il senso che la filosofia kantiana attribuisce a « pratico », fanno riferimento al mondo morale dove non ha luogo l'esperimento, mentre la dottrina proposta è per l'appunto una dottrina sperimentalistica. Tuttavia nello stesso articolo Peirce dichiarava che, di fronte all'estensione di significato che il P. aveva ricevuto ad opera di W. James e di F. C. S. Schiller, preferiva il termine *pragmaticismo* per indicare la sua propria concezione, strettamente metodologica, del P. (« What Pragmatism Is », *The Monist*, 1905; *Coll. Pap.* 5. 411-37). Lo stesso Peirce veniva in tal modo a distinguere due versioni fondamentali del P. che possono essere così caratterizzate: 1° un P. metodologico che è sostanzialmente una teoria del significato; 2° un P. metafisico che è una teoria della verità e della realtà.

1° Il P. *metodologico* non intende definire la verità o la realtà ma soltanto una procedura per determinare il significato dei termini o meglio delle proposizioni. Diceva Peirce nell'articolo del 1878 che solitamente si assume come la data di nascita del P.: « È impossibile avere nella mente un'idea che si riferisca ad altro che agli effetti sensibili delle cose. La nostra idea di un oggetto è l'idea dei suoi effetti sensibili... Sicchè la regola per

raggiungere l'ultimo grado di chiarezza nell'apprensione delle idee è la seguente: Considerare quali sono gli effetti, i quali possono concepibilmente aver portata pratica, che l'oggetto della nostra concezione pensiamo che abbia. La concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto » (*Chance, Love and Logic*, I, 2, § 3; *Coll. Pap.*, 5.401-2). Il principio da cui discende questa regola metodologica è che « l'intera funzione del pensiero è quella di produrre abiti di azione » cioè *credenze*. La regola proposta da Peirce era pertanto suggerita dall'esigenza di trovare un procedimento sperimentale o scientifico per fissare le credenze; intendendo per procedimento scientifico o sperimentale quello che non fa ricorso al metodo dell'autorità o al metodo *a priori* (*Ibid.*, I, 1, § 2, pag. 9 sgg.). Allo stesso tipo di P. si può dire appartenga quello di Dewey che, per evitare ogni equivoco, preferì il termine *strumentalismo* (v.). « L'essenza dello strumentalismo pragmatico, egli scrisse, è quella di concepire sia la conoscenza sia la pratica come mezzi per rendere sicuri, nell'esistenza sperimentata, i beni, cioè le cose eccellenti di qualsiasi specie » (*The Quest for Certainty*, 1929, pag. 37). Da questo punto di vista Dewey condivideva lo sperimentalismo di Peirce perchè riteneva che « la sperimentazione entra nella determinazione di ogni proposizione garantita » (*Logic*, 1939, pag. 461); e metteva in luce il carattere strumentale od operativo di tutti i procedimenti del conoscere, considerati come mezzi per passare da una situazione indeterminata a una situazione determinata cioè nello stesso tempo distinta e unificata (*Logic*, cap. VI). Sono pertanto abbastanza ovvie le parentele strettissime di questo tipo di P. da un lato con la metodologia scientifica contemporanea e in particolare con l'*operazionismo* (v.) e dall'altro lato con le impostazioni fondamentali della logica simbolica. Su quest'ultimo aspetto, insistettero i pragmatisti italiani Giovanni Vailati e Mario Calderoni. Il primo osservava a questo proposito che il fondamentale punto di contatto tra logica e P. « sta nella loro comune tendenza a riguardare il valore, e il significato stesso, di un'asserzione come qualche cosa di intimamente connesso all'impiego che si può o si desidera farne per la deduzione e la costruzione di determinate conseguenze o gruppi di conseguenze » (« Pragmatismo e logica matematica » 1906, in *Il metodo della filosofia*, pag. 198). Queste parole definiscono bene il carattere funzionale del P. di ispirazione metodologica.

2° La concezione del P. *metafisico* è quella di W. James e di F. C. S. Schiller e le sue tesi fondamentali consistono nel ridurre la verità a utilità e la realtà a spirito. La seconda di queste tesi, il P. metafisico la condivise con buona parte della filosofia contemporanea; e James stesso riconobbe e vantò l'accordo sostanziale della sua filosofia con quella degli spiritualisti francesi e specialmente di Bergson. La prima tesi è quella caratteristica di questa forma di pragmatismo. Il suo presupposto è il principio che essa ha in comune col P. metodologico: la strumentalità del conoscere. Ma questo presupposto viene inteso e realizzato da essa in forma totalmente diversa. In primo luogo, essa cerca di mettere in luce la dipendenza di tutti gli aspetti della conoscenza (o del pensiero) dalle esigenze dell'azione e pertanto dalle emozioni in cui tali esigenze si concretano. Anche la « razionalità » è, secondo James, una specie di sentimento (« Il sentimento della razionalità » in *The Will to Believe*, 1897). Da questo punto di vista, le azioni e i desideri umani condizionano la verità: ogni tipo di verità, anche quella scientifica. Pertanto non è legittimo, da questo punto di vista, rifiutarsi di credere a dottrine che sono in grado di esercitare un'azione benefica sulla vita dell'uomo, per il fatto che queste dottrine non sono appoggiate da prove razionali sufficienti. In casi come questi bisogna correre, affermava James, il rischio di credere. E F. C. S. Schiller portava alle estreme conseguenze questa dottrina riesumando il detto di Protagora « l'uomo è misura di tutte le cose » e affermando la relatività della conoscenza rispetto all'utilità personale o sociale (*Humanism*, 1903). Mentre Schiller si fermava a questo relativismo, James dava il varco, attraverso di esso, al teismo e alle dottrine spiritualistiche tradizionali, sul fondamento che esse sono utili all'azione e benefiche alla vita umana. E per quanto cercasse di limitare il dogmatismo di queste dottrine, insistendo sul carattere pluralistico dell'universo (v. PLURALISMO) e sul carattere finito della divinità (v. DIO), il P. fu per lui essenzialmente una via d'accesso alla metafisica tradizionale. Uno dei motivi che James adduceva per giustificare l'esercizio della volontà di credere è che la credenza può produrre la propria giustificazione: così accade talvolta nei rapporti umani quando il credere che un tale ci sia amico, ci fa comportare amichevolmente verso di lui e ce ne procura l'amicizia. Difficilmente si può fare un uso teologico o metafisico di questa proposizione; essa è tuttavia diventata un teorema abbastanza importante della sociologia contemporanea. Per tutto il resto, mentre il P. metodologico ha trovato la sua continuazione negli studi di logica e di metodologia e in alcune correnti del neo-empirismo, il P. gnoseologico ha confluito nelle correnti spiritualistiche (confronta H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, 2ª ediz., 1957).

A questo P. metafisico si riconnettono le altre manifestazioni che il P. ha avuto fuori del mondo

anglosassone. In primo luogo si riconnette ad esso la filosofia di Hans Vaihinger esposta nell'opera *Filosofia del come se* (*Philosophie des Als Ob*, 1911), nella quale afferma il carattere fittizio di ogni conoscenza e il carattere biologico della preferenza accordata a una conoscenza piuttosto che all'altra. Si riconnette ad esso anche il P. pluralistico di A. Aliotta (*La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, 1917) che ha le stesse accentuazioni spiritualistiche del P. di James (cfr. dell'ALIOTTA, *Il sacrificio come significato del mondo*, 1947). E infine ci si riconnette il fideismo pragmatistico di Michele De Unamuno quale si trova esposto nel *Commento al Don Chisciotte* (1905) e nel *Sentimento tragico della vita* (1913); e di Giuseppe Ortega y Gasset (*Il tema del nostro tempo*, 1923; *Intorno a Galileo*, 1933; *Storia come sistema*, 1935, ecc.); che però, soprattutto negli ultimi scritti, rivela l'influenza dell'esistenzialismo di Heidegger.

**PRASSIOLOGIA** (ingl. *Praxiology*; francese *Praxéologie*). Termine creato da Kotarbińsky per designare « la teoria generale dell'attività efficace » che dovrebbe comprendere la totalità dei domini dell'attività utile dei soggetti agenti, dal punto di vista dell'efficacia delle loro azioni (*Praxiology, An Introduction to the Science of Efficient Action*, Oxford, 1965; l'opera polacca originale è del 1955). V. TECTOLOGIA.

**PRATICO** (gr. πρακτικός; lat. *Practicus*; inglese *Practical*; franc. *Pratique*; ted. *Praktisch*). In generale, ciò che è azione o concerne l'azione. Ci sono tre significati diversi: 1° ciò che dirige l'azione; 2° ciò che è traducibile in azione; 3° ciò che è razionale nell'azione.

1° Il primo significato è quello filosofico tradizionale. Platone già distingueva la scienza pratica (per es., l'edilizia) che è quella « insita per sua natura nelle azioni » da quella conoscitiva (come l'aritmetica) che è priva di riferimento all'azione (*Pol.*, 258 d-e). Aristotele a sua volta diceva che « nelle scienze P. l'origine del movimento è in qualche decisione di chi agisce perchè ' P. ' e ' scelto ' sono la stessa cosa » (*Met.*, VI, 1, 1025 b 22). Le scienze P. erano per Aristotele la politica, l'economia, la retorica e la scienza militare; e della politica è parte fondamentale l'etica (*Et. Nic.*, I, 2, 1094 b). Questo significato è rimasto uniforme nella tradizione filosofica. Ad es., il significato in cui S. Tommaso diceva che la teologia è parzialmente scienza pratica (*S. Th.*, I, q. 1, a. 4) e quello in cui Duns Scoto diceva che essa è totalmente scienza P. (*Op. Ox.*, Prol. q. 4, n. 31) è quello tradizionale: P. è ciò che dirige l'azione. Similmente Wolff definiva la filosofia P. come la scienza che « dirige le azioni libere mediante regole generalissime » (*Philos. practica*, § 3), e la divideva, come Aristotele, in Etica, Economia e Politica. Questo significato prevale nell'uso filosofico del termine.

2° Nel secondo significato, che appartiene al linguaggio comune più che a quello filosofico, P. è ciò che è facilmente o immediatamente traducibile in azione, nel senso, ad es., che può aver successo o procurare vantaggio. In questo senso un'idea si dice « P. » perchè può avere realizzazione e può condurre al successo. Uomo P. è l'uomo che ha idee P., cioè idee facilmente realizzabili o realizzabili con probabilità di vantaggio o successo. Questo significato non trova abitualmente posto nel linguaggio filosofico.

3° Il terzo significato è il più ristretto e fu adoperato da Kant. Questi infatti intende per P.: « Tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà ». Ma la libertà non ha nulla a che fare con l'arbitrio animale; così « ciò che è indipendente da stimoli sensibili, quindi può esser determinato da motivi che non sono rappresentati se non dalla ragione, dicesi *libero arbitrio* e tutto ciò che vi si connette, o come principio o come conseguenza, è detto P. » (*Crit. R. Pura*, Dottr. del Metodo, cap. II, sez. 1). Quest'uso ristretto del termine, caratteristico di Kant, non ha avuto seguito.

**PRAXIS.** Con questo termine (che è la trascrizione della parola greca che significa azione) si designa, nella terminologia marxistica, sia l'insieme dei rapporti di produzione e di lavoro che costituiscono la struttura sociale, sia l'azione trasformatrice che l'azione rivoluzionaria deve esercitare su tali rapporti. Marx diceva che bisogna spiegare la formazione delle idee a partire dalla « prassi materiale » e che di conseguenza le forme e i prodotti della coscienza possono essere eliminati non già mediante « la critica intellettuale » ma solo mediante « il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti » (*Ideologia tedesca*, 2; traduzione ital., pag. 34) (v. MATERIALISMO STORICO). Per « rovesciamento della P. », Engels intese la reazione dell'uomo alle condizioni materiali dell'esistenza, la sua capacità di inserirsi nei rapporti di produzione e di lavoro e di trasformarli attivamente: questa possibilità è il capovolgimento del rapporto fondamentale tra *struttura* e *sovrastruttura* per il quale è solo la prima (cioè la totalità dei rapporti di produzione e di lavoro) che determina la seconda cioè l'insieme delle attività spirituali umane (cfr. ENGELS, *Antidühring*, 1878).

**PREAMBULA FIDEI.** Così S. Tommaso chiamò l'insieme di quelle verità la cui dimostrazione è necessaria alla fede stessa, tra le quali in primo luogo l'esistenza di Dio (*In Boet. de Trinit.*, a. 3) (v. DIO, PROVE DI; TOMISMO).

**PREANIMISMO.** V. ANIMISMO.

**PRECISIONE** (ingl. *Precision*; franc. *Précision*; ted. *Präcisione*). Il procedimento per il quale si considera la singola parte di un tutto, prescindendo dal tutto e dalle altre parti, in modo da riuscire a determinarla nei suoi caratteri propri. Così la P. fu definita dalla *Logica* di Arnauld (I, 5) che perciò la considerava come una forma particolare dell'*astrazione* (v.). Il risultato di questo procedimento è, ovviamente, l'esatta caratterizzazione delle parti di un tutto; e pertanto nel linguaggio corrente, « P. » è diventato sinonimo di esattezza e « preciso » di esatto. Peirce ha parlato, nel senso proprio, di astrazione precisiva (v. ASTRAZIONE).

**PREDESTINAZIONE** (lat. *Praedestinatio*; ingl. *Predestination*; franc. *Prédestination*; tedesco *Prädestination*). Nella teologia cristiana, è la scelta che Dio fa degli eletti cioè di coloro che si salveranno: scelta che, secondo Sant'Agostino, è stata fatta prima della creazione del mondo (*De Praedestinatione*, 10). Per i problemi relativi, v. GRAZIA. La P. è sempre P. alla salvezza; ma è stata talora anche sostenuta (e condannata dalla Chiesa) la P. *doppia* cioè quella alla salvezza e alla dannazione. Tale dottrina fu sostenuta, per es., dal monaco Godescalco di Corbie e fu combattuta da Hinkmar (IX sec.). In età moderna la sostennero i Calvinisti (v. PRETERIZIONE).

**PREDETERMINISMO** (ingl. *Predeterminism*; franc. *Prédéterminisme*; ted. *Prädeterminismus*). Termine adoperato da Kant per designare il determinismo rigoroso cioè quello secondo il quale « le azioni volontarie, in quanto avvenimenti di fatto, hanno le loro ragioni sufficienti nel tempo anteriore, il quale, insieme con ciò che contiene, non è più in nostro potere » (*Religion*, I, cap. IV, Osservazione generale) (v. DETERMINISMO).

**PREDICABILI** (gr. κατηγορούμενα; lat. *Praedicabilia*; ingl. *Predicables*; franc. *Prédicables*; ted. *Prädicabilien*). Gli universali, in quanto adatti per natura ad essere predicati di più cose. Porfirio per primo enumerò i cinque universali *semplici* o primitivi cioè il *genere*, la *specie*, la *differenza*, il *proprio* e l'*accidente* (*Isag.*, 1). Aristotele aveva enumerati come elementi di ogni proposizione o problema quattro elementi, cioè la definizione, il proprio, il genere e l'accidente (*Top.*, I, 4, 101 b 24); ma questa enumerazione, includendo la definizione (che è composta del genere e della specie) non prende in considerazione la semplicità degli elementi. L'enumerazione di Porfirio rimase classica ed entrò a far parte integrante della logica tradizionale.

Non ha avuto seguito invece la proposta kantiana di chiamare P. i concetti dell'intelletto derivati dalle categorie: come sarebbero, secondo Kant, i concetti di forza, azione, passione, derivabili dalla categoria della causalità; di presenza e resistenza, derivabili dalla categoria della reciprocità; del sorgere, del perire, del mutare, derivabili dalle categorie della modalità, ecc. (*Crit. R. Pura*, § 10).

La nozione è sparita dalla logica contemporanea (v. le singole voci).

**PREDICAMENTO.** V. CATEGORIA.

**PREDICATIVO** (ingl. *Predicative*; franc. *Prédicatif*; ted. *Prädicativ*). 1. Si chiama P. l'uso del verbo essere come copula di una proposizione cioè nel suo significato non esistenziale (v. ESSERE).

2. Si chiama P. una definizione che non è *impredicativa* nel senso che Poincaré ha dato a questo termine (v. IMPREDICATIVA, DEFINIZIONE) e pertanto si chiama P. anche la teoria che esclude per principio le definizioni impredicative o il calcolo proposizionale fondato su tale esclusione (cfr., ad es., CHURCH, *Intr. to Mathematical Logic*, § 58) (v. ANTINOMIA).

**PREDICATO** (ingl. *Predicate*; franc. *Prédicat*; ted. *Prädikat*). Nella Logica aristotelica la proposizione consiste nell'affermare (o negare) qualcosa di qualcosa: essa quindi si scinde in due termini essenziali, il *soggetto*, ossia ciò di cui si afferma (o nega) qualcosa, e il P. (κατηγορούμενον), che è appunto quello che viene affermato (o negato) del soggetto: così in « Socrate è bianco », ' Socrate ' è il soggetto, ' bianco ' il predicato. Il quale P. può essere essenziale, proprio, oppure semplicemente accidentale. Attraverso Boezio questa dottrina è passata nella Logica medievale (cfr. Pietro Ispano, 1.07: « Subiectum est de quo aliquid dicitur; *praedicatum* est quod de altero dicitur ») e attraverso questa in tutta la Logica occidentale. Nella Logica contemporanea, essendo entrata in crisi la concezione predicativa della proposizione (ossia quella concezione che fa consistere quest'ultima, appunto, nell'attribuzione di un P. ad un soggetto), il termine « P. » ha un uso alquanto oscillante. Russell (*Princ. Math.* I², pag. 51 sgg.) dà il nome di « P. » alle funzioni proposizionali di primo ordine, cioè quelle che contengono solo variabili individuali (cioè, variabili sostituibili solo con nomi propri, denotanti individui). Hilbert e Ackermann (*Grundzüge der theoretischen Logik*), ritornando in qualche modo all'uso classico, intendono propriamente con « P. » il *funtore* di una qualsiasi proposizione funzionale con una o più variabili. Analogamente, ma con maggiore precisione, Carnap (cfr., per es., *Einführung in die symbolische Logik*, 1954, pag. 4 sgg.) usa « P. » per indicare il simbolo di proprietà o relazioni attribuite ad individui. G. P.

**PREDIZIONE.** V. PREVISIONE.

**PREESISTENZA.** V. METEMPSICOSI.

**PREFORMAZIONE** (ingl. *Preformation*; francese *Préformation*; ted. *Präformation*). Col nome

di teoria della P. (o *preformismo*) fu designata nel sec. XVIII la teoria sulla formazione degli organismi secondo la quale gli organi di esso sono già preformati nell'uovo. Già Malpighi nel 1637 aveva avanzato questa teoria, riconoscendo che gli organi si trovano preformati nell'uovo, non sotto la forma che avranno nell'embrione o nell'adulto, ma sotto la forma di filamenti o *stamina* ciascuno dei quali è la potenza di un organo particolare (*La formazione del pollo nell'uovo*, 1637). Questa teoria venne accettata nel '700 da molti biologi come Haller, Spallanzani, Bonnet che si chiamavano « ovisti », per distinguersi dagli « animaculisti » che verso la fine del'600 avevano ritenuto che lo spermatozoo fosse un piccolo omiciattolo provvisto di tutte le parti del feto umano. La dottrina della P. veniva accettata da Leibniz il quale riteneva che « Dio ha preformato le cose in modo che i nuovi organismi non sono che la conseguenza meccanica di un organismo precedente » (*Théod.*, pref.). Kant riteneva che, una volta ammesso il principio teleologico per la produzione degli esseri organizzati, restano solo due ipotesi per spiegare la causa della loro forma finale: o l'*occasionalismo*, secondo il quale Dio interviene direttamente in ogni nuova formazione organica; o il *prestabilismo*, secondo il quale un essere organico produce il suo simile. A sua volta il prestabilismo può essere o teoria della P. se la generazione si considera come semplice sviluppo di una forma preesistente; o teoria dell'*epigenesi* se la generazione si considera come produzione. Kant non nascondeva la sua simpatia per la teoria dell'epigenesi in quanto gli sembrava che riducesse di molto, rispetto all'altra, l'azione delle cause soprannaturali e si prestasse ad una prova empirica (*Crit. del Giud.*, § 81). La moderna teoria dell'evoluzione ha eliminato il fondamento stesso del contrasto tra teoria della P. e teoria dell'epigenesi (v. EPIGENESI; EVOLUZIONE).

**PREFORMAZIONISMO** o **PREFORMISMO.** V. PREFORMAZIONE.

**PRELOGICO** (franc. *Prélogique*). Aggettivo introdotto da L. Lévy-Bruhl per caratterizzare la mentalità dei popoli primitivi in quanto ritenuta indifferente al principio di contraddizione e fondata sulla *partecipazione* (v.) (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, pag. 78 sgg.). In seguito Lévy-Bruhl ha abbandonato questo concetto. « Non c'è una mentalità primitiva che si distingua dall'altra per due caratteri che le sono propri (mistico e P.). C'è una mentalità mistica più accentuata e più facilmente osservabile fra i primitivi che non nelle nostre società, ma che è presente in tutto lo spirito umano » (*Les carnets*, 1949, VI; trad. ital., pag. 161).

**PREMESSA** (gr. πρότασις; lat. *Praemissa*; ingl. *Premise*; franc. *Prémisse*; ted. *Prämisse*). Ogni proposizione da cui si inferisce un'altra proposizione.

**PREMOZIONE** (lat. *Praemotio*; ingl. *Premotion*; franc. *Prémotion*). Termine adoperato dai teologi del '600 per indicare la determinazione fisica, da parte di Dio, della volontà umana: determinazione fisica, che non eliminerebbe la libertà dell'uomo. Malebranche discusse questa nozione nelle sue *Réflexions sur la P. physique* (1705).

**PRENOZIONE** (ingl. *Prenotion*; franc. *Prénotion*; ted. *Vorbegriff*). Termine introdotto da Durkheim per indicare i concetti prescientifici fondati su una generalizzazione imperfetta o frettolosa, che F. Bacone chiamava anticipazioni o idoli (*Règles de la méthode sociologique*, pag. 23) (v. ANTICIPAZIONE).

**PRENSIONE** (ingl. *Prehension*). Termine col quale Whitehead in *Process and Reality* (1929) ha designato la percezione in quanto con essa il soggetto apprende o afferra una « entità reale » cioè una cosa o un evento. In realtà il nome stesso di percezione ha già questa connotazione (v. PERCEZIONE).

**PREOCCUPAZIONE.** V. CURA.

**PREPERCEZIONE** (ingl. *Preperception*; francese *Prépercepion*; ted. *Präperzeption*). Così talora è stata chiamata la funzione selettiva che l'attenzione intellettuale esercita sulla percezione sensibile (cfr., ad es., JAMES, *Princ. of Psychol.*, I, pag. 438-45).

**PRESCIENZA.** V. TEODICEA.

**PRESCISSIONE** (ingl. *Prescission*). L'astrazione « precisiva », che Peirce distingue dall'astrazione ipostatica, come l'operazione di scelta che è implicita nel più semplice fatto di percezione: in quanto, ad es., percepire un colore significa prescindere dalla forma e in ogni caso isolare questa determinazione « colore » dalle altre con cui il colore si presenta unito (*Coll. Pap.*, 1.549 n; 2.428; 4.235) (v. ASTRAZIONE).

**PRESENTAZIONE** (ingl. *Presentation*; francese *Présentation*; ted. *Präsentation*). Conoscenza immediata o diretta: percezione o intuizione. Il termine è stato introdotto da Spencer che distingueva la conoscenza *presentativa* che si ha quando « il contenuto di una proposizione è la relazione fra due termini entrambi i quali sono direttamente presenti, come quando pungo il mio dito e sono simultaneamente conscio della pena e del posto in cui essa è » dalla conoscenza *rappresentativa* che è il ricordo o l'immaginazione dell'altra (*Princ. of Psychology*, § 423). Il termine fu accettato da molti psicologi dell'800, ma è oggi caduto in disuso.

**PRESENTAZIONISMO** (ingl. *Presentationism*; franc. *Présentationisme*). Così Hamilton

chiamò il suo «realismo naturale» cioè la dottrina secondo la quale la percezione è una relazione immediata con l'oggetto esistente (*Dissertations on Reid*, pag. 825).

**PRESENTE.** V. ATTIMO; ORA; TEMPO.

**PRESENZA** (ingl. *Presence*; franc. *Présence*; ted. *Anwesenheit*). Il termine è adoperato in due significati principali: 1° l'esistenza di un oggetto in un certo luogo, per cui ad es., si dice «*x* era presente alla riunione di ieri sera»; 2° l'esistenza dell'oggetto in un rapporto conoscitivo immediato; e così si dice che è presente un oggetto che è visto o che è dato a una qualsiasi forma di intuizione o di conoscenza immediata.

Nell'ambito del primo significato gli Scolastici distinguevano, a scopo teologico (cioè per descrivere la presenza di Dio o degli angeli nelle cose o quella del corpo di Cristo nel pane nel sacramento dell'altare) due forme di P., quella detta *circumscriptiva* per la quale una cosa è tutta in tutto lo spazio che occupa e parte in ciascuna parte dello spazio; e quella *definitiva* per la quale una cosa è tutta nella totalità del suo spazio e tutta anche in ciascuna parte di questa totalità. La prima P. è un modo d'essere quantitativo; la seconda esclude ogni quantità (cfr., per es., S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 52, a. 2; OCKHAM, *Quodl.*, VII, q. 19).

Heidegger ha chiamato P. o semplice P. (*Vorhandenheit*) il modo d'essere delle cose, in quanto diverso dal modo d'essere dell'uomo che è l'esistenza (*Sein und Zeit*, § 9). Sartre invece ha parlato della «P. all'essere del *Per-sè*» cioè della coscienza, nel senso che tale presenza implicherebbe che «il *Per-sè* è il testimone di sè in P. dell'essere come non essente l'essere»: il che significherebbe che la P. all'essere è «P. del *Per-sè* in quanto non è» (*L'être et le néant*, pag. 166-67).

**PRESTABILISMO.** V. PREFORMAZIONE.

**PRESUNZIONE** (lat. *Praesumptio*; ingl. *Presumption*; franc. *Présomption*; ted. *Präsumtion*). 1. Un giudizio anticipato e provvisorio, che si ritiene valido fino a prova in contrario. Per es., «P. di colpa» è un giudizio di colpevolezza che viene mantenuto finchè non sia stata addotta una prova in contrario; e significato analogo hanno espressioni «P. di verità» o «P. pro» o «P. contro» una proposizione qualsiasi.

2. Fiducia eccessiva nelle proprie possibilità; e in questo senso si dice *presuntuoso* colui che nutre tale fiducia.

**PRESUPPOSTO** (ingl. *Presupposition*; francese *Présupposition*; ted. *Voraussetzung*). 1. La premessa non dichiarata di un ragionamento: cioè la premessa di cui si fa uso nel corso di un ragionamento ma che non è stata preventivamente enunciata e nei cui confronti pertanto non esiste un impegno definito. Il P., a differenza della premessa, del postulato, dell'ipotesi, ecc., è introdotto surrettiziamente nel corso di un ragionamento e limita o dirige il ragionamento stesso in modo subdolo o nascosto. Esso si può anche definire come una regola surrettizia di inferenza. Pertanto il principio dell'eliminazione dei P. è fondamentale per tutti i campi della ricerca nel mondo moderno. L'espressione «eliminazione dei P.» (ted. *Voraussetzungslosigkeit*) pare sia stata coniata soltanto da Fr. Strauss (*Leben Jesu*, 1836, pag. IX): ma l'esigenza che tale espressione racchiude è quella con la quale è nata sia la scienza moderna, che con Galilei ha cercato di liberarsi dei P. metafisici, sia la filosofia moderna che con Bacone e Cartesio ha affermato l'esigenza di una ricerca *radicale* cioè fondata soltanto su premesse dichiarate. L'eliminazione dei P. è anche diretta a evitare che nell'ambito di un certo campo di ricerche agiscano credenze che appartengono a campi diversi e che queste limitino in modo incontrollabile la ricerca stessa. Un uso più ristretto e tecnico ha fatto, del principio dell'eliminazione dei P., Husserl il quale si è avvalso di esso per la delimitazione della sfera fenomenologica (*Logische Untersuchungen*, II, Intr., § 7).

2. Lo stesso che premessa o postulato o ipotesi. Questo secondo significato può condurre a confusioni.

**PRETERIZIONE** (ingl. *Preterition*; franc. *Prétérition*). Concetto di cui la teologia calvinista si è avvalsa per attenuare la dottrina della doppia predestinazione: i reprobi sono tali perchè Dio li ha «trascurati» nella sua scelta (cfr. CALVINO, *Institutions de la religion chrétienne*, III, cap. 24).

**PREVISIONE** (gr. πρόγνωσις; ingl. *Prediction*; franc. *Prévision*; ted. *Voraussage*). Uno degli scopi fondamentali della spiegazione scientifica o questa stessa spiegazione. Nella scienza antica, l'importanza della P. fu accentuata soltanto nell'ambito della medicina (IPPOCRATE, *Prognostikon*, I). Galileo ne esponeva il concetto affermando che «la cognizione di un solo effetto acquistata per le sue cause ci apre l'intelletto ad intendere ed assicurarsi d'altri effetti senza bisogno di ricorrere all'esperienza» (*Discorsi intorno a due nuove scienze*, in *Opere*, ed. Utet, II, pag. 799). La P. fu utilizzata da Hume nella sua critica della causalità: «Essendo costretti dalla consuetudine a trasferire il passato al futuro, in tutte le nostre inferenze, quando il passato si è manifestato del tutto regolare e uniforme, noi aspettiamo l'avvenimento con la massima sicurezza e non lasciamo posto per qualche supposizione contraria» (*Inq. Conc. Underst.*, VI). Fu messo in primo piano da Comte con la sua formula «Scienza, donde P.; P., donde azione» (*Cours de phil. pos.*, 1830, I, pag. 51). E fu espresso

da Hertz nella parole con cui si apre l'Introduzione dei *Prinzipien der Mechanik* (1894): « Il più diretto e in un certo senso il più importante problema che la nostra consapevole conoscenza della natura ci rende capaci di risolvere è l'anticipazione degli eventi futuri, sicchè poi possiamo ordinare le nostre faccende presenti in accordo con tali anticipazioni ». Peirce fondava sulla P. la verità pratica dell'ipotesi scientifica: « Nell'induzione non è il fatto previsto che in qualche misura necessiti la verità dell'ipotesi o la renda probabile. Ma è il fatto che esso è stato previsto con successo e che è un campione scelto a caso di tutte le P. che possono essere basate sull'ipotesi e che costituiscono la verità pratica di essa » (*Coll. Pap.*, 6.527).

Nel neoempirismo contemporaneo, alcuni filosofi tendono a ridurre la P. alla spiegazione altri a ridurre la spiegazione alla previsione. Nel primo senso si esprime Carnap secondo il quale « la natura di una P. è la stessa, rispetto alla conferma e all'attestazione, di quella di un enunciato circa un evento presente non direttamente da noi osservato, per es., circa un processo che ora è in corso nell'interno di una macchina o un evento politico in Cina (« Testability and Meaning », in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pag. 87). Nel secondo senso, si esprime Quine il quale dichiara di pensare che lo schema concettuale della scienza è da ultimo uno strumento per prevedere l'esperienza futura alla luce dell'esperienza passata (*From a Logical Point of View*, II, 6). L'identità della logica della P. con quella della spiegazione è stata asserita da Feigl (in *Readings*, cit., pag. 417-18); mentre Hempel ha sostenuto la tesi della identità strutturale (o della simmetria) di spiegazione e P. nel senso « che ogni spiegazione adeguata è potenzialmente una P. e inversamente ogni P. adeguata è potenzialmente una spiegazione » (*Aspects of Scientific Explanation*, 1965, pag. 367). Popper, dopo aver asserito che tutte le scienze teoretiche, anche quelle sociali, sono scienze di P., ha insistito sulla distinzione tra la P. scientifica e la profezia storica perchè quest'ultima manca del carattere condizionale della prima. « Le P. ordinarie della scienza, egli ha detto, sono condizionali. Esse asseriscono che certi mutamenti (per es., della temperatura dell'acqua in un bollitoio) sarà accompagnato da altri cambiamenti (per es., il bollire dell'acqua) » (*Conjectures and Refutations*, 1965, pag. 339).

Reichenbach usò il termine post-vedibilità (*postdictability*) per indicare la possibilità di determinare « i dati passati in termini di osservazioni date » (*Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, 1944, pag. 13). Il termine postvisione o retrovisione (*postdiction or retrodiction*) è stato poi adoperato per indicare l'inverso logico di una P. cioè l'inferenza che procede da un evento presente all'indietro, verso una condizione iniziale già conosciuta (HANSON, *The Concept of the Positron*, 1963, pag. 193). V. SPIEGAZIONE.

**PRIMALITÀ** (lat. *Primalitas*; ted. *Primalität*). Il principio costitutivo dell'essere, secondo Campanella. Ci sono tre P.: il potere (*potentia*) il sapere (*sapientia*) e l'amore (*amor*) che in Dio sono infinite e nelle cose sono invece limitate dai loro contrari, l'impotenza, l'insipienza e l'odio, che costituiscono il non essere (*Metaphysica*, 1638, VI, Proem.). Il termine vale lo stesso che *principio* (v.).

**PRIMARIE E SECONDARIE, QUALITÀ.** V. QUALITÀ.

**PRIMARIO** (lat. *Primarius*; ingl. *Primary*; franc. *Primaire*; ted. *Primär*). 1. Ciò che è primo o più importante in un campo qualsiasi; o ciò che è primo nel senso che condiziona ciò che vien dopo, senza essere condizionato da esso. Questo era uno dei sensi, e il senso fondamentale, che Aristotele attribuiva alla parola « prima » (*Met.*, V, 11, 1019 a 2), ed è quello che più frequentemente è connesso con l'uso del termine. « Qualità P. », ad es., sono le qualità di cui i corpi non possono mancare e che condizionano le « qualità secondarie ». « Scuola P. » è quella che tutti debbono frequentare e che prepara agli altri tipi di scuola. « Attenzione P. » è stata detta da alcuni psicologi l'attenzione primitiva o originaria, ecc. Si dice pura « importanza P. » per dire importanza fondamentale o condizionante.

2. Lo stesso che *primitivo* (v.).

**PRIMATO** (ingl. *Primacy*; franc. *Primauté*; ted. *Primat*). L'importanza primaria o condizionante di una cosa rispetto alle altre. Dice Kant: « Per P. tra due o più cose legate mediante la ragione, intendo la superiorità di una di esse in quanto è il primo motivo determinante del legame con tutte le altre ». Più precisamente « P. della ragion pratica » significa la prevalenza dell'interesse pratico sull'interesse teoretico nel senso che la ragione ammette, in quanto è pratica, proposizioni che non potrebbe ammettere nel suo uso teoretico e che non costituiscono una sua estensione conoscitiva: i postulati della ragion pratica (*Crit. R. Pratica*, II, cap. 2, sez. 3). La parola P. è stata usata nel campo politico per indicare la funzione predominante che un certo elemento (popolo, nazione, classe, gruppo sociale, ecc.) ha o deve avere nella totalità cui appartiene. Gioberti ha parlato in questo senso del *P. morale e civile degli Italiani* (1843). In questa sua estensione il termine acquista significati anche più vaghi e arbitrari che nel primo.

**PRIMITIVISMO** (ingl. *Primitivism*; franc. *Primitivisme*). 1. L'atteggiamento o la mentalità dei popoli primitivi specialmente nel suo aspetto per cui l'individuo si conforma, presso di essi, alle

valutazioni dell'ambiente. In questo senso il termine è usato, per es., da Scheler (*Sympathie*, cap. III; trad. franc., pag. 362, n. 2).

2. La credenza che la forma più perfetta della vita umana è quella che essa ebbe nel primo periodo dell'umanità (mito dell'età dell'oro); o quella che essa riveste nei popoli primitivi, ritenuti più giovani (mito del « buon selvaggio »). Per questo significato di P., vedi Lovejoy e Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, 1935; Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, 1948).

**PRIMITIVO** (ingl. *Primitive*; franc. *Primitif*; ted. *Primitiv*). 1. Lo stesso che *originario* (v. Origine) nel duplice senso di questo termine cioè: *a*) come ciò che appartiene alla fase iniziale di uno sviluppo o di una storia e in questo senso si dice « la nebulosa P. », « l'umanità P. », o anche « le P. popolazioni italiche »; *b*) come ciò che funge da condizione, principio o premessa e perciò determina altre cose mentre non è determinato da esse; in questo senso si dice « proposizione P. », « funzione P. » e si chiamano « simboli P. » quelli introdotti direttamente, cioè senza l'aiuto di altri simboli.

2. Ciò che è *semplice* nel senso che costituisce la forma più elementare che un certo oggetto può assumere e in questo senso si parla di « uomini P. » o semplicemente de « i P. ». Durkheim si è servito per definire i P. di questo significato e insieme di quello di cui in *a*) (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1937, pag. 1). Ma Lévy-Bruhl ha scritto: « Con questo termine improprio, ma di uso quasi indispensabile, intendiamo semplicemente designare i membri delle società più semplici che conosciamo » (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, pag. 2). Nello stesso senso si adopera oggi la parola *primario* (v.).

Per ciò che concerne le interpretazioni del mondo P., esse possono essere raggruppate in due classi: *a*) la classe di quelle interpretazioni che considerano il mondo P. come prelogico, preempirico e mistico, quindi completamente diverso, quanto alla sua costituzione, dal mondo della società civile. È questa l'interpretazione che è stata specialmente difesa da Lévy-Bruhl (del quale oltre lo scritto citato, vedi: *La mentalité primitive*, 1922; *L'âme primitive*, 1927; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938); ma che dallo stesso Lévy-Bruhl è stata corretta nel senso di sfumare o attenuare la differenza tra la mentalità P. e quella non P., considerandola come differenza di grado più che di qualità (*Les carnets*, 1949); *b*) la classe di quelle interpretazioni le quali ammettono che anche le comunità P. sono in possesso di un considerevole patrimonio di conoscenze fondate sull'esperienza e sulla ragione e che l'uomo P. tende a ricorrere alla magia o al misticismo solo quando le conoscenze da lui possedute non aiutano più. Questa è l'interpretazione specialmente sostenuta da Bronislaw Malinowski (*Magic, Science, and Religion*, 1925) e seguita oggi da quasi tutti i sociologi.

**PRIMO MOBILE.** V. Mobile, Primo.

**PRIMO MOTORE.** V. Dio, Prove di.

**PRIMORDIALE** (ingl. *Primordial*; franc. *Primordial*). Lo stesso che *originario* (v.).

**PRINCIPIO** (gr. ἀρχή; lat. *Principium*; inglese *Principle*; franc. *Principe*; ted. *Prinzip, Grundsatz*). Il punto di partenza e il fondamento di un processo qualsiasi. I due significati di « punto di partenza » e di « fondamento » o « causa » sono strettamente connessi nella nozione di questo termine, che fu introdotto in filosofia da Anassimandro (Simplicio, *Fis.* 24, 13), cui Platone faceva ricorso frequentemente nel senso di causa del movimento (*Fedr.*, 245 c) o di fondamento della dimostrazione (*Teet.*, 155 d) e di cui Aristotele fu il primo a enumerare esaurientemente i significati. Tali significati sono i seguenti: 1° punto di partenza di un movimento, per es., di una linea o di una strada; 2° punto di partenza *migliore*, per es., quello che rende più facile imparare una cosa; 3° punto di partenza effettivo di una produzione, per es., la chiglia di una nave o i fondamenti di una casa; 4° causa esterna di un processo o di un movimento, per es., un insulto che provoca una zuffa; 5° ciò che con la sua decisione determina movimenti o mutamenti, per es., il governo o le magistrature di una città; 6° ciò da cui parte un processo di conoscenza, per es., le premesse di una dimostrazione. Aristotele aggiunge a questa elencazione: « Anche 'causa' ha gli stessi significati: giacchè tutte le cause sono princìpi. Ciò che tutti i significati hanno in comune è che, in tutti, P. è ciò che è punto di partenza o dell'essere o del divenire o del conoscere » (*Met.*, V, 1, 1012 b 32-1013 a 19).

Queste notazioni di Aristotele contengono pressochè tutto quel che la tradizione filosofica posteriore ha detto intorno ai princìpi. Solo un altro significato occorre forse distinguere: come punto di partenza e causa, il P. è talora assunto come l'*elemento* costitutivo delle cose o delle conoscenze. Questo probabilmente era uno dei sensi in cui la parola era usata dai presocratici: un senso che Aristotele stesso talvolta adopera (*Met.*, I, 3, 983 b 11; III, 3, 998 b 30, ecc.). In questo senso Lucrezio chiamava P. gli atomi (*De nat. rer.*, II, 292, 573, ecc.); e gli Stoici distinguevano elementi e P. solo per il fatto che i P. sono ingenerabili e incorruttibili (Diog. L., VII, 1, 134).

Nel sec. xviii, Cristiano Wolff definendo il P. come « ciò che contiene in sè la ragione di qualche altra cosa » (*Ont.*, § 866) osservava che questo significato era conforme alla nozione aristotelica

e che da questa nozione non si erano allontanati gli Scolastici (*Ont.*, § 879). Baumgarten, al quale tanto deve la terminologia filosofica moderna, ripeteva la definizione di Wolff (*Met.*, § 307). Kant da un lato restringeva l'uso del termine al campo della conoscenza, intendendo per P. « ogni proposizione generale, anche desunta per induzione dall'esperienza, che possa servire da premessa maggiore in un sillogismo », ma dall'altro introduceva la nozione di « P. assoluto » o « P. in sè » cioè di conoscenze sintetiche originarie e puramente razionali, conoscenze che egli riteneva insussistenti, ma alle quali pensava che la ragione facesse appello nel suo uso dialettico (*Crit. R. Pura*, Dialettica, II, A).

Nella filosofia moderna e contemporanea la nozione di P. tende a perdere la sua importanza. Essa infatti include la nozione di un punto di partenza privilegiato: e privilegiato non relativamente, cioè rispetto a certi scopi, ma assolutamente ed in sè. Un punto di partenza di questo genere difficilmente potrebbe oggi essere ammesso nel dominio delle scienze. Poincaré a giusto titolo osservava che un P. non è che una legge empirica che si trova comodo sottrarre al controllo dell'esperienza mediante opportune convenzioni: un P. perciò non è nè vero nè falso ma soltanto comodo (*La valeur de la science*, 1905, pag. 239). Nel dominio matematico e logico, in cui opportunità di questa natura non si presentano, il termine è caduto in disuso per indicare le premesse di un discorso ed è stato sostituito da assioma o postulato. Frequentemente si chiamano P., in questi campi, particolari teoremi di cui si voglia sottolineare l'importanza per lo sviluppo ulteriore di un sistema simbolico. Peirce ha chiamato *P. guida* (*Leading Principle*) il P. che « dev'essere supposto vero per sostenere la validità logica di un argomento qualsiasi » (*Coll. Pap.*, 3.168; cfr. DEWEY, *Logic*, I; trad. ital., pag. 46).

**PRINCIPIO ATTIVO** (gr. τὸ ποιοῦν). Così gli Stoici chiamarono la Ragione o la Causa o Dio, in quanto informa la materia (che è il P. passivo) producendo in essa i singoli esseri (DIOG. L., VII, 134); principio che essi identificarono col *Fuoco* inteso come calore o spirito animatore (*Ibid.*, VII, 156; CICER., *De nat. deor.*, II, 24).

**PRINCIPIO DI AZIONE MINIMA; DI CAUSALITÀ; DI CONTRADDIZIONE; DI IDENTITÀ; DEGLI INDISCERNIBILI; DI INDIVIDUAZIONE; DI RAGION SUFFICIENTE; DEL TERZO ESCLUSO; ecc.** V. i relativi termini.

**PRIORITÀ** (ingl. *Priority*; franc. *Priorité*; tedesco *Priorität*) 1. Precedenza nel tempo.

2. Carattere di ciò che è *primario* (v.).

**PRIVAZIONE** (gr. στέρησις; lat. *Privatio*; inglese *Privation*; franc. *Privation*; ted. *Privation*). La mancanza di ciò che, a qualsiasi titolo, potrebbe o dovrebbe essere. Questo è il senso della definizione che Wolff dette del termine: « Il difetto di una realtà che poteva essere o a cui l'essere di per sè non ripugna » (*Ont.*, § 273). Aristotele aveva incluso tra i significati del termine (tutti riducibili a quello ora enunciato) anche la mancanza di un attributo che non appartiene naturalmente alla cosa come quando si dice che una pianta è priva di occhi (*Met.*, V, 22, 1022 b 22). Ma questa generalizzazione eccessiva rende il concetto pressocchè inutile. Wolff stesso distingueva le entità *privative* che consistono in una mancanza (come cecità, morte, tenebre, ecc.) e i nomi relativi, dalle entità *positive* e dai loro nomi (*Ont.*, § 273-274); una distinzione che fu riprodotta da Stuart Mill, il quale osservava a questo proposito: « I nomi cosiddetti privativi connotano due cose: l'assenza di certi attributi e la presenza di altri a partire dai quali la presenza dei primi poteva naturalmente attendersi » (*Logic*, I, 2, § 6). Queste distinzioni si sono conservate nella logica ottocentesca di stampo tradizionale (cfr., per es., SIGWART, *Logik*, 1889, I, § 22).

**PROBABILE** (ingl. *Probable*; franc. *Probable*; ted. *Wahrscheinlich*). 1. Un evento o una proposizione con un sufficiente grado comparativo di conferma o di credibilità (v. PROBABILITÀ, 1).

2. Una classe o sequenza di eventi dotata di un certo grado di frequenza relativa (v. PROBABILITÀ, 2).

3. Ciò che viene ritenuto vero dai più o dai competenti. Questo è il concetto dell'*endoxon* che Aristotele pose a base della *dialettica* (v.) e ha poco o nulla a che fare con le due precedenti nozioni.

**PROBABILISMO** (ingl. *Probabilism*; francese *Probabilisme*; ted. *Probabilismus*). 1. Lo scetticismo della Nuova Accademia in quanto, pur negando l'esistenza di un criterio di verità, riconosceva un criterio sufficiente a dirigere la condotta della vita, in ciò che Arcesilao chiamava il *plausibile* (SESTO E., *Adv. Math.*, VII, 158) e Carneade il *probabile* (*Ibid.*, VII, 166; *Ip. Pirr.*, I, 33, 226).

2. La dottrina, cui faceva frequentemente appello la casistica dei Gesuiti del sec. XVII, che basti, per non peccare, nei casi in cui l'applicazione della regola morale è dubbia, attenersi ad una opinione probabile, intendendosi per opinione probabile quella sostenuta da qualche teologo. Leibniz osservava a questo proposito: « Il difetto dei moralisti rilassati è stato in buona parte quello d'aver avuto una nozione troppo limitata e troppo insufficiente del probabile che essi hanno identificato con l'opinabile di Aristotele » mentre il probabile è, secondo Leibniz, un concetto assai più esteso (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 14). Il P. ebbe, specialmente nel sec. XVII, innumerevoli varianti tra le quali si possono ricor-

dare: il *probabiliorismo*, secondo il quale, nei casi in cui l'applicazione di una regola morale è incerta, bisogna seguire non una qualsiasi opinione probabile ma la più probabile; e il *tuziorismo* secondo il quale bisogna attenersi alla opinione che si conforma alla legge. Si tratta di dottrine e dispute che non hanno significato fuori della casistica gesuitica del XVII secolo (cfr. A. SCHMITT, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904).

3. L'indirizzo della scienza contemporanea per il quale il carattere di probabilità viene riconosciuto ad un numero esteso di conoscenze od a tutte (v. CAUSALITÀ; CONDIZIONE; DETERMINISMO).

**PROBABILITÀ** (gr. τό εἰκός; lat. *Probabilitas*; ingl. *Probability*; franc. *Probabilité*; ted. *Warhscheinlichkeit*). Il grado o la misura della possibilità di un evento o di una classe di eventi. La P. in questo senso suppone sempre un'alternativa ed è la scelta o preferenza accordata ad una delle alternative possibili. Se si dice, ad es., « probabilmente domani pioverà » si esclude come meno probabile l'alternativa « domani non pioverà »; se si dice « la P. che una moneta cada di testa è di una metà », questa determinazione desume il suo significato dal confronto con l'altra alternativa possibile, che essa cada di croce. Si può esprimere questo carattere della P. dicendo che essa è sempre la funzione di due argomenti. Un altro carattere generale della P. (comunque intesa) è che essa, dal punto di vista quantitativo, viene espressa con un numero reale i cui valori vanno da 0 a 1.

Il problema cui la nozione di P. dà luogo è quello del *significato* cioè del concetto stesso di probabilità. Quanto al calcolo delle probabilità esso, finchè non venga interpretato, non dà luogo a problemi: i matematici sono d'accordo su tutto ciò che può venire espresso in simboli matematici, mentre il disaccordo comincia, anche tra essi, dove si tratta di interpretare tali simboli. Carnap (*The Two Concepts of Probability*, 1945, ora in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 441 sgg.) e Russell (*Human Knowledge*, 1948, V, 2) hanno entrambi insistito sull'esistenza di due concetti diversi e irreducibili di P., che il primo ha chiamato rispettivamente *P. induttiva* (o grado di conferma) e *P. statistica* (o frequenza relativa), e il secondo *grado di credibilità* e *P. matematica*. Altri nomi sono stati proposti per questi due tipi di probabilità. Kneale ha chiamato *accettabilità* il primo tipo e *caso* (*chance*) il secondo (*Probability and Induction*, 1949, pag. 22); Braithwaite ha chiamato il primo *ragionevolezza* e il secondo P. (*Scientific Explanation*, 1953, pag. 120).

I due concetti si sono fronteggiati negli ultimi quarant'anni, cercando ognuno di eliminare l'altro; e si possono vedere tipicamente rappresentati nelle posizioni di Von Mises e di Jeffreys. Il primo rigetta come soggettivistico il concetto di P. induttiva e ritiene che sia privo di senso l'uso del termine P. al di fuori del suo concetto statistico (*Probability. Statistics and Truth*, 1928, ed. 1939, lect. I, III), Il secondo invece ritiene che la definizione cosiddetta oggettiva della P. è inutilizzabile e che neppure gli statistici la usano perchè « tutti usano la nozione di *grado di credenza ragionevole*, abitualmente senza neppure notare che la usano » (*Theory of Probability*, 1939, pag. 300). Poichè le osservazioni di Carnap e Russell tolgono significato a questa polemica ma nello stesso tempo confermano l'esistenza di due concetti diversi di P., si possono assumere tali concetti per costituire un prospetto delle dottrine relative. E per evitare qualificazioni polemiche (e inesatte) come quelle di « soggettivo » e « oggettivo », ecc., si può semplicemente assumere come tratto distintivo dei due concetti di P. la funzione che ognuno di essi adempie e parlare conseguentemente di 1° P. *singolare*; 2° P. *collettiva*.

1° Il primo concetto di P. può essere infatti caratterizzato dicendo che esso ha in vista il grado di possibilità di un evento singolo: pertanto i suoi argomenti sono per l'appunto eventi o fatti o stati di cose o circostanze ed essa è espressa in *proposizioni* del tipo « Domani probabilmente pioverà ». L'antecedente storico remoto di questa nozione è il concetto neo-accademico di rappresentazione *persuasiva* (v.): della quale Carneade enumerava i gradi, determinati o da prove o da indizi negativi o positivi (v. PERSUASIVO).

I fondatori del calcolo delle P. ebbero in vista appunto questo concetto di probabilità. Giacomo Bernouilli intitolò il suo trattato, che fu il primo scritto importante in proposito, *Ars conjectandi* (1713). Allo stesso concetto si ispirava la grande opera di Laplace intitolata *Théorie analytique des probabilités* (1812). Nell'introduzione di quest'opera Laplace affermava che « la P. degli eventi serve a determinare il timore o la speranza delle persone interessate alla loro esistenza » (*Essai philosophique sur les probabilités*, I, 4); e tutta la sua opera non si occupa di statistica ma di metodi per stabilire l'accettabilità delle ipotesi. Da questo punto di vista, la P. era definita come « il rapporto dei numeri dei casi favorevoli a quello di tutti i casi possibili ». E il principio fondamentale per valutare le P. era il cosiddetto *principio di indifferenza* o di *equiprobabilità*, secondo il quale, in mancanza di ogni altra informazione, si assume che i vari casi sono ugualmente possibili: sicchè ad es., quando un dado è gettato, si assume che ognuna delle sue facce ha uguali P. di apparire, sicchè ciascuna faccia ha la stessa P. di 1/6 (*op. cit.*, I, 3).

Per quanto questa teoria sia stata sottoposta a critiche accanite, essa è stata ripresa nel 1921 dall'economista inglese John Maynard Keynes nel suo *Trattato sulla P.* e più tardi riesposta da F. P. Ramsey (*The Foundations of Mathematics*, 1931) e da H. Jeffreys (*Theory of Probability*, 1939). Tutti questi scrittori definiscono la P. come un « grado di credenza razionale » ed ammettono la validità del principio di indifferenza ma, come ha notato lo stesso Carnap, il carattere soggettivistico di quella definizione è solo apparente; giacchè ciò che essi hanno cercato di determinare sono i *gradi di conferma* che possono essere stabiliti in favore di un'ipotesi determinata. E difatti i gradi di credenza potrebbero essere soltanto stabiliti con metodi psicologici mentre in realtà i metodi proposti da quegli autori non hanno nulla di psicologico ma sono logici e si riferiscono alla disponibilità e alla natura delle *prove* che possono confermare un'ipotesi. Fondandosi su questo concetto oggettivo della P. singolare, Carnap ha costruito un sistema di logica quantitativa induttiva, sul fondamento del concetto di conferma assunto nelle sue tre forme: positiva, comparativa e quantitativa (*Logical Foundations of Probability*, 1950). Il *concetto positivo di conferma* è la relazione tra due enunciati *i* (ipotesi) e *p* (prova) che può essere espressa da enunciati di questa forma: « *i* è confermato da *p* »; « *i* è appoggiato da *p* »; « *p* è una prova (positiva) per *i* »; « *p* è una prova che sostanzia (o corrobora) l'assunzione di *i* ». Il *concetto comparativo* (*topologico*) *di conferma* è usualmente espresso in enunciati che hanno la forma « *i* è più fortemente confermato (o appoggiato o sostanziato o corroborato, ecc.) da *p* che *i'* da *p'* ». Infine il *concetto quantitativo* (*o metrico*) *di conferma* cioè il concetto di *grado di conferma* può essere, nei vari campi, determinato da procedure analoghe a quelle con cui si è introdotto il concetto di *temperatura* per spiegare quelli di « più caldo » o « meno caldo » o il concetto di *quoziente intellettuale* per determinare i gradi comparativi di intelligenza. Carnap ha anche difeso, intendendolo tuttavia in forma limitata, il principio di indifferenza, applicandolo alle distribuzioni statistiche anzichè alle distribuzioni singole. La teoria di Carnap è stata in proposito largamente discussa e accettata. Altre determinazioni del concetto di *grado di conferma* sono state proposte (cfr., ad es., HELMER e OPPENHEIM, « A Syntactical Definition of Probability and Degree of Confirmation » in *Journal of Symbolic Logic*, 1945, pag. 25-60).

Soltanto il concetto di P. singola, cioè di grado di conferma, è quello a cui si fa comunemente riferimento nelle faccende della vita e che viene assunto, esplicitamente o implicitamente, come guida dei comportamenti individuali. C'è da osservare che tra gli indizi o prove che possono essere assunti a conferma di un'ipotesi qualsiasi cioè a fondamento di un giudizio di P. nulla vieta che rientri la considerazione delle frequenze statistiche cui il secondo concetto di P. riduce la P. stessa. Ma talvolta la P. statistica entra nella determinazione della P. singola con segno invertito: ad es., per un giocatore del lotto la frequenza con cui un certo numero è uscito negli ultimi tempi è un indice di P. negativa: i numeri « buoni » sono per lui quelli che, in un periodo di tempo abbastanza lungo, sono stati i meno frequenti. Per una difesa di questo concetto di P., proprio in rapporto ai limiti e alle possibilità della conoscenza umana, cfr. J. R. LUCAS, *The Concept of P.*, Oxford, 1970.

2° Il secondo concetto fondamentale della P. è quello della P. *collettiva* o statistica, i cui argomenti non sono mai eventi o fatti individuali ma classi, specie o qualità di eventi e che quindi possono essere espressi soltanto con *funzioni proposizionali* (v.) e non con proposizioni. L'antecedente storico più lontano di questa nozione è il concetto aristotelico del *verisimile* (v.): « Probabile è ciò che tutti sanno come per lo più accada o non accada, sia o non sia » (*An. Pr.*, II, 27, 70 a 3; *Ret.*, I, II, 1357 a 34). Ma la formulazione rigorosa del concetto è stata effettuata solo recentemente da Fischer (in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, serie A, 1922), von Mises (*Probability, Statistics and Truth*, 1928), Popper (*Logik der Forschung*, 1934) e Reichenbach (*Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935; *Theory of Probability*, 1948).

Come illustrazione di questa nozione di P. si può scegliere l'elaborazione che di essa ha dato von Mises con il concetto della *frequenza-limite*. Se per *n* osservazioni l'evento esaminato ha luogo *m* volte il quoziente *m*/*n* è la *frequenza relativa* della classe di eventi in questione: relativa, s'intende, al numero *n* di osservazioni. Ma se si vuol parlare di frequenza semplicemente, senza limitare l'estensione delle osservazioni, si può supporre che la funzione *m*/*n*, quando numeratore e denominatore divengono via via maggiori, tenda a un valore limite; e si può assumere questo valore-limite come misura della frequenza, cioè come misura della P. nel senso proposto. Così, per es., se gettando una moneta 1000 volte si ha per la testa una frequenza di 550; gettandola 2000 volte si ha, sempre per la testa, una frequenza di 490; gettandola 3000 volte, una frequenza di 505; gettandola 4000 volte una frequenza di 497; gettandola 10.000 volte una frequenza di 5003; e così via; poichè il valore limite di queste serie è 05, si assumerà questo valore limite come valore della P. dell'accadimento in questione. Ma tale accadimento non è mai un accadimento singolo; e pertanto la P. così

calcolata non servirà a prevedere il risultato della prossima gettata della moneta e a consentire, per es., a un giocatore di scegliere la sua scommessa. La P. del genere vale per classi di eventi e non per eventi singoli. Non si può, ad es., parlare della P. che un individuo qualsiasi ha di morire entro l'anno anche quando si conosce il limite di frequenza della mortalità nel gruppo a cui egli appartiene (cfr. anche di VON MISES, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, § 14). Reichenbach ha affermato a questo proposito: « L'asserzione concernente la P. di un caso singolo ha un significato *fittizio*, costruito attraverso il trasferimento di significato dal caso generale a quello particolare. L'adozione dei significati fittizi è giustificabile non per motivi conoscitivi ma perchè serve agli scopi dell'azione considerare tali asserzioni come provviste di significato » (*Theory of Probability*, pag. 377). L'altra caratteristica fondamentale della teoria è l'eliminazione del principio di indifferenza cioè della P. *a priori*. La teoria statistica della P. infatti non può dire nulla circa la P. di una classe di eventi senza prima aver determinate le frequenze dell'evento stesso e quindi un grado di P. qualsiasi può essere determinato solo *a posteriori*, cioè dopo avere effettuato la determinazione delle frequenze (REICHENBACH, *op. cit.*, § 70, pag. 359 sgg.).

La teoria collettiva o statistica della probabilità è stata largamente accettata nella filosofia contemporanea (si vedano, oltre gli scritti citati, quello di J. O. WISDOM, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952, e quello di BRAITHWAITE, *Scientific Explanation*, 1953). Un'ulteriore determinazione di questa dottrina è stata data da Popper, specialmente in vista della sua utilizzazione nella teoria dei quanti. Come si è detto, la P. statistica non concerne eventi singoli ma classi o sequenze di eventi. Popper propone di considerare come decisive le condizioni sotto le quali la sequenza è prodotta cioè di considerare le frequenze stesse come dipendenti dalle condizioni sperimentali e pertanto come costituenti una *qualità disposizionale* dell'ordinamento sperimentale. Dice Popper: « Ogni ordinamento sperimentale è adatto a produrre, se ripetiamo l'esperimento più volte, una sequenza con frequenze che dipendono da questo particolare ordinamento. Queste frequenze virtuali possono essere dette probabilità. Ma poichè le P. vengono a dipendere dall'ordinamento sperimentale, esse possono essere considerate proprietà di questo ordinamento. Esse caratterizzano la *disposizione* o *propensione* dell'ordinamento sperimentale a dare origine a certe frequenze caratteristiche, quando l'esperimento è ripetuto più volte » (« The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory », in *Observation and Interpretation*, A symposium of Philosophers and Physicists, ed. by Körner, 1957, pag. 67). Il vantaggio di questa interpretazione sarebbe quello di considerare come fondamentale « la P. del risultato di un singolo esperimento rispetto alle sue condizioni, piuttosto che la frequenza dei risultati in un seguito di esperimenti » (*Ibid.*, pag. 68). Popper avvicina questo concetto a quello di *campo* (v.) e osserva che in questo caso una P. può essere considerata come « un vettore nello *spazio delle possibilità* » (*Ibid.*). Questa interpretazione tende ovviamente a diminuire la distanza tra i due concetti fondamentali di probabilità.

**PROBLEMA** (gr. πρόβλημα; lat. *Problema*; ingl. *Problem*; franc. *Problème*; ted. *Problem*). In generale, ogni situazione che includa la possibilità di un'alternativa. Il P. non ha necessariamente carattere soggettivo; non è riducibile al *dubbio* per quanto anche il dubbio sia, in un certo senso, un problema. Esso è piuttosto il carattere proprio di una situazione che non ha significato unico o che include comunque alternative di qualsiasi specie. Un P. è la dichiarazione di una situazione di questo genere.

La nozione di P. fu elaborata dalla matematica antica nella distinzione da quella di *teorema* (v.). Per problema fu intesa una proposizione che da certe condizioni note muove alla ricerca di qualcosa di ignoto. Alcuni geometri (probabilmente quelli della scuola platonica) ritenevano che la loro scienza fosse costituita essenzialmente da problemi; altri, da teoremi (PROCLO, *Comm. al I di Euclide*, 77, 7-81, 22, Friedlein). Aristotele definiva il P. come un procedimento dialettico che tende alla scelta o al rifiuto oppure alla verità e alla conoscenza » (*Top.*, I, 11, 104 b): nella quale le parole « scelta » o « rifiuto » stanno a indicare le alternative che si presentano ai problemi di ordine pratico mentre « verità » e « conoscenza » designano le alternative teoretiche. Aristotele esemplifica la sua definizione dicendo che un P. del primo genere è se il piacere sia un bene o no; e un P. del secondo genere è se il mondo sia eterno (*Ibid.*, 104 b 8). Poichè, dove ci sono P., ci sono anche sillogismi contrari, i P. possono nascere, secondo Aristotele, solo dove manca un discorso concludente: il P. in altri termini appartiene al dominio della dialettica cioè dei discorsi probabili, non a quello della scienza. Comunque, il P. conserva per Aristotele il carattere di indeterminazione, che gli è dato dall'alternativa. Nell'uso matematico del termine, questo carattere è andato tuttavia attenuandosi. La logica medievale aveva trascurato l'analisi e la definizione di questa nozione; e quando essa comincia ad attrarre di nuovo l'attenzione dei logici, cioè nel sec. XVII, il significato che essi le attribuiscono è desunto dalle matematiche. Così Jungius dice che « Il P. o la proposizione proble-

matica è una proposizione principale che enuncia che qualcosa può essere fatto o mostrato o trovato » (*Logica Hamburgensis*, 1638, IV, 11, 7). Leibniz notava che « per P. i matematici intendono le questioni che lasciano in bianco una parte della proposizione » (*Nouv. Ess.*, IV, II, 7). E proprio appellandosi all'uso matematico, Wolff definiva il P. come « una proposizione pratica dimostrativa » intendendo per « proposizione pratica » quella « per la quale si afferma che qualcosa può o deve essere fatta » ed escludendo esplicitamente il significato aristotelico del termine (*Log.*, § 276, 266). Non molto diversa da questa è la definizione di Kant: « P. sono proposizioni dimostrabili bisognose di prove o tali che esprimano un'azione il cui modo d'effettuazione non è immediatamente certo » (*Logik*, § 38).

Anche nel pensiero moderno la nozione di P. è stata ed è tra le più trascurate. I filosofi, pur parlando continuamente di P. e ritenendo come loro compito la soluzione di un certo numero di essi e specialmente di quelli che essi stessi definiscono « massimi », non si sono troppo curati di analizzare la corrispondente nozione. Il più delle volte il P. è stato considerato come una condizione o situazione soggettiva e confuso con il dubbio. Lo stesso Mach lo definiva in questo senso, come « il disaccordo tra i pensieri e i fatti o il disaccordo dei pensieri tra loro » (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. XV; trad. franc., pag. 252-53). Solo recentemente è stato riconosciuto il carattere di indeterminazione oggettiva, che definisce il P.: questo è accaduto nella *Logica* (1939) di Dewey. Nel P. Dewey ha visto la « proprietà logica primaria ». Il P. è la situazione che costituisce il punto di partenza di qualsiasi indagine cioè la situazione *indeterminata*. « La situazione indeterminata diventa problematica nello stesso processo di assoggettamento all'indagine. Essa si produce per cause reali, come avviene, per es., nello squilibrio organico della fame. Non c'è di nulla di intellettuale o di conoscitivo nell'esistenza di situazioni del genere, salvo che esse sono la condizione necessaria di operazioni o indagini conoscitive. Il primo risultato del promuovere l'indagine è che la situazione è riconosciuta come problematica (*Logic*, cap. VI; trad. ital., pag. 161). L'enunciazione del P. consente l'anticipazione di una soluzione possibile che è l'*idea*; e l'idea esige quello sviluppo dei rapporti inerenti al suo significato che è il *ragionamento*. Infine, la soluzione effettiva è la *determinazione* della situazione iniziale cioè il raggiungimento di una situazione unificata nelle sue relazioni e distinzioni costitutive. Un'analisi analoga a questa nella sua struttura fondamentale è quella data da G. Boas, che definisce il P. come « la coscienza di una deviazione dalla norma » (*The Inquiring Mind*, 1959, pag. 56). All'analisi di Dewey va tuttavia aggiunta una determinazione fondamentale: cioè il riconoscimento del fatto che un P. non viene eliminato o distrutto dalla sua soluzione. Un « P. risolto » non è un P. che non si presenterà mai più come tale, ma è un P. che continuerà a presentarsi *con* probabilità di soluzione. La scoperta di un medicamento che guarisce una malattia è la soluzione di un P.; con essa il P. non risulta eliminato giacchè la malattia continuerà a presentarsi; ciò che la soluzione consente è pertanto la possibilità, entro certi limiti garantita, di risolvere il P. tutte le volte che si presenta. Proprio in base a questo carattere del P., si parla della *problematicità* dei campi in cui il P. si presenta. E in questo senso il P. è diverso non solo dal dubbio che, una volta risolto viene eliminato e soppiantato dalla credenza, ma anche dalla questione che, una volta trovata la sua risposta, perde il suo significato.

**PROBLEMATICA** (ted. *Problematik*). Una raccolta ordinata o sistematica di problemi.

**PROBLEMATICISMO.** Termine diffuso in Italia da Ugo Spirito per designare la dottrina della « vita come ricerca »: una vita condannata a cercare la verità senza trovarla e perciò a oscillare fra dogmatismo e scetticismo (*La vita come ricerca*, 1937).

**PROBLEMATICITÀ.** Carattere di un campo di indagine nel quale la soluzione dei problemi non elimina i problemi stessi. Ad es., « P. dell'esperienza » è il carattere per il quale nell'esperienza i problemi cosiddetti risolti non sono che possibilità di soluzioni prospettate in anticipo, con qualche garanzia di successo, dei problemi che via via insorgono. Il termine viene adoperato frequentemente nella filosofia contemporanea senza chiarimenti espliciti.

**PROBLEMATICO** (ingl. *Problematic*; francese *Problématique*; ted. *Problematisch*). 1. Ciò che è un problema o concerne un problema.

2. Ciò che non implica contraddizioni ma neppure garanzia della sua verità, sicchè può essere affermato o negato ad arbitrio. Questo è il significato che Kant attribuì al termine: « La proposizione P. è quella che esprime solo una possibilità logica (non oggettiva) ossia una libera scelta di assumere tale proposizione come valida » (*Crit. R. Pura*, § 9). « Chiamo P. un concetto che non contiene contraddizioni e che, come limitazione di concetti dati, si connette con altre conoscenze, ma la cui verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta » (*Ibid.*, Anal. dei Princ., cap. III).

**PROCESSIONE** (gr. πρόοδος; lat. *Processio*; ingl. *Procession*; ted. *Procession*). La derivazione delle cose da Dio, secondo i Neoplatonici: in quanto tale derivazione dà luogo a realtà di rango inferiore, che somigliano a quelle da cui provengono. « Ogni P. si compie per via di simiglianza delle cose seconde

rispetto alla prime» dice Proclo (*Ist. Theol.*, 29; cfr. PLOTINO, *Enn.*, IV, 2, 1, 44; V, 2, 2; SCOTO ERIUGENA, *De divis. nat.*, III, 17, 19, 25). La teologia cristiana ha adoperato la stessa nozione per determinare il rapporto tra le persone divine. S. Tommaso distingueva a questo proposito una *processio ad extra*, nella quale l'azione tende verso qualcosa di esterno e la *processio ad intra* per la quale l'azione tende a qualcosa di interno come accade nella P. che va dall'intelletto all'oggetto dell'intendere, che rimane dentro l'intelletto stesso. In questo secondo senso è da intendersi, secondo S. Tommaso, la P. delle persone divine da Dio padre (*S. Th.*, I, q. 27, a. 1).

**PROCESSO** (lat. *Processus*; inglese *Process*; franc. *Processus*; ted. *Process*). 1. Procedimento, modo d'operare o d'agire. Per es., «il P. di composizione e di risoluzione» per indicare il metodo che consiste nel discendere dalle cause all'effetto o nel risalire dall'effetto alle cause (cfr., ad es., S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 14, a. 5); «P. all'infinito» per indicare il risalire da una causa all'altra senza fermarsi (*Ibid.*, I, q. 46, a. 2).

2. Divenire o sviluppo, per es., «il P. della storia». In questo senso il termine è adoperato da Whitehead per indicare il divenire del mondo (*Process and Reality*, 1929).

3. Una qualsiasi concatenazione di eventi, per es., il «P. della digestione» o «il P. chimico».

**PRODOTTO LOGICO.** È la figura ($a \cdot b$) risultante da una *moltiplicazione logica* (v.). G. P.

**PRODUZIONE** (gr. ποίησις; lat. *Productio*; ingl. *Production*; franc. *Production*; ted. *Production*). Porre in essere qualcosa che potrebbe non essere. Platone definiva arte produttiva «ogni possibilità che diventi causa di generazione di cose che prima non erano» (*Sof.*, 265 b) e Aristotele vedeva nella P. il compito proprio dell'arte e la distingueva dall'azione e dal sapere: «Ogni arte concerne la generazione e cerca gli istrumenti tecnici e teorici per produrre una cosa che potrebbe essere e non essere e il cui principio risiede in colui che la produce e non nell'oggetto prodotto» (*Etic. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10). Da questo punto di vista la P. si distingue dall'azione che è l'operazione che ha in se stessa il suo fine: una differenza sulla quale insistette S. Tommaso (v. AZIONE). Il platonismo aveva tuttavia sminuito questa differenza. Plotino aveva affermato che per la natura «essere ciò che è significa produrre; essa è contemplazione e oggetto di contemplazione perchè è ragione; e poichè è contemplazione e oggetto di contemplazione e di ragione, essa produce. La P. non è che contemplazione» (*Enn.*, III, 8, 3). Queste considerazioni sono state spesso ripetute da un punto di vista idealistico: il che non toglie che la migliore definizione del termine in questione sia rimasta quella aristotelica.

**PROERESI.** V. SCELTA.

**PROFONDO** (ingl. *Profound, Deep*; franc. *Profond*; ted. *Tief*). Ciò che ha un significato nascosto e inesprimibile. Il termine ha acquistato un significato tecnico nella filosofia e nella psicologia contemporanea per indicare ciò che nell'ambito dei problemi rimane fuori dall'esplicita formulazione dei problemi stessi pur costituendo una sfera che può in qualche modo essere «sentita» o «intuita» e perciò interpretata o espressa metaforicamente; o ciò che nell'ambito di un campo d'indagine si sottrae alla portata dei procedimenti propri del campo stesso ma fa sentire la sua presenza nel modo oscuro che si è detto. Già Husserl polemizzava contro la nozione del P. in filosofia. «La scienza vera e propria, egli diceva, non conosce, per tanto che si estende la sua dottrina autentica, alcun senso profondo. Ogni momento di una scienza perfetta è un tutto di elementi di pensiero, ciascuno dei quali è inteso immediatamente e non possiede perciò alcun senso P.» (*Phil. als strenge Wissenschaft*, 1910, in fine; traduzione ital., pag. 81). La nozione di P. prevale oggi soprattutto nel dominio di certi indirizzi psicologici e antropologici come la psicanalisi, l'intuizionismo, l'esistenzialismo; e nonostante la ricchezza delle analisi cui ha dato luogo comincia oggi a suscitare una reazione critica salutare. «Le psicologie abissali, ha scritto Y. Belaval, e le filosofie che si ispirano ad esse non hanno fatto nascere nuovi fenomeni: hanno *supposto* processi e intenzioni nascoste, hanno avanzato nuove idee sull'uomo, ma a queste ipotesi e idee manca sempre d'esser formulate nella lingua delle conoscenze progressive in cui ciascuna parola designa univocamente un fenomeno determinato e ciascuna regola di sintassi un'operazione tecnica precisa» (*Les conduites d'échec*, 1953, pag. 274).

**PROGETTO** (ingl. *Plan*; franc. *Projet*; tedesco *Projekt, Entwurf*). In generale, l'anticipazione delle possibilità: cioè qualsiasi previsione, predizione, predisposizione, piano, ordinamento, predeterminazione, ecc., nonchè il modo d'essere o d'agire che è proprio di chi fa ricorso a possibilità. In questo senso, nella filosofia esistenzialistica il P. è il modo d'essere costitutivo dell'uomo o, come dice Heidegger (che per primo ha introdotta la nozione) la sua «costituzione ontologico-esistenziale» (*Sein und Zeit*, § 31). Heidegger ha insistito pure sulla tesi che ogni progettazione, in quanto anticipa possibilità che di fatto son tali, ricade sul fatto stesso e non procede al di là: sicchè la massima dell'uomo che progetta se stesso è: «Divieni ciò che sei» (*Ibid.*). Altrove Heidegger ha detto che il P. del mondo in cui propriamente consiste l'esistenza umana è anticipatamente dominato dallo stato di fatto che esso cerca di trascendere e perciò finisce per ridursi

e appiattirsi a questo stato di fatto (*Vom Wesen des Grundes*, 1929, 3; trad. ital., pag. 67 sgg.). Sartre ha sostanzialmente ripetuto questi concetti di Heidegger insistendo tuttavia sulla gratuità perfetta dei « P. di mondo » in cui l'esistenza consiste. Egli ha chiamato « P. fondamentale » o « iniziale » quello costitutivo dell'esistenza umana nel mondo e ha considerato tale P. continuamente modificabile ad arbitrio: « L'angoscia, che, quando è svelata, manifesta alla nostra coscienza la nostra libertà, testimonia la modificabilità perpetua del nostro P. iniziale » (*L'être et le néant*, 1943, pag. 542).

Per quanto caratteristica della filosofia esistenzialistica, la nozione di P. è entrata a far parte della terminologia filosofica e scientifica contemporanea. Essa si è dimostrata utile a esprimere aspetti importanti delle situazioni umane, sia di quelle più generali analizzate dalla filosofia sia di quelle specifiche che costituiscono l'oggetto delle scienze antropologiche: psicologia, sociologia, ecc. V. STRUTTURA e MODELLO,

**PROGRESSO** (ingl. *Progress*; franc. *Progrès*; ted. *Fortschrift*). Il termine designa due cose: 1° una qualsiasi serie di eventi che si svolga in un senso desiderabile; 2° la credenza che gli eventi nella storia si svolgano nel senso più desiderabile, realizzando una perfezione crescente. Nel primo senso, si parla, ad es., del « P. della chimica » o del « P. della tecnica »; nel secondo senso, si dice semplicemente « il P. ». In questo secondo senso la parola designa non soltanto un bilancio della storia passata ma anche una profezia per l'avvenire.

Il primo senso ristretto del termine non fa nascere problemi e si incontra dappertutto. Anche gli antichi lo possedettero; e specialmente gli Stoici lo adoperarono per indicare l'avanzare dell'uomo sulla via della saggezza o della filosofia (STOBEO, *Ecl.*, II, 6, 146: il termine è προκοπή). Il secondo senso del termine fu sconosciuto all'antichità classica e al Medioevo. La concezione generale che gli antichi ebbero della storia fu quella della *decadenza* a partire da una perfezione primitiva (età dell'oro) o quella di un *ciclo* di eventi che si ripete identicamente senza limiti (v. STORIA). Solitamente la prima enunciazione della nozione di P. si attribuisce a Francesco Bacone che così la espose in un passo famoso del *Novum Organum* (1620): « Per antichità dovrebbe intendersi la vecchiezza del mondo che va attribuita ai nostri tempi e non a quella giovinezza nel mondo che fu presso gli antichi. E come da un uomo anziano possiamo aspettarci una conoscenza molto maggiore delle cose umane e un più maturo giudizio che da un giovane, per via dell'esperienza e del gran numero di cose da lui vedute, udite e pensate, così dell'età nostra (se avesse coscienza delle sue forze e volesse sperimentare e comprendere) sarebbe giusto aspettarsi assai più gran cose che dai tempi antichi essendo la nostra per il mondo l'età maggiore, arricchita da innumerevoli esperimenti e osservazioni » (*Nov. Org.*, I, 84). Bacone conclude facendo suo il motto di Aulo Gellio (o meglio che Aulo Gellio attribuiva a un vecchio poeta): *veritas filia temporis* (*Noct. Att.*, XII, 11). Alcuni decenni prima concetti simili a questi erano però stati esposti da Giordano Bruno nella *Cena delle Ceneri* (1584). Nel sec. XVII la nozione di progresso fa i suoi primi passi soprattutto attraverso la disputa sugli antichi e i moderni (v. ANTICHI); mentre nel sec. XVIII, con Voltaire, Turgot e Condorcet prevaleva nella concezione della storia. Ma solo il sec. XIX vide l'affermazione totale del concetto che nei primi decenni diveniva il vessillo del romanticismo e assumeva il carattere della necessità. Il concetto della necessità del piano progressivo della storia veniva espresso da Fichte nel modo più energico: « Qualsiasi cosa realmente esista, egli diceva, esiste per assoluta necessità: ed esiste necessariamente nella precisa forma in cui esiste ». Questa necessità è razionalità pura: « Nulla è come è perchè Dio vuole arbitrariamente così, ma perchè Dio non può manifestarsi altrimenti che così... Comprendere con chiara intelligenza l'universale, l'assoluto, l'eterno ed immutabile, in quanto guida la specie umana, è compito dei filosofi. Fissare di fatto la sfera sempre cangiante e mutevole dei fenomeni attraverso i quali procede la sicura marcia della specie umana è compito dello storico, le cui scoperte sono solo casualmente ricordate dal filosofo (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, 9). L'identica concezione veniva difesa dal positivismo che con Augusto Comte, esalta il P. come l'idea direttiva della scienza e della sociologia, considerandolo come « lo sviluppo dell'ordine » ed estendendolo anche alla vita inorganica e animale (*Politique positive*, 1851, I, pag. 64 sgg.). *On the Origin of Species* (1859) di Darwin, dava una base positiva o scientifica al mito del P. adducendo prove in favore di un trasformismo biologico interpretato in senso ottimistico o progressivo. E l'opera di SPENCER, *First Principles* (1862), utilizzava la nozione di P. per una interpretazione metafisica, che intendeva essere positiva o scientifica, dell'intera realtà.

Queste sono soltanto le tappe salienti dell'affermazione di un concetto che ha dominato tutte le manifestazioni della cultura occidentale ottocentesca e che ancora rimane sullo sfondo di molte concezioni filosofiche e scientifiche. Le implicazioni principali della nozione sono le seguenti: 1° il corso degli eventi (naturali e storici) costituisce una serie unilineare; 2° ogni termine di questa serie è necessario nel senso che non può essere diverso da quello

che è; 3° ogni termine della serie realizza un incremento di valore sul precedente; 4° ogni regresso è apparente o costituisce la condizione di un P. ulteriore. Talvolta, come nella filosofia di Hegel, si limitano le condizioni di validità della proposizione 3° perchè si ammette che la storia costituisca un circolo nel quale le fasi più alte, già realizzate, costituiscano le condizioni di quelle più basse, sì che queste posseggono la stessa razionalità o perfezione del tutto (cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, I, cap. II, nota I, « Il progresso infinito »; CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, 1938, pag. 25). Ma nessuna di quelle quattro tesi può trovare un appoggio nelle regole della metodologia storiografica che consentono di delimitare, oggi, il campo detto « storia »; e nessuna di esse è compatibile con tali regole. L'idea del P. cade perciò fuori del dominio della storiografia scientifica; e dall'altro lato la credenza nel P. è stata fortemente indebolita, nella cultura contemporanea, dall'esperienza delle due Guerre e dal mutamento che esse hanno prodotto nel dominio della filosofia, smantellando quell'indirizzo romantico del quale costituiva un caposaldo. Quest'idea può pertanto, allo stato attuale degli studi, essere considerata valida soltanto come una speranza o un impegno morale per l'avvenire, non come un principio direttivo dell'interpretazione storiografica. Sul periodo aureo della credenza nel P. cfr. J. B. BURY, *The Idea of Progress*, 1932 (v. STORIA).

**PROIEZIONE** (ingl. *Projection*; franc. *Projection*; ted. *Projektion*). Con questo termine veniva frequentemente indicato, nella psicologia dell'800, il riferimento della sensazione all'oggetto, riferimento per il quale l'oggetto viene localizzato nello spazio circostante, per quanto la sensazione si verifichi solo nell'organo di senso. Alla fortuna del termine contribuì soprattutto Helmholtz (*Physiologische Optik*, 1867, pag. 602). Il termine è ora caduto in disuso giacchè il problema stesso non sussiste più negli stessi termini, dato il nuovo concetto di *percezione* (v.).

*Tecniche proiettive* si chiamano oggi quelle tecniche di accertamento psicologico che consistono nel presentare al soggetto un materiale (specialmente figure) di significato ambiguo che il soggetto può interpretare secondo le sue tendenze o bisogni o repressioni e la cui interpretazione può rivelare perciò lo stato del soggetto. Il più conosciuto di questi artifici proiettivi è quello introdotto nel 1921 dallo svizzero Rorschach (cfr. H. H. ANDERSON, e G. L. ANDERSON, *An Introduction to Projective Techniques*, 1951).

Nella *psicanalisi* il concetto di P. è usato per descrivere il processo mediante il quale un soggetto attribuisce a un altro soggetto gli atteggiamenti o sentimenti di cui si vergogna o che comunque trova difficile o penoso riconoscere a se stesso (confronta J. R. SMITHIES, « Analysis of Projection » in *British Journal of Philosophy of Science*, 1954, pag. 120).

**PROLEGOMENI** (ingl. *Prolegomena*; francese *Prolégomènes*; ted. *Prolegomena*). Trattazione preliminare, introduttiva e semplificata. Il termine ricorre nel titolo di alcune opere di filosofia come quella di Kant, *P. a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783).

**PROLEPSI.** V. ANTICIPAZIONE.

**PROPEDEUTICA** (gr. προπαιδεία; ingl. *Propaedeutics*; franc. *Propédeutique*; ted. *Propädeutik*). Insegnamento preparatorio. Così Platone chiamò l'insegnamento delle scienze speciali (aritmetica, geometria, astronomia e musica) rispetto alla dialettica (*Rep.*, VII, 536 d). E così si chiama anche oggi la parte introduttiva di una scienza o un corso di studi che faccia da preparazione ad un altro corso.

**PROPENSIONE** (lat. *Propensio*; ingl. *Propensity*; franc. *Propension*; ted. *Neigung*). Tendenza, nel significato più generale. Hume usava il termine per definire l'abitudine: « Ovunque la ripetizione di un atto o di un'operazione particolare produce una P. a rinnovare l'atto o l'operazione senza la costrizione di un ragionamento o di un processo intellettuale, diciamo che questa P. è effetto dell'abitudine » (*Inq. Conc. Underst.*, V, 1).

**PROPORZIONE.** V. ANALOGIA.

**PROPOSIZIONALE CALCOLO, FUNZIONE.** V. CALCOLO; FUNZIONE PROPOSIZIONALE.

**PROPOSIZIONE** (gr. πρότασις; lat. *Propositio*; ingl. *Proposition*; franc. *Proposition*; ted. *Satz*). Un enunciato dichiarativo o ciò che è dichiarato, espresso o designato da un tale enunciato. I due usi del termine sono stati nettamente distinti da Carnap conformemente ad una lunga tradizione (*Intr. to Semantics*, 1941, § 37) ma vengono ancora spesso confusi, per quanto la distinzione sia stata largamente accettata nella logica contemporanea (cfr. CHURCH, *Intr. to Mathematical Logic*, § 04; W. KNEALE e M. KNEALE, *The Development of Logic*, p. 49 sg.). I due usi sono comandati da due concetti diversi della P. e precisamente dai seguenti: 1) La P. come espressione verbale di un'operazione mentale, detta spesso *giudizio*. 2) La P. come entità oggettiva o valore di verità di un enunciato.

1. La dottrina che la P. è l'espressione verbale di un'operazione mentale fu formulata per la prima volta da Aristotele: il quale ritenne che il complesso (συμπλοκή) dei termini (nome e verbo) del *discorso dichiarativo* (λόγος ἀποφαντικός) corrisponda a un *pensiero* (νόημα) cui inerisce necessariamente l'essere vero o falso e che pertanto « il vero e il falso » vertono sulla composizione e sulla divisione (σύνθεσις

καὶ διαίρεσις) (*De Interpr.*, 1, 16 a 9 sg.). Il discorso dichiarativo è così l'espressione di un pensiero che procede *componendo e dividendo*: la composizione dà origine all'affermazione, la divisione alla negazione (*Ib.*, 6, 17 a 23). Negli *Analitici* (cioè nella teoria del sillogismo) Aristotele chiamò il discorso dichiarativo «*protasis*» (il cui equivalente latino è «*propositio*») cioè «premessa del ragionamento», e definì la *protasis* come «il discorso che afferma o nega qualcosa di qualcosa» (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 16); o come «l'asserzione di uno dei membri della contraddizione» (*Ib.* II, 12, 77 a 37). Da questo punto di vista, la P. differisce dal *problema* (v.) soltanto per la forma: giacché mentre il problema consiste nel chiedersi ad es.: «È l'uomo animale terrestre bipede o non lo è?», la P. consiste nell'asserzione «L'uomo è animale terrestre bipede» o nell'asserzione contraddittoria (*Top.*, I, 4 101 b 28). Ma in ogni caso, la verità o falsità di una P. dipende dal fatto che la composizione o divisione dei termini, nella quale essa consiste, corrisponda o meno a quella che l'intelletto trova nelle stesse cose esistenti. «Tu non sei bianco, dice Aristotele, perché noi crediamo con verità che tu sei bianco ma, perché tu sei bianco, noi diciamo la verità asserendo questo. Se alcune cose stanno sempre insieme e non possono essere divise ed altre son sempre divise e non possono stare insieme e altre cose ancora possono essere o composte o divise, l'«essere» consisterà nell'essere combinato o nell'essere diviso e il «non essere» nell'esser diviso o nell'esser più cose» (*Met.*, IX, 10, 1051 a 34). La P., nel combinare i suoi termini, esprime l'azione combinante o dissociante dell'intelletto che segue la combinazione e dissociazione delle cose esistenti.

Questa dottrina è rimasta sostanzialmente immutata nella tradizione antica, fatta eccezione per gli Stoici (e per il filone da essi iniziato) che introdussero la nozione di *enunciato* (v.). La tradizione medievale e buona parte della logica moderna l'ha conservata. San Tommaso diceva che la verità e la falsità sono nell'intelletto in quanto precede componendo e dividendo: «infatti, aggiungeva, in ogni P. una forma significata dal predicato o si applica a qualche cosa significata dal soggetto o si allontana da questa cosa» (*S. Th.*, I, q. 16, a. 2). Nello stesso indirizzo della logica terministica, Ockham ammetteva una «P. mentale», che identificava con l'atto dell'intelletto (*Liber periermenias, proemium*), per quanto facesse dipendere la verità della P. dalla *suppositio* (v. oltre, 2). A partire dall'età carteziana, il termine «P.» è sostituito dal termine «giudizio» perché l'attenzione della logica filosofica si concentra sempre di più sull'operazione intellettuale che trova espressione nella P. (v. GIUDIZIO, 4).

Ma ad un atteggiamento mentale riduce la P. anche Russell, che tuttavia la distingue da enunciato. Egli infatti la considera come «credenza» o «atteggiamento proposizionale» ed afferma pertanto che le P. devono essere definite come eventi psicologici (o fisiologici) di una certa specie: immagini complesse, aspettazioni, ecc. Ciò è reso evidente, secondo Russell, dal fatto che le P. possono essere false (*An Inquiry into Meaning and Truth*, cap. XIII, A; ed. Pelican Books, p. 172; cfr. *Human Knowledge*, p. 449-50) v. GIUDIZIO, 3.

**2.** La dottrina che la P. costituisce il designato dell'enunciato assume forme diverse a seconda della natura che si attribuisce al designato stesso. Talvolta il designato è inteso come «P. in sé» o «entità» di qualche tipo, tal'altra come oggetto o situazione oggettiva o stato di cose o carattere. In ogni caso, questa interpretazione della P. prescinde da ogni riferimento ad atti o ad operazioni mentali.

Gli stoici, che introdussero la nozione di *enunciato* (v.), ritennero che esso esprime una condizione o uno stato di cose. Essi affermavano che «chi dice 'È giorno' mostra di ritenere che è giorno. Ora se è giorno realmente, l'enunciato che sta dinnanzi a noi è vero, se non è giorno è falso» (DIOG. L., VII, 65). Da questo punto di vista, il fatto che è giorno è il significato o il valore di verità dell'enunciato «È giorno». La logica terministica medievale indicò il significato denotativo dei termini della P. con il concetto della *supposizione* (v.), secondo la quale una P. è vera se i termini da cui essa risulta stanno per il medesimo oggetto esistente (cfr. OCKHAM, *Summa Logicae*, II, 2). Nelle *Laws of Thought* (1854) Boole distingueva le P. *primarie* che esprimono una relazione tra cose e le P. *secondarie* che esprimono una relazione tra P. (Cap. IV, § 1). Ma già Bolzano aveva opposto alla P. verbale la *P. in sé* (*Satz un sich*), che è quella valida indipendentemente dal fatto di essere o non essere espressa o pensata e costituisce l'elemento delle matematiche pure (*Wissenschaftslehre*, 1837, § 19). Riprendendo la polemica di Husserl contro lo psicologismo, Meinong distingueva in ogni «giudizio» (termine per lui equivalente a P.) l'*obiettivo* (*Objektiv*) che è il contenuto interno del giudizio e l'*obietto* (*Objekt*) che è l'entità esterna al quale il giudizio si riferisce (*Über Annahmen*, 1902, p. 52). Questa distinzione equivale, a tutti gli effetti, a quella che Frege aveva stabilito tra senso e significato (*Ueber Sinn und Bedeutung*, 1892) (v. SIGNIFICATO). A proposito della P., Frege aveva detto che mentre il senso (*Sinn*) della P. è un «pensiero», non inteso però soggettivamente ma come «contenuto oggettivo che può costituire il possesso comune di molti», il significato (*Bedeutung*) della

P. stessa è il suo «valore di verità» cioè «la circostanza che essa è vera o falsa». In tal modo la P. può essere considerata come un *nome proprio* e il vero o falso è l'*oggetto* della P. stessa. Ma poiché tutte le P. vere avranno lo stesso significato (il vero) e così tutte le proiezioni false (il falso), ne segue che una P. non può ridursi né al suo solo significato né al suo solo senso (che sarebbe un puro pensiero) ma deve risultare dall'insieme dei due (*Ueber Sinn und Bedeutung*, § 5, in *Phil. Writings of G. F.*, ed. Geach and Black, p. 63 sg.). Nelle proposizioni indirette od oblique in cui entrano verbi come «dire», «udire», «pensare», «credere», «concludere» e simili, come ad es. in questa: «Copernico credeva che le traiettorie dei pianeti fossero circolari», la P. secondaria introdotta dal *che* vale solo come il nome di un pensiero e perciò può essere variata senza compromettere il valore di verità della P. intera (*Ib.*, § 6; in Geach, p. 66 sg.).

Su questi concetti di Frege s'imperniano le discussioni della logica contemporanea intorno alla natura della proposizione. Delle due dimensioni della P. ammesse da Frege, Wittgenstein ha cercato di eliminare il senso (*Sinn*, come «pensiero» o «contenuto oggettivo») ed ha usato la parola senso (*Sinn*) per intendere ciò che Frege intendeva per significato (*Bedeutung*), usando quest'ultima parola solo per la denotazione dei nomi e dei segni. La P., egli dice è una raffigurazione (*Bild*, *picture*) della realtà. Io infatti vengo a conoscere la situazione da essa rappresentata appena comprendo la proposizione. E comprendo la P. senza che il suo senso mi venga spiegato» (*Tractatus*, 4.021). Da questo punto di vista, «la forma universale della P. è: le cose stanno così e così» (*Ib.*, 4.5). Perciò comprendere una P. significa semplicemente sapere «come stanno le cose nel caso che essa sia vera» (*Ib.*, 4.024), e non c'è bisogno pertanto di ricorrere a un pensiero o a un qualsiasi contenuto oggettivo. Il «senso» di cui parlava Frege è quindi inutile secondo Wittgenstein perché il senso della P. è lo stesso suo significato; e «la P. *mostra* il proprio senso» (*Ib.*, 4.022). Dall'altro lato, Wittgenstein afferma che «la P. ha un senso indipendentemente dai fatti» (4.061) e che «le P. '*p*' e '*non p*' hanno un senso opposto per quanto in esse si esprime una unica e sola realtà» (4.0621): il che implicherebbe, nella terminologia di Frege, un senso indipendente dal significato.

Contrariamente a Wittgenstein, alcuni logici contemporanei tendono a ridurre il significato al senso e perciò adoperano il termine «significato» (*Meaning*) a indicare quello che Frege chiamava senso. Così Ayer ha definito la P. come la «classe di enunciati che hanno lo stesso significato (*significance*) intenzionale per ognuno che li capisce» (*Language Truth and Logic*, [1936], 1948, p. 88). Nello stesso senso Quine ha considerato le P. come «i» significati degli enunciati» (*From a Logical Point of View*, VI, 2; p. 109; *Word and Object*, 1960, § 42). Più vicini alla posizione di Frege sono quelle di Carnap e Church. Carnap ha distinto l'*estensione* di un enunciato che è il suo valore di verità, dall'*intensione* di esso che è la P. che esso esprime. Nel senso di Carnap tuttavia la P. è un'entità oggettiva come la «proprietà», per quanto soltanto di natura logica. Si può parlare, secondo Carnap, di P. anche a proposito di enunciati falsi perché le P. sono entità complesse, composte da altre entità; e se anche si ammette che i componenti ultimi di una P. devono essere «esemplificati» (cioè devono essere veri), non è detto che la P. nel suo complesso debba esserlo (*Meaning and Necessity*, § 6; p. 26-30). Church, che ha accettato la terminologia di Frege, usa il termine «P.» come equivalente del «senso» di Frege e afferma che è per una decisione in qualche modo arbitraria che neghiamo il nome di P. ai sensi degli enunciati (dei linguaggi naturali) in quanto esprimono un senso ma non hanno valore di verità (*Intr. to Mathematical Logic*, § 04, op. 27). Dall'altro lato Bergmann si è servito del termine di Brentano e Husserl «intenzione» per reinterpretare il «significato» di Frege. L'intenzione è l'oggetto degli atti intenzionali e la P. è il «carattere» corrispondente all'intenzione stessa. «Nel paradigma, egli dice, l'intenzione è un fatto espresso da 'questo è verde'. Chiamo carattere corrispondente 'la P. questo è verde'; e uso P. come un nome generale per questa specie di carattere» (*Logic and Reality*, 1964, p. 32).

Le discussioni in corso tra i logici sulle P., nonché sulle loro equivalenze o sinonimie e su altri problemi relativi, rimangono imperniate sulla distinzione tra senso e significato o su distinzioni corrispondenti.

**PROPOSIZIONE ATTRIBUTIVA; ATOMICA; COMPARATIVA; DICHIARATIVA; DISCRETIVA; SECONDARIA.** V. i relativi aggettivi.

**PROPOSIZIONE FUNZIONALE** (inglese *Functional Proposition*; franc. *Proposition fonctionelle*; ted. *Funktionellsatz*). Con questo termine si designano le P. molecolari (ossia P. complesse, composte di P. semplici mediante i semplici connettivi logici 'non', 'o', 'e', 'implica') la cui verità (o falsità) sia funzione unicamente della verità o falsità delle componenti. La questione se esistano P. molecolari non funzionali è stata largamente discussa nella Logica contemporanea: contro la *tesi estensionale*, principalmente sostenuta dal Wittgenstein, secondo

cui tutte le P. molecolari sono funzioni-verità delle componenti, Russell e altri hanno sostenuto la possibilità di P. composte che non fossero funzioni, come, per es., « A crede *p* » (dove ' A ' è un nome di persona e '*p*' una P.). G. P.

**PROPRIETÀ** (ingl. *Property*; franc. *Propriété*; ted. *Eigenschaft*). 1. La determinazione o caratteristica *propria* di un oggetto in uno dei sensi del termine *proprio* (v.).

2. Qualsiasi qualità, attributo, determinazione che serva a contrassegnare un oggetto o a distinguerlo dagli altri.

**PROPRIETÀ COMMUTATIVA, DISTRIBUTIVA.** V. COMMUTATIVO, DISTRIBUTIVO.

**PROPRINCIPIA.** Termine adoperato da Campanella per indicare i due princìpi che entrano a costituire le cose finite, cioè l'Essere e il Non-essere (*Met.*, II, 2, 2) (v. PRIMALITÀ).

**PROPRIO** (gr. ἴδιον; lat. *Proprium*; ingl. *Proper*; franc. *Propre*; ted. *Eigene*). 1. Una determinazione che appartiene a *tutta* una classe di oggetti ed appartiene *sempre* e *solo* a questa classe, pur non facendo parte della definizione di essa. Questo è il senso fondamentale del termine, quale fu chiarito da Aristotele (*Top.*, I, 5, 102 a 18) e che entrò a far parte della tradizione logica (cfr. ARNAULD, *Log.*, I, 7; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, I, 1, 33). In questo senso il P., pur non facendo parte dell'essenza sostanziale di una cosa, è strettamente connesso con tale essenza o deriva in qualche modo da essa. L'esempio addotto da Aristotele è il poter apprendere la grammatica: questa determinazione è un P. dell'uomo nel senso che chi è capace di apprendere la grammatica è uomo ed è uomo chi è capace di apprendere la grammatica: le due determinazioni « uomo » e « capace di apprendere la grammatica » sono reciprocabili. In questo senso il P. è una determinazione privilegiata che sta tra l'essenza e le determinazioni accidentali.

2. Lo stesso Aristotele tuttavia chiama proprie anche le determinazioni accidentali quando distingue dal P. per sè « che viene stabilito rispetto a tutti gli oggetti e separa l'oggetto in questione da ogni altro, come nel caso in cui il P. dell'uomo sia l'essere un animale mortale che può accogliere il sapere » dal P. rispetto ad altro « che è quello che distingue l'oggetto non da ogni altro oggetto ma solo da qualche oggetto dato » (*Top.*, V, 1, 128 b 34). Il « P. per sè » è il P. nel senso stretto cioè la determinazione che appartiene *sempre* a *tutto* un oggetto dato e *solo* ad esso, mentre il P. « rispetto ad altro » fu distinto da Porfirio (sulla base delle stesse considerazioni aristoteliche) in tre altre determinazioni e cioè: 1° ciò che appartiene ad una sola specie ma non a tutti gli individui della specie: in questo senso l'esser filosofi è P. dell'uomo; 2° ciò che appartiene a tutti gli individui di una specie ma non ad una sola specie; e in questo l'essere bipede è P. dell'uomo; 3° ciò che appartiene a tutti gli individui di una sola specie ma non sempre; e in questo senso l'incanutire è P. dell'uomo. Porfirio enumerava come quarto significato quello più ristretto (*Isag.*, 12, 12 sgg.). I quattro significati di Porfirio vennero abitualmente riprodotti dalla logica medievale (cfr., ad es., PIETRO ISPANO, *Summ. Logicales*, 2.13); ma a partire dalla *Logica* di Arnauld (I, 7), pur facendosi menzione delle quattro distinzioni di Porfirio, si preferì limitare il concetto di P. a quello più ristretto. Ed in realtà, nel suo significato esteso, il concetto di P. può includere qualsiasi determinazione, a qualsiasi titolo attribuita ad un oggetto: perciò perde ogni caratteristica o utilità specifica. Comunque, la nozione è strettamente legata all'impianto della logica aristotelica e alla stretta connessione di questa con la teoria della sostanza, sicchè essa è caduta nella logica contemporanea.

**PROSILLOGISMO.** V. POLISILLOGISMO.

**PROSPETTIVA** (ingl. *Prospect*; franc. *Perspective*; ted. *Perspektive*). Una qualsiasi anticipazione dell'avvenire: progetto, speranza, ideale, illusione, utopia, ecc. Il termine esprime lo stesso concetto di *possibilità* (v.) ma da un punto di vista più generico e meno impegnativo, giacchè possono apparire come prospettive cose che non hanno abbastanza consistenza per essere possibilità autentiche. Nella filosofia contemporanea il termine è stato adoperato specialmente da Ortega y Gasset, Blondel, Mannheim, senza tuttavia una chiara formulazione concettuale. Per *prospettivismo* (ted. *Perspektvismus*) Nietzsche intese la condizione per la quale « ogni centro di forza — e non l'uomo soltanto — costruisce tutto il resto dell'universo partendo da se stesso cioè prestando all'universo dimensioni, forma e modello commisurati alla propria forza » (*Werke*, ed. Kröner, XVI, § 636). Il termine è stato talora usato per designare la filosofia di Ortega y Gasset.

**PROSSIMO** (gr. τὸν πλησίον; lat. *Proximus*; ingl. *Neighbour*; franc. *Prochain*; ted. *Nächste*). Nell'interpretazione che il Vangelo di Luca (X, 29-37) dà della massima biblica « Ama il P. tuo come te stesso » (*Levitico*, XIX, 18), P. è l'altro uomo in generale, indipendentemente da ogni legame di razza, di amicizia o di parentela, in quanto usa a noi misericordia o noi la usiamo a lui. Il che vuol dire che la misericordia va usata a qualsiasi uomo in quanto tale, che comunque si incontri con noi e non ristretta a una cerchia predeterminata di persone.

**PROTASI.** V. PROPOSIZIONE.

**PROTENSIONE** (ingl. *Protensity*; ted. *Protention*). Durata di coscienza. Termine introdotto

da Kant il quale osservava: « La felicità è l'appagamento di tutte le nostre propensioni tanto *extensive* nella loro molteplicità, quanto *intensive* cioè rispetto al grado e anche *protensive* rispetto alla durata » (*Crit. R. Pura*, Dottr. del Metodo, cap. II, sez. II). Husserl ha chiamato P. « il prericordo riproduttivo in senso proprio » cioè lo stato di aspettazione che prepara la riproduzione del ricordo (*Ideen*, I, § 77).

**PROTOCOLLO** (ingl. *Protocol*; franc. *Protocol*; ted. *Protokoll*). Termine introdotto dal Circolo di Vienna per indicare la registrazione del dato immediato o esperienza diretta (sensazione, percezione, emozione, pensiero, ecc.). Le « proposizioni protocollari » sono quelle che contengono unicamente P. e perciò fanno diretto riferimento ai dati immediati. Le proposizioni protocollari, mentre sono lo strumento di ogni verificazione empirica, non hanno a loro volta bisogno di verifica perchè la loro verità è garantita dal P. che contengono e che le fa corrispondere immediatamente al dato empirico (confronta R. CARNAP, in *Erkenntnis*, II, 1931, pag. 437 seguenti). La nozione di P. rimane legata alla fase del neopositivismo che esigeva, per dichiarare significante una proposizione, la verifica diretta della proposizione mediante protocolli. Ma Carnap stesso a partire dallo scritto *Testability and Meaning* (1936) limitava questa esigenza, affermando che gli enunciati, per essere significativi, debbono essere *confermabili* cioè contenere soltanto « predicati-cosa osservabili ». Questi predicati-cosa non sono più P., cioè dati dell'esperienza immediata, ma piuttosto nomi di qualità elementari (per es., « rosso »). Per una critica del concetto di P., nello stesso ambito del positivismo logico, cfr. K. POPPER, *Logik der Forschung*, 1934; trad. ingl., 1958, § 26 (v. ESPERIENZA).

**PROTOFILOSOFIA** (ingl. *Protophilosophy*; franc. *Protophilosophie*; ted. *Protophilosophie*). Termine adoperato soprattutto da sociologi per indicare la filosofia dei popoli primitivi cioè quella che si esprime nella forma del *mito* (v.).

**PROTOLOGIA** (ingl. *Protology*; franc. *Protologie*; ted. *Protologie*). Termine adoperato da alcuni scrittori italiani del primo '800 specialmente da Ermenegildo Pini (*P.*, 3 voll., 1803) per indicare quella che Fichte chiamava dottrina della scienza o scienza delle scienze. Il termine fu adottato da Vincenzo Gioberti per l'ultima sua opera, pubblicata postuma (*P.*, 1857). Gioberti definisce la P. come « la scienza dell'ente intelligibile intuita per via del pensiero immanente » scienza che è la base di ogni altra scienza ed è anteriore anche all'ontologia. L'uso di questo termine si è fermato a Gioberti.

**PROTON PSEUDOS** (gr. πρῶτον ψεῦδος). La falsità della premessa maggiore in quanto determina la falsità del sillogismo (ARISTOTELE, *An. Pr.*, II, 18, 66 a 16).

**PROTOTESI** (ingl. *Protothesis*; franc. *Protothèse*; ted. *Protothese*). Termine adoperato da W. Ostwald per indicare le ipotesi che sono suscettibili di verifica sperimentale allo stato attuale della scienza e che perciò si distinguono da quelle che non lo sono (*Die Energie und ihre Wandlungen*, 1888, § 68). In realtà, nessuna ipotesi è come tale direttamente verificabile (v. IPOTESI; TEORIA).

**PROTOTIPO** (gr. πρωτότυπος; lat. *Prototypus*; ingl. *Prototype*; franc. *Prototype*; ted. *Prototyp*). Modello originario. Lo stesso che *archetipo* (v.).

**PROTRETTICO** (gr. προτρεπτικός). Esortazione alla filosofia (cfr. PLAT., *Eutid.*, 278 c; CRISIPPO, *Stoicorum Fragmenta*, III, 189). La parola fu adoperata come titolo di libro da Aristotele, Epicuro, Cleante ed altri.

**PROVA** (gr. τεκμήριον; lat. *Probatio*; ingl. *Proof*; franc. *Preuve*; ted. *Beweis*). Un procedimento adatto a stabilire un sapere cioè una conoscenza valida. Costituisce P. ogni procedimento del genere, qualunque sia la sua natura: il mostrare *ad oculos* una cosa o un fatto, l'esibire un documento, il riportare una testimonianza, l'effettuare un'induzione sono P. come sono P. le dimostrazioni della matematica e della logica. Il termine è pertanto più esteso di *dimostrazione* (v.): le dimostrazioni sono P. ma non tutte le P. sono dimostrazioni.

Il concetto fu stabilito nel senso ristretto da Aristotele. « Dicono che la P. è ciò che produce il sapere » egli scrisse; e perciò distinse la prova dall'indizio o segno, che dà soltanto una conoscenza probabile (*An. Pr.*, II, 27, 70 b 2). E nella *Retorica* aggiunse: « Quando si pensa che ciò che si è detto non può essere confutato, si pensa che si è portata una P., in quanto una P. è sempre dimostrata e perfetta »; e il sillogismo stesso è una P. necessaria in questo senso (*Ret.*, I, 2, 1357 b 5). Lo stesso concetto di un procedimento che stabilisce o scopre una conoscenza fu espresso dagli Stoici nella definizione del *segno indicativo* come di « un enunciato che procedendo in sana connessione scopre ciò che consegue » (SESTO E., *Ip. Pirr.*, II, 104); o del *ragionamento dimostrativo* come di quello che, « per mezzo di premesse convenute scopre, per via di deduzione, una conclusione non manifesta » (*Ibid.*, II, 135). I procedimenti cui si fa allusione in queste definizioni sono P. in quanto sono « discopritivi », cioè in quanto producono (e giustificano) conoscenze. Nel sec. XVII Locke riproduceva a suo modo, cioè sul presupposto cartesiano della superiorità dell'intuizione, questo concetto di P.: « Quelle idee intermedie che servono a dimostrare la concordanza fra due altre idee sono chiamate P.; e quando con questo mezzo è chiaramente ed evidentemente

percepita la concordanza o discordanza, questa è detta una dimostrazione; poichè allora la cosa è mostrata all'intelletto e lo spirito è portato a vedere che essa sta così » (*Saggio*, IV, 2, 3). Ma la dottrina di Locke segna una svolta importante nella storia del concetto di P. perchè ammette, per la prima volta, la possibilità di P. *probabili*. « La probabilità, diceva Locke, non è che l'apparenza della concordanza o discordanza tra due idee mediante l'intervento di P. il cui legame non è costante e immutabile o almeno non è percepito come tale, ma è o appare tale per lo più ed è sufficiente a indurre lo spirito a giudicare che la proposizione è vera o falsa, piuttosto che non il contrario » (*Ibid.*, IV, 15, 1). Wolff dal suo canto pur identificando la P. con il sillogismo distingue da essa la dimostrazione in quanto sarebbe un sillogismo « che si avvale soltanto di premesse che sono definizioni, esperienze indubitabili e assiomi » (*Logica*, § 498). Ma furono soprattutto Hume e Kant che stabilirono le distinzioni fondamentali in questo campo. Hume propose di distinguere tutti gli argomenti in *dimostrazioni*, *P.* e *probabilità*, intendendo per P. « quegli argomenti tolti dall'esperienza che non soffrono dubbio ed obiezioni » (*Inq. Conc. Underst.*, VI, nota): nella quale distinzione le dimostrazioni sarebbero limitate al dominio delle pure connessioni di idee. Kant a sua volta distinse quattro specie di P.: 1° la P. logica rigorosa, che va dal generale al particolare ed è la dimostrazione vera e propria; 2° il ragionamento per analogia; 3° l'opinione verosimile; 4° l'ipotesi cioè il ricorso a un principio esplicativo semplicemente possibile (*Crit. del Giud.*, § 90). Egli affermò che le P. dimostrative o apodittiche si trovano soltanto nel dominio delle matematiche giacchè queste procedono mediante la costruzione dei concetti: e che i princìpi di P. empirici non possono dare nessuna P. apodittica (*Crit. R. Pura*, Dottrina del Metodo, cap. I, sez. II). Questa era sostanzialmente un'accettazione del punto di vista di Hume. Dewey ha anch'egli accettato questo punto di vista, osservando che c'è « da un lato la dimostrazione *razionale*, che è questione di rigorosa consequenzialità nel discorso, dall'altro la dimostrazione puramente *ostensiva* » (*Logic*, cap. XII; trad. ital., pag. 327). La distinzione tra dimostrazione o « P. logica » o « deduttiva » o « necessaria » e la P. in generale ricorre frequentemente (cfr., ad es., W. HAMILTON, *Lectures on Logic*, 1866, II, pag. 38; G. BERGMANN, *Philosophy of Science*, 1957, pag. 4). Ma mentre l'analisi dei procedimenti di P. usati dalle singole scienze (e quindi della nozione di P. in generale) ha ricevuto poca attenzione dai filosofi metodologici e non ha fatto progressi, la nozione di P. logica è stata ripetutamente elaborata da matematici e logici. I princìpi della « teoria della P. » furono stabiliti da D. Hilbert nel modo seguente: « Una P. è una figura che ci deve stare come tale davanti; essa consiste di conseguenze derivate secondo lo schema seguente

$$\frac{S \quad \overset{S}{\rightarrow} \quad T}{T}$$

nel quale ognuna delle premesse cioè le formule $S$ e $S \rightarrow T$ o è un assioma, cioè posta direttamente come tale, o coincide con la formula finale $T$ di un ragionamento precedentemente giunto alla P. cioè consiste nell'assunzione di tale formula finale. Una formula si dice suscettibile di P. se essa o è un'assioma cioè assunta come un'assioma con un atto di posizione, o è la formula finale di un'altra P. » (« Die logischen Grundlagen der Mathematik », in *Mathematische Annalen*, 1923, pag. 152). In altri termini una P. logica è un procedimento che consiste in una manipolazione di formule: manipolazione che è a sua volta un insieme di formule. Dice Church, « Una sequenza finita di una o più formule ben formate è una P. se ciascuna delle formule ben formate della sequenza o è un assioma o è immediatamente inferita dalle precedenti formule della sequenza per mezzo di una delle regole di inferenza » (*Intr. to Mathematical Logic*, 1956, § 07). Wittgenstein aveva già detto a questo proposito: « La P. in logica è solo un espediente meccanico per riconoscere più facilmente la tautologia quando è complicata » (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.1262).

La teoria matematica della P. è sostanzialmente la riduzione della P. alla P. della non contraddittorietà. Ora un teorema stabilito da K. Gödel nel 1931 afferma che si può soltanto provare, con l'aiuto di una parte delle matematiche, la non contraddizione di una parte più ristretta delle matematiche stesse; ma non si può provare la non contraddizione dell'insieme delle matematiche o di una parte più estesa di esse. Si può, ad es., dimostrare la non contraddizione della teoria dei numeri interi partendo dalla teoria dei numeri reali, non reciprocamente (cfr. CARNAP, *Logical Syntax of Language*, 1937, § 35-36; QUINE, *Mathematical Logic*, 1940, cap. 7). Il teorema di Gödel porta, come osserva Quine, alla maturità una nuova branca della teoria matematica cioè la branca conosciuta come metamatematica o « teoria della P. », il cui oggetto è la stessa teoria matematica (*Methods of Logic*, § 41). Questo teorema stabilisce tuttavia che una P. della coerenza è sempre relativa perchè il risultato di essa vale soltanto finchè si ammette la coerenza del sistema in base al quale essa viene effettuata (cfr. QUINE, *From a Logical Point of View*, pag. 99 sgg.). Cfr. pure E. NAGEL e J. R. NEWMANN, *Gödel's Proof.*, 1958 (v. MATEMATICA).

**PROVVIDENZA** (gr. πρόνοια; lat. *Providentia*; ingl. *Providence*; franc. *Providence*; ted. *Vorsehung*). Il governo divino del mondo: che viene abitualmente distinto dal *destino*, in quanto è considerato come esistente in Dio stesso mentre il destino è questo governo visto attraverso le cose del mondo (v. DESTINO). La nozione di provvidenza fa parte integrante del concetto di Dio come creatore dell'ordine del mondo o come quest'ordine stesso (v. DIO). Per i problemi connessi col concetto di P., vedi MALE; TEODICEA.

**PROVVIDENZIALISMO** (ingl. *Providentialism*). 1. La fiducia nell'azione della provvidenza. 2. La dottrina che vede nella storia un ordine o un piano provvidenziale. In quest'ultimo senso il termine è adoperato in italiano (v. STORIA).

**PRUDENZA** (lat. *Prudentia*; ingl. *Prudence*; franc. *Prudence*; ted. *Klugheit*). V. SAGGEZZA.

**PSEUDOCONCETTO.** P. o « finzioni concettuali » o « concetti finiti » chiamò Croce le nozioni che comunemente si dicono concetti, in contrapposto al « concetto puro » o « autentico concetto » con il quale egli intese la stessa Ragione universale nella sua forma conoscitiva. I P. servirebbero a conservare e a classificare le conoscenze acquistate (*Logica*, 1920, cap. II).

**PSEUDOPROPOSIZIONI** (ingl. *Pseudostatement*; ted. *Pseudosätzen*). Termine adoperato da Carnap per indicare « espressioni che sono erroneamente considerate come proposizioni ma non hanno contenuto conoscitivo, per quanto possano avere componenti di significato non cognitivo, per esempio emotivo » (*Meaning and Necessity*, § 4). Secondo Carnap, molte proposizioni della metafisica classica sono P. in questo senso (cfr. *Erkenntnis*, II, 1931).

**PSICANALISI** (ingl. *Psychoanalysis*; francese *Psychanalyse*; ted. *Psychoanalyse*). Sotto il nome di P. vanno: 1° un metodo di cura per certe malattie mentali; 2° una dottrina psicologica; 3° una dottrina metafisica; infine, e più spesso, una certa disordinata mescolanza di queste tre cose. I fondamenti della psicanalisi sono stati dallo stesso fondatore Sigmund Freud così riassunti nell'introduzione di una delle sue opere maggiori: 1° i processi psichici sono in se stessi incoscienti e i processi coscienti sono soltanto atti isolati, frazioni della vita psichica totale; 2° i processi psichici incoscienti sono in buona parte dominati da tendenze che possono essere qualificate « sessuali » nel senso stretto o largo del termine. Quest'ultimo presupposto è in realtà la caratteristica fondamentale della P.; la quale è essenzialmente il tentativo di spiegare l'intera vita dell'uomo, e non solo quella privata o individuale ma anche quella pubblica o sociale, con il ricorso a una sola forza che è l'istinto sessuale o *libido* (v.) nel senso tecnico di questo termine (*Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, Intr.). Dal contrasto tra gli impulsi sessuali dell'inconscio e le soprastrutture morali e sociali costituite da proibizioni e censure accumulate e consolidate dall'infanzia, nascono i seguenti fenomeni: *a*) i *sogni*, che sarebbero espressioni deformate e simboliche dei desideri repressi (cfr. *Die Traumdeutung*, 1900); *b*) gli *atti mancati* cioè i lapsus, le sviste, che sono falsamente attribuite al caso; e perfino gli scherzi e l'umorismo (cfr. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901; *Der Witz und seine Bedeutung zum Unbewussten*, 1905); *c*) le malattie mentali che pertanto possono essere curate portando il paziente, attraverso la confessione e la conversazione, a riconoscere i conflitti da cui emergono. A questo proposito, il *sintomo* di una malattia dev'essere considerato come « il segno e la sostituzione di una soddisfazione istintuale rimasta latente, il risultato di un processo di rimozione » (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, cap. 2; trad. ital., pagina 29). Uno dei fenomeni caratteristici della cura psicanalitica è il cosiddetto *transfert* cioè il trasferimento dei sentimenti del malato (positivi o negativi, cioè di amore o di odio) alla persona del medico (*Einführung* cit., cap. 27; trad. franc., pagina 461 sgg.); *d*) la *sublimazione* cioè il trasferimento dell'impulso sessuale ad altri oggetti, trasferimento che darebbe luogo ai fenomeni cosiddetti spirituali: arte, religione, ecc.; *e*) i cosiddetti *complessi* cioè sistemi o meccanismi associativi, relativamente costanti in tutti gli uomini e cui vanno attribuiti i maggiori turbamenti mentali. La nozione e il termine di complesso fu introdotta da un seguace di Freud, C. G. Jung (*Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912). Ma Freud aveva già, nell'*Interpretazione dei sogni*, adombrato tutti i fatti fondamentali del cosidetto « complesso di Edipo », che è quello per cui il bambino include nell'amore per la madre una certa gelosia o avversione verso il padre.

Nel 1923 nello scritto *L'Ego e l'Es* (*Das Ich und das Es*) Freud dava una teoria psicologica che è stata largamente accettata dalla psicologia contemporanea. Egli divideva lo spirito in tre parti: l'*Ego* che è organizzazione e consapevolezza, perciò è in contatto con la realtà e cerca di asservirla ai suoi fini; il *Super Ego* che è ciò che comunemente si chiama coscienza morale, cioè l'insieme delle proibizioni che sono state instillate all'uomo nei primi anni di vita e che poi lo accompagnano sempre, anche in forma inconsapevole; e l'*Es* che è costituito dagli impulsi molteplici della *libido*, diretta costantemente verso il piacere. Questa dottrina su cui lo stesso Freud è ritornato più tardi (cfr. *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926) si è rivelata abbastanza utile sia per la descrizione e

l'interpretazione delle malattie mentali sia nella teoria della personalità.

Freud e i suoi seguaci hanno presentato e presentano i loro concetti non come ipotesi o strumenti di spiegazione ma come realtà assolute, di natura metafisica. Ma una vera e propria metafisica, anzi una mitologia Freud ha formulato in uno dei suoi ultimi scritti *Das Unbehagen in der Kultur* (1930, traduzione inglese, col titolo *Civilisation and its Discontents*, 1943), nel quale ha considerato tutta la storia dell'umanità come la lotta tra due istinti, l'istinto della vita o *Eros* e l'istinto della Morte. « Questa lotta, egli ha scritto, è ciò in cui ogni vita essenzialmente consiste e perciò lo sviluppo della civiltà può essere descritto come la lotta della specie umana per l'esistenza. Ed è questa battaglia di titani che le nostre nutrici e governanti tentano di comporre con le loro filastrocche sui cieli » (*Civilisation and its Discontents*, 1943, pag. 102). Questa dottrina non è che un'espressione, non molto aggiornata, del dualismo manicheo.

L'importanza della P. consiste in primo luogo nell'avere sottolineato la funzione del fattore sessuale in tutte le manifestazioni della vita umana. Per la prima volta, con la P., questo fattore ha cessato di essere una zona d'ignoranza obbligata per la scienza e per la filosofia e ha potuto essere studiato nei suoi effettivi modi d'azione. In secondo luogo, la P. ha fornito un insieme di concetti che, per quanto non molto compatibili tra loro, si prestano ad essere utilizzati da varie branche della psicologia contemporanea, soprattutto se sottratti al dogmatismo con cui alcuni seguaci di Freud li hanno trattati. Questo secondo aspetto positivo ha però una controparte negativa: la P. fornisce a molti orecchianti il modo di apprestare spiegazioni apparentemente plausibili e molto a buon mercato dei fenomeni umani più disparati, scambiando anche, talora, questa spiegazione per una giustificazione morale o metafisica. In terzo luogo, la P. ha avuto il merito di apprestare uno strumento curativo che continua a dimostrarsi efficace, anche se molte delle illusioni ottimistiche che esso aveva suscitato ai suoi inizi sono andate perdute. Tra i molti indirizzi interpretativi, che hanno più o meno modificato le dottrine fondamentali della P., se ne possono ricordare due, quella di Jung e quella di Adler. Jung ha concepito l'istinto fondamentale dell'uomo non già come di natura sessuale ma come una Energia originaria e creativa che si identifica con il concetto generico della divinità e costituisce l'*inconscio collettivo* che è il fondo comune della natura umana (*Psicologia dell'inconscio*, 1942[5]): Alfred Adler invece ha identificato l'istinto fondamentale dell'uomo con la *volontà di potenza* di cui parlava Nietzsche cioè come uno spirito di aggressione e di lotta che è in conflitto con l'altro istinto, il *sentimento della comunità umana* che lega l'individuo a tutti gli altri. Il gioco di queste due forze determinerebbe il carattere di ogni singolo uomo e le sue manifestazioni patologiche (*La conoscenza dell'uomo*, 1927).

**PSICANALISI ESISTENZIALE** (franc. *Psychanalyse existentielle*). Sartre ha chiamato con questo nome l'analisi filosofico-esistenziale in quanto cerca di determinare la « scelta originaria » che è alla base di ogni umano « progetto di vita ». Il principio di questa psicanalisi è che « l'uomo è una totalità e non una collezione »; e il suo scopo è quello di « decifrare i comportamenti empirici dell'uomo ». Inoltre il suo punto di partenza è l'esperienza e il suo metodo è quello comparativo (*L'être et le néant*, 1943, pag. 656). La P. esistenziale si differenzia da quella di Freud che Sartre chiama « empirica » perchè cerca di determinare non già i « complessi » ma la scelta originaria (*Ibid.*, pag. 657).

**PSICHE** (ingl. *Psyche*; franc. *Psyché*; ted. *Psyche*). Anima o coscienza (v. questi due termini).

**PSICHEDELICO** (ingl. *Psychedelic*). Aggettivo che dovrebbe significare « manifestante la psiche », coniato recentemente per qualificare le esperienze prodotte dall'uso dell'acido lisergico (LSD) o di altre droghe, in quanto assunte o credute come rivelazioni di una realtà più profonda di quella che si manifesta nell'esperienza comune e che è di natura divina o è la divinità stessa immanente nel mondo (cfr. W. Braden, *The Private Sea*, London, 1967).

**PSICOFISICA.** V. Psicologia, *b*).

**PSICOGENESI** (ingl. *Psychogenesis*; francese *Psychogénèse*; ted. *Psychogenese*). Lo sviluppo dei processi mentali, o la considerazione di tale sviluppo.

**PSICOGNOSI** (ingl. *Psychognosy*). Termine adoperato da Peirce per indicare il complesso delle scienze psichiche (*Coll. Pap.*, 1.242).

**PSICOGRAFIA** (ingl. *Psychography*; francese *Psychographie*; ted. *Psychographie*). Descrizione dei processi o dei caratteri psichici di un individuo.

**PSICOIDE** (ingl. *Psychoid*; franc. *Psychoïd*; ted. *Psychoïde*). Nome dato dal biologo vitalista H. Driesch alla forza psichica che presiede alla formazione e allo sviluppo degli organismi (v. Vitalismo).

**PSICOLOGIA** (ingl. *Psychology*; franc. *Psychologie*; ted. *Psychologie*). La disciplina che ha per oggetto l'anima o la coscienza o gli eventi caratteristici della vita animale ed umana, comunque tale eventi siano poi caratterizzati al fine di determinarne la natura specifica. Talvolta infatti tali eventi si considerano come puramente « mentali » cioè come « fatti di coscienza »; talaltra come eventi oggettivi od oggettivamente osservabili, cioè come movimenti, comportamenti, ecc.; ma in ogni caso

l'esigenza cui queste definizioni rispondono è quella di delimitare il dominio dell'indagine psicologica alla cerchia ristretta dei fenomeni caratteristici degli organismi animali e specialmente dell'uomo. Dal punto di vista dell'impostazione concettuale (che è quello che interessa la filosofia) si possono distinguere i sei indirizzi fondamentali seguenti: *a*) P. razionale; *b*) P. psicofisica; *c*) P. gestaltistica; *d*) P. comportamentistica; *e*) P. del profondo; *f*) P. funzionale.

*a*) La P. *razionale* o *filosofica* è quella fondata da Aristotele che per primo raccolse nel suo libro *De Anima* le opinioni che i suoi predecessori avevano espresso intorno a questo soggetto. Questa P. ha per oggetto « la natura, la sostanza, e le determinazioni accidentali dell'anima », intendendosi per anima « il principio degli esseri viventi » (*De An.*, I, 1, 402 a 6). Il presupposto fondamentale di questa P. è esplicito in queste notazioni: essa presuppone negli eventi che prende a studiare un principio unico e semplice, una *sostanza* necessaria, dalla quale si lascino *dedurre* le determinazioni che quegli eventi posseggono costantemente o per lo più. La P. è in questo senso una scienza deduttiva dell'anima nella quale i fenomeni particolari entrano soltanto come conferme occasionali dei singoli teoremi che la costituiscono. Ben a ragione nel sec. XVIII Wolff dava a questa P. il titolo di « razionale » in quanto per essa si tratta di « derivare *a priori* dall'unico concetto dell'anima umana tutte le cose che si osservano *a posteriori* competere ad essa » (*Log.*, Disc. prel., § 112). Ma fu merito di Wolff aggiungere a tale P. una P. « empirica » definita come « la scienza che stabilisce attraverso l'esperienza i princìpi con i quali si possa rendere ragione di ciò che accade nell'anima umana » (*Ibid.*, § 111; *Psychologia empirica*, 1732, § 1). La P. razionale in questo senso rimane un indirizzo proprio delle filosofie che si ispirano alla metafisica tradizionale, ma ha cessato di avere qualsiasi efficacia sullo sviluppo scientifico della psicologia.

*b*) La P. *psicofisica* o più semplicemente la psicofisica ha costituito il primo indirizzo empirico o sperimentale o scientifico della psicologia. Wolff aveva già prescritto per essa il procedimento induttivo o sperimentale proprio di tutte le scienze empiriche; Maine di Biran, ai princìpi dell'800, le prescriveva il suo campo d'azione: la coscienza (*Essai sur les fondements de la psychologie*, 1812). Con ciò tuttavia non c'erano ancora tutte le condizioni per la fase scientifica della psicologia. Ne mancavano due, strettamente connesse tra loro; in primo luogo, il riconoscimento dello stretto rapporto tra gli eventi psichici e gli eventi fisici mediato dall'azione del sistema nervoso; in secondo luogo, l'introduzione di un qualche procedimento di misura. La realizzazione di queste due condizioni condusse la P. a costituirsi come psicofisica. Ciò avvenne per opera di Helmholtz, Weber, e Fechner: il primo dei quali riusciva a misurare nel 1850 la velocità dell'impulso nervoso; mentre il secondo enunciava la cosiddetta « legge » concernente il rapporto tra lo stimolo e la sensazione (e secondo la quale l'aumento dello stimolo necessario per essere percepito come tale è proporzionale all'intensità dello stimolo originario); e l'ultimo stabiliva la « legge psicofisica fondamentale » che consisteva nella formula matematica esprimente la legge di Weber. Nel 1860 Fechner pubblicava gli *Elementi di psicofisica* che definivano la psicofisica come « la scienza esatta delle relazioni funzionali o relazioni di dipendenza fra lo spirito e il corpo ». Questo fu e rimase il programma della P. scientifica in questa prima fase della sua organizzazione: un programma nel quale trovarono posto agevolmente i risultati delle analisi dell'empirismo inglese da Locke a Spencer. Quest'ultimo nei *Princìpi di P.* (1855) aveva anch'egli definito come psicofisica il compito della P. asserendo che « la P. si distingue dalle scienze sulle quali poggia [dall'anatomia e dalla fisiologia] perchè ciascuna delle sue proposizioni prende in considerazione sia il fenomeno interno connesso sia il fenomeno esterno connesso, al quale si riferisce » (*Principles of Psychology*, 3ª ed., 1881, pag. 132). Dall'empirismo inglese, la P. desunse due tratti fondamentali che l'accompagnarono in questa prima fase della sua costituzione cioè l'*atomismo* (v.) e l'*associazionismo* (v.): sicchè le sue strutture teoretiche fondamentali possono ricapitolarsi nel modo seguente:

1° La P. ha per oggetto i « fenomeni interni » o « fatti di coscienza » e il suo principale strumento di indagine è l'introspezione o riflessione. Per questo aspetto l'indirizzo in esame della P., fu spesso chiamato *P. soggettiva* o *riflessiva* o, più raramente, ' critica '.

2° I fatti di coscienza o fenomeni interni sono studiati dalla P. nella loro connessione funzionale con i fenomeni esterni cioè fisiologici o fisici. Per quest'aspetto che è il più proprio della fase in questione tale P. fu chiamata *psicofisica* o anche (da Wundt) *P. fisiologica*. A questo aspetto si collega l'ipotesi che ha sorretto in questa fase il lavoro sperimentale della P.: il *parallelismo psicofisico* (v.).

3° La tendenza a risolvere il fatto di coscienza in elementi ultimi (sensazioni, emozioni elementari, riflessi o istinti elementari) e a spiegare i fenomeni più complessi con la combinazione di tali elementi: (atomismo, associazionismo).

4° Il carattere scientifico della P. è costituito dal ricorso ai procedimenti dell'induzione, dell'esperimento e del calcolo matematico; il ricorso a tali

procedimenti stabilisce il carattere *descrittivo* che la P. rivendica per sè, analogamente a quanto fanno le altre discipline empiriche.

*c*) La P. della *forma* o *gestaltismo* o *configurazionismo* batte in breccia il caposaldo 3° della P. psicofisica cioè l'atomismo e l'associazionismo. Essa consiste nell'assumere come punto di partenza il principio simmetrico e opposto a quello della P. associativa: non già l'elemento, ma la forma totale è il fatto fondamentale della coscienza, giacchè questa forma non è mai riducibile ad una somma o combinazione di elementi. La P. della forma ebbe come suoi fondatori Wertheimer, Köhler e Koffka; e pur mantenendo sostanzialmente immutato il caposaldo 2° della psicofisica cessò di parlare di fatti o fenomeni di coscienza per considerare *forme* o *configurazioni* o *campi*, colti nella loro struttura totale. La P. della forma si è occupata soprattutto della percezione, rispetto alla quale ha accumulato una mole ingente di lavoro sperimentale (v. PERCEZIONE, 3, *a*).

*d*) La P. *obiettiva* o *comportamentismo* batte in breccia il caposaldo 1° della P. psicofisica, negando che lo strumento fondamentale della P. sia l'introspezione o riflessione e che i fatti di coscienza o fenomeni interni siano l'oggetto di questa scienza; e asserendo che costituiscono invece oggetto della P. le *reazioni* degli organismi agli stimoli: intendendosi per reazioni, movimenti o fenomeni oggettivamente osservabili, che si producono in rapporto agli eventi dell'ambiente che funzionano da stimoli. Nel 1907 il fisiologo russo Bechterev pubblicava una *P. obiettiva* (che fu poi tradotta in inglese e francese) che sosteneva appunto questa tesi; che più tardi gli studi di Pavlov sui *riflessi condizionati* difesero e diffusero (v. AZIONE RIFLESSA). Da quella data si può pertanto far cominciare il comportamentismo; che tuttavia ebbe il suo nome alcuni anni più tardi, dall'americano J. B. Watson, in un articolo del 1913 e poi in un libro intitolato *Comportamento, introduzione alla P. comparativa* (*Behavior. An Introduction to Comparative Psychology*, 1914). In questa prima fase il comportamentismo assumeva il carattere di un necessitarismo rigoroso; la reazione dell'animale era considerata come l'effetto causale necessario dello stimolo, perciò come infallibilmente prevedibile a partire da esso. L'abbandono di questo necessitarismo e il riconoscimento del carattere semplicemente statistico o probabilistico delle costanti riscontrabili nelle reazioni di risposta degli organismi agli stimoli costituisce la fase più moderna del comportamentismo stesso (v. COMPORTAMENTISMO).

*e*) Le cosiddette P. *abissali* o P. del *profondo* battono in breccia il caposaldo 4° della P. scientifica classica, considerando la P. come scienza non di descrizione ma di *interpretazione*. Per la psicanalisi infatti, che è la maggiore e più coerente espressione delle P. abissali, l'interpretazione desume il suo punto di partenza non già da fatti come fa la descrizione, ma da *sintomi* e la nozione di sintomo è difatti uno dei concetti fondamentali della psicanalisi (v. INCONSCIO). Nell'interpretazione dei sintomi la psicanalisi segue una sola regola fondamentale: quella di ridurre il sintomo stesso a simbolo o espressione deformata di un bisogno o di un conflitto di natura vagamente sessuale, attinente cioè alla *libido* (v. LIBIDO; PSICANALISI; SESSUALITÀ). Varianti della psicanalisi sono la cosiddetta *P. individuale* di Alfred Adler, la quale insiste soprattutto sul carattere finalistico dei procedimenti psichici (*Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, 1924); e la *P. analitica* di C. G. Jung che in realtà è molto poco analitica (nel senso proprio del termine) perchè non fa che riconoscere il carattere simbolico a molti sintomi che lo stesso Freud considerava come aventi un significato diretto (*Collected Papers on Analytical Psychology*, 1916) (v. INCONSCIO; PROFONDO).

*f*) La P. funzionale o *funzionalismo* è quell'indirizzo il quale ritiene che l'oggetto della P. sia costituito dalle funzioni od operazioni dell'organismo vivente, considerate come unità minime indivisibili. Il funzionalismo si fa iniziare da uno scritto di Dewey del 1896 sul *Concetto dell'arco riflesso in P.* nel quale si sosteneva che l'arco riflesso non si può dividere in stimolo e risposta ma dev'essere considerato come un'unità dalla quale soltanto stimolo e risposta traggono significato. Per indicare l'unità della funzione lo stesso Dewey adoperò in seguito la parola *transazione* (v.): che serviva a sottolineare l'impossibilità di considerare come entità per sè stanti, e indipendenti dalla relazione in cui entrano, gli elementi di una funzione qualsiasi (cfr. *Knowing and the Known*, 1949, in collaborazione con A. F. Bentley). L'indirizzo funzionalistico abbandona i presupposti 1°, 2° e 3° della P. tradizionale. Abbandona il presupposto 1° perchè l'oggetto che prende a studiare non è un fatto di coscienza ma una funzione cioè un'operazione con la quale l'organismo entra in rapporto con l'ambiente. Abbandona il caposaldo 2° perchè il metodo di cui esso si avvale non è quello introspettivo ma piuttosto quello oggettivo o comportamentistico: le funzioni devono essere studiate mediante procedimenti di osservazione oggettiva. Infine il funzionalismo ha in comune con la P. della forma l'abbandono del caposaldo 3°. Ma il carattere del funzionalismo che costituisce la sua maggiore novità nei confronti degli altri indirizzi della P. è il suo *probabilismo*: che consiste nel negare non solo ai procedimenti della scienza ma anche a tutte le funzioni conoscitive umane (compresa la percezione immediata), il carattere della certezza infallibile e nel riconoscere a tutte

queste funzioni la possibilità di raggiungere solo validità probabile. Per questo probabilismo, il funzionalismo costituisce l'inserzione della P. nel circolo delle idee fondamentali della scienza contemporanea (cfr. BRUNSWIK, *Psychology in Terms of Objects*, 1936; CANTRIL, AMES, HASTORF, ITTELSON, « Psychology and Scientific Research », in *Science*, vol. 110, 1949; CANTRIL, *The ' Why ' of Man's Experience*, 1950; trad. ital., *Le motivazioni dell'esperienza*, 1958; v. pure le opere citate nella bibliografia di quest'ultimo libro).

**PSICOLOGICO** (ingl. *Psychological*; franc. *Psychologique*; ted. *Psychologisch*). 1. Ciò che concerne la psicologia; e in questa accezione il termine ha tanti significati diversi quanti sono i diversi indirizzi concettuali della psicologia stessa.

2. Ciò che concerne la coscienza dell'individuo cioè gli atteggiamenti o le valutazioni individuali. In tal senso si dice, per es., che « si tratta di una questione puramente P. » quando si tratta di una questione cui non si può trovare una base nei fatti o nell'ambito di un determinato universo di discorso (per es., scientifico, logico, ecc.).

**PSICOLOGISMO** (ingl. *Psychologism*; francese *Psychologisme*; ted. *Psychologismus*). 1. Termine di origine ottocentesca che designa in primo luogo qualsiasi filosofia che assuma a suo fondamento i dati della coscienza cioè della riflessione dell'uomo su se stesso. In questo senso lo P. fu inteso, in polemica con l'idealismo hegeliano, da G. F. Fries (1773-1844) e da F. E. Beneke (1798-1854) che entrambi assunsero esplicitamente come metodo e compito della filosofia l'auto-osservazione o coscienza. Da questo punto di vista la psicologia, come descrizione dell'esperienza interna, diventa l'unica filosofia possibile (cfr. FRIES, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 1828; BENEKE, *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben*, 1833). Più genericamente, e polemicamente, V. Gioberti intendeva per P. il procedimento filosofico che va dall'uomo a Dio, in quanto contrapposto a quello che va da Dio all'uomo. Quest'ultimo è l'*ontologismo* (v.). Lo P. è da Gioberti considerato come la caratteristica di tutta la filosofia moderna da Cartesio in poi (*Intr. allo studio della filosofia*, 1840, II, pagina 175).

2. Nel suo uso polemico, il termine è costantemente usato per designare la confusione tra la genesi psicologica della conoscenza e la sua validità; o la tendenza a ritenere giustificata la validità di una conoscenza quando si è invece spiegata soltanto il suo accadimento nella coscienza. In questo senso, colui che ha chiarito per primo il concetto di P. (per quanto non ne abbia adoperato il nome) e ha iniziato la polemica contro di esso, è stato Kant il quale distingueva, a proposito dei concetti *a priori*, la *quaestio facti* della loro « derivazione fisiologica » cioè del loro accadere nella mente o nella coscienza dell'uomo, dalla *quaestio juris* che consiste nel chiedersi il fondamento della loro validità e che esige come risposta la deduzione (v. DEDUZIONE TRASCENDENTALE) (*Crit. R. Pura*, § 12). Questa distinzione che è sempre presente nell'opera di Kant, significa la scoperta della dimensione *logico-oggettiva* della conoscenza: una dimensione, la cui irreducibilità alla coscienza o alle condizioni soggettive del conoscere è stata sostenuta da molte scuole kantiane: dalla scuola del Baden (Windelband, Rickert) dalla scuola di Marburgo (Cohen, Natorp) dalla fenomenologia (Husserl) che hanno, nella filosofia degli ultimi decenni del secolo scorso e nei primi del nostro, costantemente combattuto lo psicologismo. Herman Lotze nella *Logica* del 1874 aveva sistematicamente fatto valere il punto di vista antipsicologistico distinguendo costantemente l'atto psichico del pensare, che esiste solo come un determinato evento temporale, dal contenuto del pensiero che ha altro modo d'essere, quello della *validità*. G. Frege aveva fatto valere nel dominio della logica matematica lo stesso punto di vista. « Non si prenda come definizione matematica, egli diceva, la semplice descrizione del modo in cui si forma in noi una certa immagine nè come dimostrazione di un teorema il resoconto delle condizioni fisiche o psichiche che devono trovarsi in noi soddisfatte perchè ne possiamo comprendere l'enunciato. Non si confonda la verità di una proposizione con il suo venir pensata! Occorre ricordarsi bene di questo: che una proposizione non cessa di essere vera allorchè io non la penso più, come il sole non cessa di esistere allorchè io chiudo gli occhi » (*Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884, Intr.; trad. ital., in *Aritmetica e logica*, pag. 23). Queste considerazioni venivano quasi alla lettera ripetute da Husserl (*Logische Untersuchungen*, 1900, I, § 17 sgg.), il quale ribadiva più tardi che « se designiamo un numero come una formazione psichica cadiamo in un assurdo, urtiamo contro il senso intrinseco del discorso aritmetico, che sta prima di tutte le teorie ed è in ogni momento chiaramente contemplabile nella sua piena validità » (*Ideen*, I, 1913, § 22) e metteva in guardia contro la tendenza a « psicologizzare l'eidetico » cioè a identificare le essenze con la coscienza che si ha di volta in volta di esse (*Ibid.*, § 61). L'indirizzo antipsicologistico in questo senso è oggi alla base di filosofie apparentemente disparate: dell'esistenzialismo, per es., nella forma che ha assunto nell'opera di Heidegger in quanto è analisi delle situazioni umane nella loro essenza e non nel loro accadere psichico (cfr. *Sein und Zeit*, § 7); come dell'empirismo logico il cui principale rappresentante, R. Carnap, ha costante-

mente polemizzato contro lo P. (cfr. *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, § 151 sgg.; «Empiricism, Semantics and Ontology», 1950, in *Readings in Phil. of Science*, 1953, pag. 514). La polemica contro lo P. è d'altronde frequente nell'empirismo logico (cfr., per es., A. PAP, *Elements of Analytic Philosophy*, 1949, pag. 406).

**PSICOMETRIA** (ingl. *Psychometry*; francese *Psychométrie*; ted. *Psychometrie*). La misura della frequenza, dell'intensità o della durata degli eventi psichici. Il termine (*psycheometria*) nonchè l'esigenza della applicazione della misura a fatti psichici furono proposti da Wolff (*Psychol. empirica*, § 522, 616). Il termine fu molto adoperato dalla psicofisica che talvolta si identificò con la psicometria. Ora è caduto in disuso.

**PSICOPATIA** (ingl. *Psychopathy*; franc. *Psychopathie*; ted. *Psychopathie*). Qualsiasi disordine o malattia mentale; o le forme meno gravi di tali malattie. In quest'ultimo senso la P. sarebbe diversa dalla *psicosi* (v.).

**PSICOSI** (ingl. *Psychosis*; franc. *Psychose*; ted. *Psychose*). Nel significato ora in uso: malattia mentale grave che implica perdita o disordine di processi mentali. *Psiconevrosi* o semplicemente *nevrosi*: malattia o disturbo mentale meno grave. In generale s'intende per P. l'indebolimento o la perdita del rapporto verificabile con le cose o con gli altri, rapporto che è costitutivo della *personalità* (v.) e la cui alterazione quindi comporta lo squilibrio della personalità stessa. Per rapporto *verificabile* si può intendere un rapporto che può essere controllato o non smentito dai criteri comunemente riconosciuti validi o che comunque non equivalga alla negazione di *ogni* rapporto possibile.

**PSICOSOMATICO** (inglese *Psychosomatic*; franc. *Psychosomatique*; ted. *Psychosomatik*). Che concerne l'influenza degli atteggiamenti mentali (cioè del modo di pensare e di sentire di una persona) sui processi organici. Si chiama *psicosomatica* la branca della medicina che studia tali influenze (confronta F. ALEXANDER, *Psychosomatic Medicine*, 1949).

**PSICOTECNICA** (ingl. *Psychotechnic*; francese *Psychotechnique*; ted. *Psychotechnik*). L'applicazione della psicologia ai problemi del lavoro e della produzione: l'ingegneria psicologica.

**PSICOTERAPIA** (ingl. *Psychotherapy*; francese *Psychothérapie*; ted. *Psychotherapie*). La soluzione dei conflitti sia individuali sia di gruppo, o la cura di stati mentali patologici mediante consigli, chiarimenti o suggerimenti verbali, senza ricorso a mezzi materiali. La psicanalisi è la più nota e diffusa forma di psicoterapia. Una forma più aggiornata è la cosiddetta «P. *non direttiva*» secondo la quale il procedimento di cura consiste nel cercare di trovare, mediante una conversazione amichevole con il paziente, l'immagine che egli si fa di se stesso e dei suoi fini nella vita, aiutandolo a liberarsi dai conflitti (cfr. C. R. ROGERS, *Counseling and Psychotherapy*, 1937) (v. PSICANALISI).

**PSITTACISMO** (ingl. *Psittacism*; franc. *Psittacisme*; ted. *Psittazismus*). L'uso delle parole senza il loro riferimento agli oggetti, come fanno i pappagalli. Diceva Leibniz: «Si ragiona spesso con le parole senza quasi aver l'oggetto nello spirito...»; e in questo caso «i nostri pensieri e i nostri ragionamenti, contrari al sentimento, sono una specie di P.» (*Nouv. Ess.*, II, 21, 35). Sul linguaggio oratorio considerato come una specie di P. cfr. C. K. OGDEN-I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, 10ª ed., 1952, pag. 218.

**PUBBLICITÀ** (ingl. *Publicity*; franc. *Publicité*; ted. *Öffentlichkeit*). Secondo Kant è il criterio per riconoscere immediatamente la legittimità di una pretesa giuridica. Kant chiama *formula trascendentale del diritto pubblico* il seguente principio: «Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è suscettibile di P., sono ingiuste» (*Zum ewigen Frieden*, appendice II).

**PUBBLICO** (ingl. *Public*; franc. *Publique*; ted. *Öffentlich*). L'aggettivo è usato in senso filosofico (specialmente da scrittori anglosassoni) per designare quelle conoscenze o quei dati o elementi di conoscenza che sono disponibili a chiunque in condizioni adatte e non appartengono alla sfera privata e incontrollabile della coscienza. P. in questo senso è ciò che Kant chiamava *oggettivo* (v.): ciò che può essere partecipato ugualmente da tutti e perciò anche espresso o comunicato con il linguaggio (cfr. B. RUSSELL, *Human Knowledge*, II, 1; traduzione ital., pag. 81).

**PUNIZIONE.** V. PENA.

**PUNTO** (lat. *Punctum*; ingl. *Point*; franc. *Point*; ted. *Punkt*). Leibniz ammise accanto al P. matematico e al P. fisico il P. *metafisico* che è la sostanza spirituale come elemento costitutivo del mondo. Egli così distingueva le tre specie di P.: «I P. fisici sono indivisibili solo in apparenza; i P. matematici sono esatti ma sono solo modi; soltanto i P. metafisici o di sostanza, costituiti dalle forme o anime, sono nello stesso tempo esatti e reali; e senza di essi non ci sarebbe nulla di reale perchè nelle vere unità non ci sarebbe molteplicità» (*Système nouveau de la nature*, 1695, § 11). I P. metafisici non sono che le *monadi* (v.).

**PURIFICAZIONE.** V. CATARSI.

**PURISMO** (ingl. *Purism*; franc. *Purisme*; tedesco *Purismus*). 1. In senso morale: «specie di pedanteria relativa all'osservazione del dovere considerato nel senso più largo» (KANT, *Met. der Sitten*, Dottrina della virtù, I, § 7).

2. In senso linguistico: specie di pedanteria relativa alla pretesa di conservare a una lingua la sua forma classica o originaria.

3. In senso metafisico: specie di pedanteria relativa alla troppo rigorosa separazione di una facoltà umana dall'altra. In questo senso la parola fu usata da G. C. Hamann nel titolo del suo scritto *Metacritica del P. della ragione* (1788, postumo) nel quale rimproverava a Kant questa specie di pedanteria nei rispetti della ragione.

**PURO** (ingl. *Pure*; franc. *Pur*; ted. *Rein*). 1. Ciò che non è mescolato con cose d'altra natura; o, più esattamente, ciò che è costituito in modo rigorosamente conforme alla propria definizione. Questa seconda definizione spiega l'amplissimo uso che i filosofi fanno di questo aggettivo; in quanto, definito un oggetto, si trovano spesso a dover distinguere tra le condizioni in cui l'oggetto appare rigorosamente conforme alla propria definizione e le condizioni in cui invece si allontana in qualche misura da essa: nelle prime condizioni, l'oggetto è detto puro. Anassagora chiamava P. l'intelletto perchè esso « solo fra tutti gli enti è semplice e non mescolato » (ARIST., *De an.*, 405 a 16). Platone parlava di un piacere « P. » cioè non mescolato di dolore (*Fil.*, 51 a, 52 c). Cartesio della matematica « P. » (*Med.*, VI). Leibniz della « P. » ragione (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 229-230, ecc.). E così Wolff (*Psychol. empirica*, § 495). « Atto P. » è stato detto il primo motore di Aristotele in quanto è attività perfetta, priva di potenza; ma l'espressione non è aristotelica (cfr. *Met.*, XII, 6, 1071 b 22; 8, 1074 a 36).

2. Kant chiamò P. o « assolutamente P. » una conoscenza « nella quale in generale non si trova mescolata alcuna esperienza o sensazione e che perciò è possibile completamente *a priori* » (*Crit. R. Pura*, Intr., § VII). In questo senso la ragion P. « è quella che contiene i princìpi per conoscere qualcosa assolutamente *a priori* ». Una scienza della ragion P. è, non una dottrina, ma una *critica*, in quanto non può dare un sistema compiuto della ragion P. e può avere funzione solo negativa « servendo a epurare, non ad allargare, la nostra ragione e a liberarla dagli errori » (*Ibid.*). In questo senso il contrapposto di P. è *empirico*. L'aggettivo fu usato nello stesso senso da Fichte che chiamò P. l'Io assoluto (o la sua attività) in quanto è diverso dall'io empiricamente condizionato ed in quanto la sua attività prescinde completamente dall'esperienza (*Wissenschaftslehre*, 1794, III, § 5, II). Quest'uso è rimasto costante nell'idealismo di ispirazione romantica. Gentile chiamò *atto P.* il pensiero pensante in quanto indipendente da ogni condizione o contenuto empirico (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1920).

3. Nel linguaggio comune si dice P. una scienza o una disciplina trattata teoreticamente cioè senza riguardo alle sue applicazioni possibili; e P. è divenuta così il contrario di *applicato*. Già Hamilton notava l'improprietà di questo uso (*Lectures on Logic*, I, 1866, pag. 62).

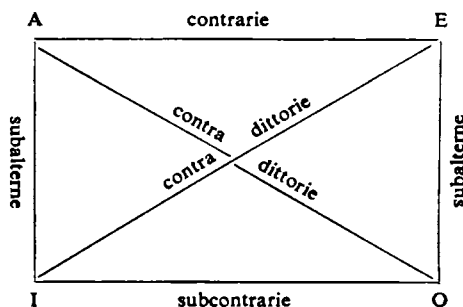
**PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI.** Termini mnemonici della logica tradizionale per esprimere l'equivalenza delle quattro proposizioni modali rappresentate ognuna da una sillaba nell'ordine seguente: possibile, contingente, impossibile, necessario. La vocale che si trova in ciascuna sillaba cioè *A* o *E* o *I* o *U* indica se il modo dev'essere affermato o negato e se la proposizione dev'essere affermata o negata. *A* significa l'affermazione del modo e l'affermazione della proposizione; *E* l'affermazione del modo e la negazione della proposizione; *I* la negazione del modo e l'affermazione della proposizione; *U* la negazione del modo e la negazione della proposizione. In tal modo tutte le quattro proposizioni indicate dalla medesima parola sono equipollenti, sicchè se l'una è vera, le altre sono anche vere (ARNAULD, *Log.*, II, 8). Per es., se *p* è una proposizione qualsiasi, per la parola *Purpurea* si ha:

Possibile = *U* = Non è possibile che non *p*.
Contingente = *U* = Non è contingente che non *p*.
Impossibile = *E* = È impossibile che non *p*.
Necessario = *A* = È necessario che *p*.

Analogamente per le altre parole.

# Q

**QUACCHERISMO** (ingl. *Quakerism*; francese *Quakerisme*). Il più radicale e liberale fra gli indirizzi religiosi della Riforma. Il movimento fu iniziato nel 1649 in Inghilterra da George Fox e il vero nome dei quaccheri fu « Società degli Amici » (*Friends Society*). Il nome quaccheri fu coniato dal giudice Bennet perchè durante un lungo interrogatorio di George Fox questi gli ingiunse di « tremare alle parole del Signore ». Tra le maggiori personalità religiose che aderirono a questo movimento fu W. Penn, che nel periodo delle persecuzioni emigrò in America e fondò la colonia di Pennsylvania; e Robert Barkley che fu il teorico del movimento. Il Q. è caratterizzato: 1° dalla risoluta avversione a ogni forma di culto esterno, di rito, di predicazione, ecc.; 2° dal riconoscimento che l'unica guida dell'uomo è la *luce interiore* che viene direttamente da Dio; 3° dal carattere attivo e ottimistico che tale fede interiore acquista nei quaccheri i quali ritengono lo stesso peccato originale come una corruzione naturale superabile; 4° dalla condanna di ogni violenza e quindi dall'avversione alla guerra. Nelle *Lettere sugli inglesi* (1734) Voltaire esaltava la ragionevolezza e la validità della religiosità propria dei quaccheri (*Lett.*, I - IV) (cfr. ELFRIDA VIPONT, *The Story of Quakerism*, 1652-1952, London, 1954).

**QUADRATO DEGLI OPPOSTI.** Indicando, secondo l'uso scolastico, con *A, E, I, O* rispettivamente la proposizione universale affermativa (« ogni uomo corre »), l'universale negativa (« nessun uomo corre »), la particolare affermativa (« qualche uomo corre ») e infine la particolare negativa (« qualche uomo non corre ») e disponendole in Q. in questo modo:

se ne ottengono le relazioni logiche fondamentali. *A* ed *E* sono *contrarie*: possono essere entrambe false, ma non entrambe vere; *A* ed *O*, *E* ed *I* sono invece *contradittorie*: non possono essere nè entrambe vere nè entrambe false: *I* ed *O* sono *subcontrarie*: possono essere entrambe vere, ma non entrambe false; *A* ed *I*, *E* ed *O* *subalternate*, nel senso che *A* si subalterna (implica) *I*, *E* si subalterna (implica) *O* (ma non viceversa). L'origine di questo celebre artificio didattico, certamente medievale, è oscura. Fu erroneamente attribuita dal Prantl al platonico bizantino M. Psello, e perciò il Q. vien detto anche « Q. di Psello »; ma se ne ha la documentazione più antica sinora conosciuta nelle *Introductiones in Logicam* di Guglielmo di Shyreswood (seconda metà del sec. XIII), sebbene in testi anteriori non mancassero esempi di paradigmi e schemi del genere. G. P.

**QUADRIFARMACO** (gr. τετραφάρμακον). Con questo termine (che propriamente significa una medicina composta di quattro elementi) Filodemo (*Herc. Vol.*, 1005, 4) indicò l'insieme delle quattro massime fondamentali dell'etica epicurea e cioè: 1° non temere la divinità che non si occupa dell'uomo; 2° non temere la morte; 3° tener presente la facilità del piacere; 4° tener presente la brevità del dolore (cfr. EPICURO, *Ep. a Menec.*, 123, 124, 133).

**QUADRIVIO.** V. CULTURA, ARTE.

**QUAESTIO.** Il metodo di trattazione proprio della scolastica medievale a partire dal sec. XII. Il primo esempio del metodo è il *Sic et Non* di Abelardo: una raccolta di opinioni (*sententiae*) di Padri della Chiesa, disposte per problemi, in modo da far apparire le varie sentenze come risposte positive o negative del problema proposto (donde il titolo, che suona *sì e no*). Nella sua forma matura, la *Q.* è costituita dalle parti seguenti: 1° l'enunciato (es.: « *Utrum deum esse sit per se notum* »); 2° l'elencazioni delle ragioni che stanno in favore della tesi che sarà rigettata dall'autore (*Ad primum sic proceditur. Videtur quod deum esse sit per se notum*); 3° l'elencazione delle ragioni che militano in favore della tesi opposta (*Sed contra*; ...); 4° l'enunciazione della soluzione scelta dall'autore (*Conclusio*); 5° l'illustrazione di tale soluzione; 6° la confutazione delle tesi addotte per la soluzione respinta, nell'ordine in cui sono state addotte (*Ad primum ergo dicendum... Ad secundum...* »). L'ordine con cui le questioni venivano trattate era fornito da qualche testo a cui l'intera raccolta serviva da *commentario*: da qualche libro della Bibbia, da qualche opera di Boezio o di Aristotele o, più frequentemente, dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo. *Quaestiones quodlibetales* o più semplicemente *Quodlibeta* erano le raccolte delle questioni che gli aspiranti alla laurea in teologia dovevano discutere due volte all'anno (prima di Natale e prima di Pasqua) su temi qualsiasi, *de quolibet*. Le *quaestiones disputatae* erano invece il risultato delle *disputationes ordinariae* che i professori di teologia tenevano durante i loro corsi sui più importanti problemi filosofici e teologici (cfr., su questi argomenti, MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1911, nuova ed., 1956).

**QUALCHE** (ingl. *Some*; franc. *Quelque*; tedesco *Einige*). Nella Logica contemporanea, « Q. » o « alcuni » è un operatore di campo, di cui il simbolo più usato è « $(\exists x)$ »., per es., in formule come « $(\exists x).f(x)$ », che si legge « esiste almeno un $x$ tale che $f(x)$ è vero ». Esso corrisponde ad una somma o disgiunzione logica operata nel campo di validità della $(x)$, cioè alla disgiunzione « $f(a)$ o $f(b)$ o $f(c)$ o ... ». Ove $f(x)$ sia un predicato, questa equivale alla formula consueta « qualche $x$ è $f$ » o anche « alcuni $x$ sono $f$ » della Logica tradizionale. Già negli *Analitici* di Aristotele, τὶς (di solito al dativo τινὶ nella formula τὸ A τινὶ τῷ B ὑπάρχει, « *A* inerisce a qualche *B* ») viene usato con questo preciso valore, come segno della proposizione particolare affermativa. Nel latino medievale, subentrando come forma normale di proposizione la formula « homo currit », il τὶς greco, che già in Aristotele veniva riferito sempre al soggetto logico della proposizione, viene tradotto con l'aggettivo *aliquis* e grammaticalmente concordato col soggetto (così *aliquis homo currit*, ma *aliqui homines currunt*, sebbene le due forme, in Logica, siano perfettamente sinonimiche): donde il nostro « Q. » e « alcuni ». Tuttavia è nella Logica medievale che ne viene chiaramente riconosciuta la funzione di operatore, cioè di segno non significante che ha solo il compito di modificare la denotazione del termine che funge da soggetto. G. P.

**QUALCOSA** (gr. τί; lat. *Aliquid*; ingl. *Something*; franc. *Quelque chose*; ted. *Etwas*). Un oggetto indeterminato. Dice Wolff « Q. è ciò a cui risponde una determinata nozione » (*Ont.*, § 59): il che vuol dire che è ciò cui corrisponde una nozione che non includa contraddizione. Di quest'ultimo tratto si avvale Baumgarten per definire il Q. (*Met.*, § 8). E Kant diceva: « La realtà è Q., la negazione è niente » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., Nota alle anfibolie dei concetti della riflessione). Ed Hegel: « L'essere determinato, riflesso in sè in questo suo carattere, è quel che c'è, il Q. » (*Enc.*, § 90). Il concetto è ora di pertinenza della logica (cfr. QUANTIFICATORE).

**QUALIFICAZIONE.** V. QUALITÀ.

**QUALITÀ** (gr. ποιότης; lat. *Qualitas*; inglese *Quality*; franc. *Qualité*; ted. *Qualität*). La determinazione qualsiasi di un oggetto. In quanto determinazione *qualsiasi* la Q. si distingue dalla *proprietà* (v.) che (nel suo significato specifico) indica la Q. che caratterizza o individualizza l'oggetto stesso ed è perciò *propria* di esso. La nozione di Q. è estesissima e può difficilmente essere ridotta ad un concetto unitario. Si può dire piuttosto che essa comprende una famiglia di concetti che hanno in comune la funzione puramente formale di poter essere adoperati come risposte alla domanda *quale*? Di questa famiglia Aristotele distinse quattro membri; e questa è ancora la migliore esposizione che si possa dare del concetto di qualità.

I. In primo luogo s'intendono per Q. gli abiti e le disposizioni: che si distinguono tra loro perchè l'abito è più stabile e duraturo della disposizione. Sono abiti la temperanza, la scienza e in generale le virtù; sono disposizioni la salute, la malattia, il caldo, il freddo, ecc. (*Cat.*, 8, 8 b 25; cfr. *Met.*, V, 14, 1020 a 8-12). Il ricorso ad abiti disposi-

zionali si fa talora anche nella filosofia contemporanea (cfr., ad es., C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, III, § 4, 1950, 5ª ed., pag. 46 sgg.); ma il precedente aristotelico viene abitualmente ignorato.

2. Una seconda specie di Q. è quella che consiste in una capacità o incapacità naturale; e in questo senso si parla di pugili, di corridori, di sani, di malati, ecc. (*Cat.*, 8, 9 a 14). Questa è la Q. che gli Scolastici chiamarono Q. *attiva* (cfr., ad es., S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 49, a. 2).

3. Il terzo genere di Q. è costituito dalle affezioni e dalle loro conseguenze: queste sono le Q. sensibili vere e proprie (colori, suoni, sapori, ecc.) (*Cat.*, 8, 9 a 27; cfr. *Met.*, V, 14, 1020 a 8). Gli Scolastici chiamarono queste specie di Q. qualità *passive* (cfr. S. TOMMASO, *loc. cit.*).

4. La quarta specie di Q. è costituita dalle forme o determinazioni geometriche, per es., dalla figura (quadrato, circolare, ecc.) o dalla forma (rettilinea, curvilinea) (*Cat.*, 8, 10 a 10).

Poco o nulla è stato aggiunto, nel corso ulteriore della storia della filosofia a queste notazioni e distinzioni aristoteliche a proposito della qualità. Se si vuole eliminare da esse ciò che è dovuto alla loro più stretta connessione con la metafisica aristotelica, si può ottenere un'ulteriore semplificazione e ridurre a tre i quattro gruppi precedenti caratterizzandoli nel modo seguente:

*a*) determinazioni *disposizionali* che comprendono disposizioni, abiti, abitudini, capacità, facoltà, virtù, tendenze, o come altro si vogliano chiamare le determinazioni costituite da possibilità dell'oggetto;

*b*) determinazioni *sensibili* cioè le determinazioni semplici o complesse che sono fornite da strumenti organici: colori, suoni, sapori, ecc.;

*c*) determinazioni *misurabili* cioè le determinazioni che si prestano ad essere sottoposte a metodi oggettivi di misura: numero, estensione, figura, movimento, ecc.

Con questa modifica la partizione aristotelica corrisponde esattamente a quella di Locke: difatti le Q. *A* sono quelle che Locke incluse sotto la terza specie di Q., cioè tra quelle « che tutti sono concordi a considerare soltanto come mere capacità che i corpi hanno di produrre certi effetti, sebbene si tratti di Q. altrettanto reali nell'oggetto quanto quelle che, per adattarmi al modo comune di parlare ho chiamate Q., pur distinguendole dalle altre con il nome di Q. secondarie » (*Saggio*, II, 8, 10). Dall'altro lato le Q. *B* e *C* corrispondono a quelle che Locke chiamava rispettivamente qualità primarie e secondarie (v. oltre). Così rettificata, la distinzione tra le varie specie di Q. copre l'intero campo delle discussioni e dei problemi cui essa ha dato luogo nella tradizione filosofica.

*a*) La nozione di determinazione disposizionale è quella cui fa riferimento non soltanto la nozione di *Q. occulta*, ma anche quelle di *forza* che la soppiantò agli inizi della scienza moderna. Diceva Newton: « Gli aristotelici dettero il nome di Q. occulta, non a qualità manifeste ma a Q. che essi supposero al di là dei corpi, come cause sconosciute di effetti manifesti: come sarebbero le cause della gravità o dell'attrazione magnetica ed elettrica o delle fermentazioni, se supponessimo che si trattasse di forze o azioni derivanti da Q. a noi sconosciute e incapaci di essere scoperte e rese manifeste. Tali Q. occulte impediscono il progresso della filosofia naturale, perciò sono state abbandonate in questi ultimi anni » (*Opticks*, 1704, III, 1, 31). Nello stesso spirito, Wolff definiva come Q. occulta quella « che è priva di ragion sufficiente » ed aggiungeva: « Una Q. occulta è, per es., la gravità se viene concepita come una forza primitiva o come una forza impressa alla materia da Dio, della quale non si possa dare *a priori* nessuna ragione naturale. Tale è anche la forza motrice se si assume come una forza primitiva impressa da Dio alla materia al momento della creazione. Certamente Aristotele e i suoi seguaci, che ammisero le Q. occulte, usarono questo termine in questo stesso significato » (*Cosm.*, § 189). La notazione di Wolff è più chiara di quella di Newton: una forza è una Q. occulta se di essa non si dà una ragione sufficiente naturale, non lo è se si dà una tale ragione. Ma da questo appare anche che sia la nozione di Q. occulta sia quella di forza sono riconducibili alla stessa nozione di Q., cioè alla Q. come disposizione.

Lo stesso significato di Q. è presente nel concetto di *qualificazione*. « Qualificarsi per » o « essere qualificato per » significa possedere la capacità o la competenza, cioè la qualità disposizionale, per effettuare un dato compito o raggiungere un dato scopo. Talvolta tuttavia il termine « qualificato » significa soltanto « limitato » o « caratterizzato da date condizioni », come avviene nel linguaggio giuridico.

*b*, *c*) Le Q. nel senso *B* e quelle nel senso *C* sono le Q. tradizionalmente distinte come *primarie* e *secondarie*. I termini « primario » e « secondario » rimontano a Boyle; ma la distinzione è assai antica e rimonta a Democrito (*Fr.* 5, Diels). Dopo molti secoli essa fu ripresa da Galilei (cfr. *Opere*, ed. naz., VI, pag. 347 sgg.), da Hobbes (*De Corp.*, 25, 3), da Cartesio (*Princ. Phil.*, I, 57; *Méd.*, VI) e da Locke (*Saggio*, II, 8, 9), che la diffuse nella filosofia europea. La base della distinzione è la possibilità di quantificazione che le Q. nel senso *C* hanno rispetto a quelle nel senso *B*: per questa possibilità esse si sottraggono alle valutazioni individuali e appaiono come indipendenti dal soggetto e pienamente « oggettive » o « reali ». In seguito la

distinzione fu combattuta (per es., da Berkeley) soprattutto allo scopo di mostrare che neppure le Q. primarie sono oggettive ma che tutte sono ugualmente soggettive cioè consistono in « idee » (*Principles of Human Knowledge*, I, § 87). Secondo Husserl il significato della distinzione sarebbe il seguente: « La cosa sperimentata fornisce il semplice *hoc*, un vuoto *x*, che diventa portatore delle determinazioni matematiche e delle formule inerenti e che esiste non già nello spazio percettivo ma in uno spazio oggettivo di cui il primo è solo un indizio, cioè in una varietà euclidea tridimensionale di cui è possibile una rappresentazione solo simbolica » (*Ideen*, I, § 40). In questo senso le Q. oggettive delineerebbero la natura di un oggetto trascendente rispetto alla percezione sensibile e al quale la percezione sensibile accennerebbe come a un *di là*.

**QUALITÀ DELLE PROPOSIZIONI** (latino *Qualitas propositionum*; ingl. *Quality of Propositions*; franc. *Qualité des propositions*; ted. *Qualität des Urteils*). Fu probabilmente il neoplatonico Appuleo, contemporaneo di Galeno, ad adoperare per primo le parole *Q.* e *quantità* per indicare rispettivamente la distinzione delle proposizioni in affermative e negative e quella in universale e particolare (*De Int.*, pag. 266; cfr. PRANTL, *Geschichte der Logik*, I, pag. 581). Kant aggiunse ai due tradizionali giudizi di Q. il giudizio *infinito* (v. INFINITO, GIUDIZIO).

**QUANTA, FISICA DEI.** V. COMPLEMENTARITÀ; CONDIZIONE; DETERMINISMO; FISICA; INDETERMINAZIONE.

**QUANTIFICATORE.** V. OPERATORE.

**QUANTIFICAZIONE** (ingl. *Quantification*; franc. *Quantification*; ted. *Quantifikation*). In Logica si designa con « Q. » l'operazione mediante la quale, usando appositi simboli detti *quantificatori*, si determina l'ambito o estensione di un termine della proposizione. Nella Logica di Aristotele, e in tutta la Logica classica derivatane, si conosceva solo la Q. del soggetto della proposizione: in Aristotele mediante gli operatori « tutto » e « in parte » (« [il predicato] B appartiene a *tutto* [il soggetto] A »; « B appartiene *in parte* ad A »); nella Logica medievale o moderna mediante gli operatori « *omnis* » e « *aliquis* » (« *omnis* A *est* B »; « *aliquis* A *est* B »). La proposizione quantificata con « tutto » era detta *universale*; quella quantificata con « in parte » (« qualche ») era detta *particolare*; quella non quantificata era detta *indefinita*. Nel sec. XIX l'esigenza di assoggettare la tradizionale sillogistica ad una specie di calcolo matematico indusse alcuni logici inglesi (Bentham, 1827; Hamilton, 1833) a quantificare anche il predicato, interpretando, per es., la proposizione universale affermativa « tutti gli A sono B » come « tutti gli A sono alcuni B ». In tal modo però la proposizione veniva unilateralmente interpretata come una relazione di inclusione o esclusione, parziale o totale, tra classi. La Logica contemporanea ha ripreso ma integrato quella concezione. In essa però i quantificatori, che ora sono il quantificatore *universale* [nella notazione russelliana, « (x). » = « tutti »] e il quantificatore *esistenziale* [c. s., « (∃x). » = « esiste almeno un x tale che... »], di nuovo si riferiscono soltanto agli argomenti o variabili di una funzione proposizionale, trasformando queste in variabili apparenti e le funzioni in vere e proprie proposizioni (universali o particolari): per es., « x è mortale » è una funzione; « (x). ' x è mortale ' » (= « tutti gli x sono mortali ») è una proposizione universale. G. P.

**QUANTIFICAZIONE DEL PREDICATO** (ingl. *Quantification of Predicate*). W. Hamilton fece prevalere, in polemica con la logica tradizionale, il principio della Q. del predicato, asserendo: 1° che il predicato è così estensivo come il soggetto; 2° che il linguaggio ordinario quantifica ogni volta che occorra il predicato o direttamente mediante l'uso dei quantificatori (ad es., « Pietro Giovanni Giacomo, ecc., sono *tutti* gli apostoli ») o indirettamente attraverso la *limitazione* e l'*eccezione*, come quando si dice « La virtù è la sola nobiltà » oppure « Sulla terra non vi è niente di grande se non l'uomo » (*Lectures on Logic*, II, pag. 257 sgg.).

**QUANTITÀ** (gr. ποσόν; lat. *Quantitas*; inglese *Quantity*; franc. *Quantité*; ted. *Quantität*). In generale, la possibilità della misura. È questo il concetto che di essa ebbero Platone e Aristotele. Platone affermò che la Q. sta tra l'illimitato e l'unità e che solo essa è l'oggetto del sapere; per es., è esperto di suoni non chi ammette che i suoni sono infiniti nè chi cerca di ridurli ad un unico suono, ma chi conosce la Q., cioè il numero di essi (*Fil.*, 17 a, 18 b). Aristotele a sua volta definì la Q. come ciò che è divisibile in parti determinate o determinabili. Una Q. *numerabile* è una pluralità, che è divisibile in parti discrete. Una Q. *misurabile* è una grandezza che è divisibile in parti continue in una o due o tre dimensioni. Una pluralità finita è un *numero*, una lunghezza finita una *linea*, un'estensione finita un *piano* e una profondità finita un *corpo* (*Met.*, V, 13, 1027 a 7).

Queste notazioni aristoteliche furono ripetute nella scolastica ed entrarono anche a far parte delle nozioni comunemente accettate ai princìpi dell'Età Moderna. Che la matematica potesse definirsi, come l'aveva definita Aristotele, « la scienza della Q. » non parve cosa dubbia finchè gli sviluppi della matematica stessa non fecero apparire troppo ristretta ed impropria questa definizione (v. MATEMATICA). Tenendo appunto l'occhio alle matematiche

Wolff, nel sec. XVIII, definiva la Q. come « ciò per cui le cose simili, rimanendo salva la loro somiglianza, possono differire intrinsecamente » (*Cosm.*, § 348): una definizione che si potrebbe agevolmente capovolgere dicendo che la Q. è ciò per cui le cose dissimili, rimanendo salva la loro dissimiglianza, possono essere simili. Ma in questa forma che sarebbe più rispondente ai concetti matematici moderni, si definirebbe non la Q. ma la *grandezza* (v.). Nella matematica infatti il termine Q. è divenuto sinonimo di quello di *grandezza*, che è specifico di un certo campo di indagine e che dipende dalla scelta opportuna dell'unità di misura. Pertanto la Q. come categoria o concetto generalissimo cade oggi fuori dell'ambito delle scienze e tutt'al più si può dire che essa costituisca il tratto generalissimo in cui coincidono gli oggetti disparati delle scienze positive: cioè la loro possibilità di esser sottoposti a misura.

La tendenza generale del pensiero scientifico a ridurre la qualità a Q. fu interpretata in modo singolare da Hegel, che parlò di una « linea nodale dei rapporti di misura ». Il mutamento graduale della Q. porterebbe a un certo punto (« punto » o « linea nodale ») a un mutamento della qualità; e il mutamento graduale di questa nuova qualità porterebbe ad un altro punto nodale, e così via. Hegel osservava che dal lato qualitativo, il passaggio a una nuova qualità « è un salto: le due qualità sono poste completamente estrinseche l'una all'altra ». E che perciò la gradualità del mutamento quantitativo non lascia comprendere il divenire (*Wissenschaft der Logik*, I, sez. 3ª, cap. 2, B; traduzione ital., I, pag. 446-47). Con questo egli negava che il passaggio dalla Q. alla qualità o viceversa servisse a qualcosa. Questo tuttavia non impedì a F. Engels di considerare come legge fondamentale della dialettica « la conversione della Q. in qualità » e di vedere in Hegel lo scopritore di questa legge (*Dialektik der Natur*, trad. ital., pag. 57 sgg.) (v. DIALETTICA; NODALE, LINEA; SALTO).

**QUANTITÀ DELLE PROPOSIZIONI.** Fu il neoplatonico Appuleo (v. QUALITÀ DELLE PROPOSIZIONI) a chiamare per primo Q. la divisione delle proposizioni in universali e particolari, individuali e indefinite (ARIST., *De Int.*, 7; *An. Pr.*, I, 1). Kant ridusse a tre le classi dei giudizi secondo la Q. e precisamente alle proposizioni universali particolari e individuali (*Crit. R. Pura*, § 9). Hamilton parlò pure della Q. dei concetti, distinguendo la Q. intensiva, che è l'intensione o comprensione dalla Q. estensiva che è l'estensione o denotazione (*Lectures on Logic*, I, pag. 140 sgg.).

**QUANTOFRENIA** (ingl. *Quantophrenia*; francese *Quantophrènie*). Così P. Sorokin ha chiamato la « mania della quantificazione a tutti i costi » nel campo delle scienze psicologiche e sociali (*Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, 1956, cap. VII-VIII).

**QUATERNIO TERMINORUM.** Espressione usata a indicare il tipo più comune di fallacia logica cioè la duplicità di significato di uno dei termini impiegati nel ragionamento: come nell'esempio tratto da Seneca « *Mus* (il topo) è una sillaba; il topo rosicchia il formaggio; dunque la sillaba rosicchia il formaggio » (*Ep.*, 48) (v. EQUIVOCAZIONE).

**QUIDDITÀ** (lat. *Quidditas*; ingl. *Quiddity*; franc. *Quiddité*; ted. *Quidditàt*). Termine introdotto dalle traduzioni latine (dall'arabo) delle opere di Aristotele del sec. XII come corrispondente della espressione aristotelica τό τι ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*). Il termine significa essenza necessaria (o sostanziale) o sostanza (v. ESSENZA; SOSTANZA).

**QUIETISMO** (ingl. *Quietism*; franc. *Quiétisme*; ted. *Quietismus*). La credenza che lo stato di grazia o di unione con Dio si può ottenere con l'abbandono totale della propria volontà alla volontà di Dio, al di fuori di ogni rito o pratica religiosa. Il Q. è proprio di molti indirizzi religiosi, ma il termine fu coniato a proposito della forma che esso assunse nel seno del cattolicesimo per opera di Michele Molinos (1627-1696) le cui tesi furono condannate dal Papa Innocenzo XI nel 1687.

**QUIETIVO** (ingl. *Quietive*; franc. *Quiétif*; ted. *Quietiv*). Così Schopenhauer chiamò, per analogia ed antitesi con *motivo*, la conoscenza filosofica in quanto porta alla negazione della Volontà di vivere cioè all'ascetismo: quella negazione infatti « subentra dopo che la compiuta conoscenza del proprio essere è diventata Q. d'ogni volere » (*Die Welt*, I, § 68). Un Q. in questo senso è anche l'arte come contemplazione disinteressata delle idee platoniche (*Ibid.*, I, § 70).

**QUINQUE VOCES.** Sono i cinque concetti generalissimi, o cinque tipi di predicato universale (perciò dette anche « predicabili ») della Logica classica: *genere*, *specie*, *differenza*, *proprio* e *accidente*. La loro distinzione e relativa problematica ha il suo nocciolo nei Topici di Aristotele: ma la trattazione formale ed esplicita di esse come categorie fondamentali di tutta la scienza della Logica si trova nella *Isagoge* di Porfirio. È soprattutto dalla versione e commenti boeziani di quest'opera che esse passarono nella Logica medievale. G. P.

**QUINTA ESSENZA** (lat. *Quinta essentia*; ingl. *Quintessence*; franc. *Quintessence*; ted. *Quintessenz*). **1.** L'*etere* cioè la sostanza che secondo Aristotele, compone i cieli, in quanto diversa dai quattro elementi che compongono i corpi sublunari (v. ETERE).

**2.** L'estratto corporeo di una cosa ottenuto mediante l'analisi alchimistica della cosa stessa con la separazione dell'elemento *dominante* dagli

altri elementi che sono mescolati in essa. Secondo Paracelso, nella Q. essenza sono riposti gli *arcani* cioè le forze operanti di un minerale, di una pietra preziosa, di una pianta; e di esse si serve perciò la medicina per operare le guarigioni (*De Mysteriis naturalibus*, I, 4). In questo senso si adopera anche oggi il termine per indicare il principio attivo di una cosa o la sua parte più pura.

**QUODLIBETA.** V. QUAESTIO.

**QUOTIDIANITÀ** (ted. *Alltäglichkeit*). Termine introdotto da Heidegger per indicare «il modo d'essere in cui l'esserci (cioè l'uomo) si mantiene innanzi tutto e per lo più». Tale modo d'esserci è il punto di partenza dell'interpretazione ontologica: il che vuol dire che tale interpretazione fa riferimento alle situazioni in cui l'uomo viene più frequentemente a trovarsi nelle comuni faccende della vita (*Sein und Zeit*, § 9) (cfr. MEDIETÀ).

# R

**RADICALISMO** (ingl. *Radicalism*; franc. *Radicalisme*; ted. *Radikalismus*). 1. Il positivismo sociale che si sviluppò in Inghilterra tra la fine del sec. XVIII e la prima metà del sec. XIX e che ebbe tra i suoi rappresentanti filosofici Geremia Bentham (1748-1832), Giacomo Mill (1773-1836) e Giovanni Stuart Mill (1806-1873). Questo indirizzo si avvalse del positivismo filosofico, dell'utilitarismo morale e delle dottrine economiche di Malthus e Ricardo per sostenere riforme « radicali » nell'ordinamento dello stato e nel sistema di distribuzione delle ricchezze (v. LIBERALISMO).

2. Più genericamente, il termine viene oggi usato a designare qualsiasi tendenza filosofica o politica che proponga un rinnovamento radicale dei sistemi vigenti cioè un mutamento nei princìpi su cui poggiano i sistemi delle credenze o delle istituzioni tradizionali.

**RADICE** (gr. ῥίζωμα; ingl. *Root*; franc. *Racine*; ted. *Wurzel*). Termine col quale frequentemente si è indicato, nel linguaggio filosofico, un principio primo o un elemento ultimo. Empedocle chiamò R. i quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) di cui le cose sono composte (*Fr.*, 6, Diels); e spesso d'allora in poi i filosofi si sono serviti dello stesso termine per indicare elementi o princìpi. Schopenhauer, per es., intitolò una delle sue dissertazioni *La quadruplice R. del principio di ragion sufficiente* (1813). Di qui l'aggettivo *radicale* passato a indicare ciò che concerne un principio o costituisce un principio. « Male radicale » chiamò Kant la tendenza dell'uomo al male che è inerente alla sua stessa struttura morale (cfr. *Religion*, cap. I). E radicale si chiama oggi un'analisi che rimonta ai princìpi, o alle prime origini. Husserl, per es., insisteva sulla radicalità della filosofia in quanto scienza dei veri princìpi e delle prime origini, « La scienza di ciò che è radicale, dev'essere radicale anche nel suo metodo e sotto ogni riguardo » (*Phil. als strenge Wissenschaft*, 1911; trad. ital., pag. 83).

**RAGIONAMENTO** (gr. λογισμός; lat. *Ratiocinatio*; ingl. *Reasoning*; franc. *Raisonnement*; tedesco *Vernunftschluss*). Qualsiasi procedimento di inferenza o di prova; perciò qualsiasi argomento, conclusione, inferenza, induzione, deduzione, analogia, ecc. Diceva Stuart Mill: « Inferire una proposizione da una o più proposizioni precedenti; credere o pretendere che si creda ad essa come conclusione da qualcosa d'altro, significa ragionare nel più esteso senso del termine » (*Logic*, II, I, 1). Stuart Mill escludeva dall'ambito del R. soltanto « i casi nei quali la progressione di una verità all'altra è solo apparente perchè il conseguente è una mera ripetizione dell'antecedente » (*Ibid.*, II, 1, 3): e identificava ragionamento e inferenza. Ma questa restrizione è venuta meno nell'uso corrente del termine, che oggi comprende anche le inferenze tautologiche che si ritengono proprie della matematica e della logica (cfr. P. F. STRAWSON, *Intr. to Logical Theory*, 1952, pag. 12 sgg.). Pertanto la illustrazione dei significati del termine si può trovare sotto le singole voci che costituiscono l'estensione del termine in questione e specialmente sotto le seguenti: deduzione, induzione, prova, dimostrazione, inferenza, sillogismo, argomento, analogia.

Tuttavia la classificazione fondamentale dei R. è quella che la divide in R. *deduttivi* e R. *induttivi*. Questa distinzione, già stabilita da Aristotele (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 13) viene solitamente conservata anche oggi, talvolta con nomi appena mutati. Peirce, ad es., parlava di R. *esplicativi analitici* o

*deduttivi* da un lato; e dall'altro di R. *amplificativi, sintetici* o *induttivi* (*Chance Love and Logic*, I, 4, 3; trad. ital., pag. 67): che sono appunto i nomi che più frequentemente ricorrono per indicare le due specie fondamentali del ragionamento.

**RAGIONAMENTO APAGOGICO.** V. APAGOGICO.

**RAGIONAMENTO PER ANALOGIA.** V. ANALOGIA.

**RAGION DI STATO.** Giovanni Botero che introdusse l'espressione come titolo di un suo libro (*Della R. di Stato*, 1589) intese per essa « la notizia dei mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare uno Stato » cioè « un dominio fermo sopra i popoli ». Ma in realtà l'espressione è passata a indicare il principio del machiavellismo volgare; e ciò ad opera dello stesso Botero che, pur polemizzando contro Machiavelli, faceva suo il principio del fine che giustifica i mezzi in materia politica (v. MACHIAVELLISMO).

**RAGIONE** (gr. λόγος; lat. *Ratio*; ingl. *Reason*; franc. *Raison*; ted. *Vernunft*). Il termine ha i seguenti significati fondamentali:

1° Guida autonoma dell'uomo in *tutti* i campi nei quali un'indagine o una ricerca è possibile. In questo senso si dice che la R. è una « facoltà » propria dell'uomo e che distingue l'uomo dagli altri animali.

2° Fondamento o R. d'essere. Poichè la R. d'essere di una cosa è la sua essenza necessaria o sostanza, espressa nella definizione, si assume talvolta per « R. » la sostanza stessa o la sua definizione. Questo è un significato frequente nella filosofia aristotelica o che si ispira a quella aristotelica. Per esso v. i termini ESSENZA; FONDAMENTO; FORMA; SOSTANZA.

3° Argomento o prova. In questo senso si dice « Ha avanzato le sue R. » o « Bisogna sentire le R. dell'avversario ». A questo significato si riferisce pure l'espressione « Aver R. »: che significa avere argomenti o prove sufficienti, quindi esser nel vero. Per questo significato v. ARGOMENTO; PROVA.

4° Rapporto in senso matematico. In questo senso si parla anche oggi di « R. diretta » o « R. inversa » (in italiano e in francese) mentre il termine latino *ratio* è adoperato in questo senso in inglese. Per questo significato v. RELAZIONE.

Nel significato di guida della condotta umana nel mondo, la R. può essere intesa in due significati subordinati e cioè: *A*) come facoltà generale di guida; *B*) come procedimento specifico di conoscenza.

*A*) Questo è il senso fondamentale, dal quale la parola desume quella potenza di significato che ha fatto di essa, da secoli, l'emblema della ricerca libera. La R. è la forza che libera dai pregiudizi, dal mito, dalle opinioni radicate ma false, dalle apparenze e consente di stabilire un criterio *universale* o *comune* per la condotta dell'uomo in tutti i campi. Dall'altro lato, come guida propriamente umana, la R. è la forza che consente all'uomo di liberarsi dagli appetiti che ha in comune con gli animali, sottoponendoli a controllo e mantenendoli nella giusta misura. Questa è la duplice funzione che è stata attribuita alla R. sin dai primordi della filosofia occidentale. La polemica di Eraclito e Parmenide contro le opinioni dei più, cioè contro le credenze stabilite, discordi tra loro e fallaci, è condotta in nome di una R. che sia l'unico criterio di guida per tutti gli uomini. Dice Eraclito: « Bisogna che si segua ciò che è universale, cioè comune a tutti; e solo la R. è comune; ma i più vivono come se ciascuno avesse una sua mente privata » (*Fr.*, 2, Diels). E Parmenide: « Allontana il tuo pensiero da questa via di ricerca e non ti spinga su di essa l'abitudine di lasciarti guidare da un occhio che non vede, da un orecchio che rimbomba e dalla parola: giudica invece con la R. » (*Fr.*, 1, 33-37, Diels). Platone e Aristotele dall'altro lato oppongono la R. sia alla sensibilità in quanto fonte delle comuni credenze (PLATONE, *Fed.*, 83 a; ARISTOTELE, *Met.*, I, 1, 980 b 26), sia agli appetiti che l'uomo ha in comune con gli animali (PLATONE, *Tim.*, 70 a; ARISTOTELE, *Et. Nic.*, I, 13, 1102 b 15). Nell'un caso e nell'altro, la ragione ha nello stesso tempo una funzione negativa e positiva: negativa nei confronti delle credenze infondate e degli appetiti animali; positiva nel senso di dirigere le attività umane in modo uniforme e costante. Ma furono soprattutto gli Stoici che fecero prevalere la dottrina che la R. è l'unica guida degli uomini. Essi infatti stabilivano una specie di divisione simmetrica tra gli animali e gli uomini: agli animali è stato dato come guida l'*istinto* che li porta a conservarsi e a cercare ciò che è vantaggioso; agli uomini è stata data come più perfetta guida la R., sicchè per essi vivere secondo natura significa vivere secondo R. (DIOG. L., VII, 1, 85-86). Questi concetti costituirono uno dei cardini della cultura classica. Cicerone diceva: « La R., per la quale sola ci differenziamo dai bruti, per mezzo della quale possiamo congetturare, argomentare, ribattere, discutere, condurre a termine e concludere, è certamente comune a tutti, differente per preparazione, ma eguale quanto a facoltà di apprendere » (*De Legibus*, I, 10, 30). E Seneca esaltava la R. per la sua immutabilità e universalità. « La R., diceva, è immutabile e ferma nel suo giudizio perchè non è schiava ma signora dei sensi. La R. è uguale alla R. come il giusto al giusto: dunque anche la virtù è uguale alla virtù perchè la virtù non è altro che la retta R. » (*Ep.*, 66). Da questo punto di vista anche la metafisica stoica della R. per cui essa è, come

dice lo stesso Seneca (*Ibid.*), «una parte dello spirito divino infusa nel corpo dell'uomo» non toglie l'autonomia di essa ma la esalta e conferma. A questi concetti s'ispirava senza dubbio S. Agostino in quell'elogio della ragione che forma gli ultimi capitoli del *De Ordine*: «La R., egli dice, è quel moto della mente che può distinguere e collegare tutto ciò che si apprende» (*De Ord.*, II, 11, 30). Essa è la forza creatrice del mondo umano: ha inventato il linguaggio, la scrittura, il calcolo, le arti, le scienze, ed è quanto di immortale c'è nell'uomo (*Ibid.*, II, 19, 50). L'entusiasmo di S. Agostino per la ragione si spiega facilmente: per S. Agostino la vita è ricerca e la R. è il principio che istituisce e dirige la ricerca e la rende feconda.

Il neoplatonismo aveva tuttavia già subordinato la R. all'intelletto, ritenuto superiore alla R. perchè dotato di quel carattere intuitivo o immediato che fa di esso la diretta visione del vero. Secondo Plotino la R. emana dall'intelletto «in quanto questo è presente in tutte le cose che sono» (*Enn.*, III, 2, 2). Essa è in altri termini la funzione formatrice e plasmatrice dell'intelletto; e per disporre tutte le cose del mondo (buone e cattive) nel loro ordine proprio, deve adattarsi alla materia (*Ibid.*, III, 2, 11-12). In questo senso la R. è la tecnica della creazione e del governo del mondo: giacchè fa sì che gli esseri creati non si distruggano a vicenda ma si accordino e si combinino tra loro nel modo migliore. «La R., dice Plotino, fa sì che ciascun essere patisca o agisca, non a caso o disordinatamente, ma secondo necessità» (*Ibid.*, II, 3, 16). Questo concetto della superiorità dell'intelletto viene ereditato dalla scolastica medievale. R. e intelletto vengono identificate nel significato generale di guida (cfr., ad es., S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 4°; q. 79, a. 8). Ma la R. viene poi subordinata all'intelletto per il suo carattere discorsivo che appare inferiore al carattere intuitivo di esso (v. oltre). Più tardi, lo stesso Bacone considerava la R. come una particolare attività dell'intelletto (assieme alla memoria e alla fantasia) e precisamente quella il cui compito consiste nel dividere e comporre le nozioni astratte «secondo la legge della natura e l'evidenza delle cose stesse» (*De Augm. Scient.*, II, 1). Sicchè solo con Cartesio la R. ritorna ad essere la guida fondamentale dell'uomo.

Identificando la R. con il buon senso, Cartesio ripristina il concetto classico della R. e su tale concetto imposta il problema nuovo del metodo. «La capacità di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso, che è propriamente ciò che si chiama il buon senso o la R., è naturalmente uguale in tutti gli uomini; perciò la disparità delle nostre opinioni non viene da ciò che le une sono più ragionevoli delle altre ma solamente da ciò, che conduciamo i nostri pensieri per diverse vie e non consideriamo le stesse cose. Non è sufficiente aver lo spirito sano ma la cosa principale è applicarlo bene» (*Discours*, I). Queste parole famose hanno reintrodotto nel mondo moderno il concetto antico (e specialmente stoico) della R. come guida comune del genere umano. Sicchè Spinoza poteva meravigliarsi che si volesse talvolta «sottomettere la R., massimo dono di Dio e luce veramente divina, alle parole» e che non si stimasse un delitto «parlare indegnamente della R. che è la vera testimonianza del Verbo di Dio e dichiararla corrotta, cieca ed impura» (*Tract. theologico-politicus*, cap. 15). Leibniz a sua volta insisteva sulla vecchia tesi che la R. appartiene all'uomo e all'uomo soltanto (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 2). E Locke riconosceva alla R. una determinazione fondamentale che costituisce la sola autentica innovazione che il concetto moderno di essa presenta nei confronti del concetto classico: l'essere cioè essa strumento della conoscenza probabile oltre che della certa. «Come la R., diceva Locke, percepisce la connessione necessaria e indubitabile che tutte le idee o prove hanno l'una con l'altra, in ciascun grado di una qualunque dimostrazione che produca conoscenza, così analogamente essa percepisce la connessione probabile che unisce tra loro le idee o prove in ciascun grado di una dimostrazione cui giudichi sia dovuto l'assenso» (*Saggio*, IV, 17, 2). Con questa determinazione, la R. era qualificata per la funzione che l'illuminismo settecentesco le affidava di valere come principio di critica radicale della tradizione e di un rinnovamento altrettanto radicale del mondo umano. Kant cercava di realizzare pienamente l'ideale illuministico della ragione. Da un lato identificava la R. con la stessa libertà di critica («Sulla libertà di critica riposa l'esistenza della R. che non ha autorità dittatoriale ma la cui sentenza è sempre nient'altro che l'accordo di liberi cittadini ciascuno dei quali deve poter formulare i suoi dubbi e persino il suo veto senza impedimenti»); dall'altro intendeva portare la R. stessa davanti al suo proprio tribunale e istituire quella «critica della R. pura» che «non s'immischia nelle controversie che si riferiscono immediatamente agli oggetti ma è istituita per determinare e giudicare i diritti della R. in generale» (*Crit. R. Pura*, Dottrina trasc. del metodo, cap. I, sez. II). È in accordo con il concetto illuministico della R. la definizione di Whitehead: «la funzione della R. è il promuovere l'arte della vita»: nel senso che la R. avrebbe il compito di agire sull'ambiente per promuovere forme di vita più soddisfacenti e perfette (*The Function of Reason*, 1929, cap. I; trad. ital., Cafaro, pag. 6 sgg.). Mentre quella che a prima vista sembra la massima garanzia offerta all'efficacia della R.

cioè il credere che essa abiti la realtà e la domini, sicchè non ci sia realtà che non sia razionale nè razionalità che non sia reale, costituisce piuttosto l'abbandono della funzione direttiva della ragione. Hegel, che ha affermato nel modo più rigoroso questo punto di vista, ha anche negato la funzione direttiva della R.: « Ciò che sta tra la R. come spirito autocosciente e la R. come realtà presente, ciò che differenzia quella R. da questa e non lascia trovare l'appagamento in questa, è l'impaccio di qualche astrazione che non si è liberata e non si è fatta concetto. Riconoscere la R. nel presente, quindi godere di esso, questo riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà, che la filosofia consente a quelli i quali hanno avvertito l'interna esigenza di comprendere » (*Fil. del dir.*, Pref.; traduzione ital., Messineo, pag. 17). Ciò significa che la R. non dirige ma giunge *post factum* a comprendere la realtà, cioè a giustificarla.

*B*) Il riconoscimento della R. come guida costante, uniforme e (talvolta) infallibile di tutti gli uomini in tutti i campi della loro attività è accompagnato il più delle volte dalla determinazione di un procedimento specifico nel quale si riconosce l'operazione propria della ragione. Si possono ridurre ai seguenti concetti fondamentali le determinazioni che sono state date o si dànno della tecnica specifica della ragione: *a*) il discorso; *b*) l'autocoscienza; *c*) l'autorivelazione; *d*) la tautologia.

*a*) Il procedimento *discorsivo* è la tecnica che più frequentemente è stata ritenuta propria della ragione. Al procedimento discorsivo fa appello Platone per segnare la differenza tra l'opinione vera e la scienza: le opinioni vere possono dirigere l'azione egualmente bene che la scienza, ma tendono a sfuggire da ogni parte, come le statue di Dedalo, finchè « non siano legate con un ragionamento causale » (*Men.*, 98 a). Questa legatura o connessione è la tecnica discorsiva. Tecnica discorsiva è l'intero procedimento sillogistico di Aristotele, al di fuori della determinazione dei primi princìpi che sono intuiti dall'intelletto; discorsiva è sia la sillogistica necessitante sia quella dialettica (*An. Post.*, I, 33, 89 b 7; *Et. Nic.*, VI, 11, 1143 b 1). Nello stesso senso gli Stoici definivano la R. come « un sistema di premesse e di conclusioni » (Diog. L., VII, 1, 45). L'ufficio frequentemente attribuito alla ragione di distinguere, collegare, paragonare, ecc. [cfr. i passi di Cicerone e S. Agostino riportati in *A*)] non è che l'espressione dello stesso procedimento. S. Tommaso diceva: « Gli uomini giungono a conoscere la verità intelligibile procedendo da una cosa all'altra, perciò si chiamano ragionevoli. È evidente che il ragionare sta all'intendere nello stesso rapporto in cui il muovere sta allo star fermi o l'acquisire all'avere: delle quali cose, la prima è propria di ciò che è imperfetto, la seconda di ciò che è perfetto » (*S. Th.*, I, q. 79, a. 8). Ai princìpi dell'Età Moderna Cartesio prendeva a modello lo stesso procedimento per determinare le sue regole del metodo: « Quelle lunghe catene di ragioni, tutte semplici e facili, di cui i geometri hanno l'abitudine di servirsi per giungere alle loro più difficili dimostrazioni m'avevano dato occasione di immaginare che tutte le cose che possono venire a conoscenza degli uomini si connettono nello stesso modo » (*Discours*, II). La Logica di Portoreale esprimeva diversamente gli stessi concetti (Arnauld, *Log.*, III, 1), che anche Locke poneva a base della sua dottrina della ragione: « Nella R. possiamo considerare questi quattro gradi: il *primo* e più alto consiste nel trovare e scoprire la verità; il *secondo* nel disporle in modo regolare e metodico e sistemarle in un ordine chiaro e adatto, in modo che siano percepite con evidenza e facilità la loro forza e le loro connessioni reciproche; il *terzo* consiste nel percepire tali connessioni; il *quarto* nel trarre una giusta conclusione » (*Saggio*, IV, 17, 3). La distinzione che Spinoza stabiliva tra il secondo genere di conoscenza, che egli appunto chiamava R., e il terzo genere che chiamava scienza intuitiva è la distinzione tradizionale tra il procedimento discorsivo e l'intelletto intuitivo (*Et.*, II, 40, schol. 2). E Leibniz non faceva che trovare l'espressione più semplice per lo stesso concetto della R. asserendo che la R. è « il concatenamento delle verità » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 479, 393). Wolff chiamava « giudizio discorsivo » l'operazione della R. in quanto consiste nel collegamento delle proposizioni (*Log.*, § 50-51).

Il concetto della R. come discorso entra in crisi con Kant. Kant, mentre riconosce il carattere discorsivo a tutta l'attività conoscitiva umana, ritenendo che solo Dio possiede la conoscenza intuitiva (v. Discorsivo) distingue nettamente la R. dall'intelletto, nonostante il loro comune carattere discorsivo. La R. è la facoltà «che produce da sè i concetti» e perciò si può chiamare *facoltà dei princìpi*. Ma i concetti che la R. produce non hanno alcuna base nell'esperienza perciò sono semplicemente fittizi. « Se l'intelletto può essere una facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la R. è la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto mediante i princìpi. Essa perciò non si indirizza mai immediatamente all'esperienza o a un oggetto qualsiasi ma all'intelletto, per imprimere alle conoscenze molteplici di esso un'unità *a priori* per mezzo di concetti: unità che può dirsi razionale ed è di tutt'altra specie di quella che può essere prodotta dall'intelletto » (*Crit. R. Pura*, Dialettica trascendentale, Intr. II, a). La R. procede, come l'intelletto, discorsivamente; ma considera i procedimenti discorsivi dell'intelletto come compiuti

in *idee* di totalità e di unità (l'anima, il mondo, Dio) che sono perfette ma inconfrontabili con l'esperienza, quindi puramente fittizie e fonti solo di ragionamenti dialettici, cioè sofistici (v. IDEA, ANTINOMIE). Il risultato di questa distinzione kantiana è che il procedimento discorsivo valido è solamente quello dell'intelletto, i cui concetti sono immediatamente derivati dall'esperienza; e che il procedimento discorsivo razionale, con le sue pretese totalitarie, non dà luogo che a nozioni fittizie. Dopo Kant pertanto diventa difficile mantenere la definizione della ragione come tecnica discorsiva.

Il concetto della R. come discorso consente la considerazione formale del procedimento razionale: cioè rende possibile una *logica*, che è difatti la logica tradizionale così come è stata elaborata dai filosofi a partire da Aristotele sino alla fine del sec. XIX. La logica intesa in questo senso è nello stesso tempo descrittiva e normativa: *descrittiva* dei procedimenti propri della R., *normativa* nel senso che questa stessa descrizione vale come regola per il retto uso della stessa ragione. In questo senso la logica tradizionale era esattamente definita come « arte di ragionare ».

*b*) Il concetto della R. come *autocoscienza* rimonta a Fichte. Esso è caratterizzato dall'identificazione di R. e realtà e presuppone il concetto della R. come discorso. Come discorso, la R. è deduzione; e come deduzione ha un unico principio che è l'Io. Dall'Io deriva, con necessità infallibile, l'intero sistema del sapere che è nello stesso tempo il sistema della realtà. « Fonte di ogni realtà è l'Io. Solo per e con l'Io è dato il concetto della realtà. Ma l'Io è perchè si pone e si pone perchè è. Perciò porsi ed essere sono una sola e medesima cosa » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4, *C*; trad. ital., pag. 92). Le equazioni su cui questa dottrina si fonda sono le seguenti: R. = sapere deduttivo; sapere deduttivo = realtà; realtà + sapere = autocoscienza. Schelling non faceva che esprimere queste equazioni asserendo: « La natura attinge il suo più alto fine, che è quello di divenire interamente oggetto a se stessa, con l'ultima e più alta riflessione che non è altro se non l'uomo o più generalmente ciò che noi chiamiamo *ragione*. In tal modo per la prima volta si ha il completo ritorno della natura a se stessa e appare evidente che la natura è originariamente identica a ciò che in noi si rivela come principio intelligente e cosciente (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, Intr., § 1; trad. ital., pag. 9). Ed Hegel esprimeva lo stesso concetto nel modo seguente: « L'autocoscienza, ossia la certezza che le sue determinazioni sono tanto oggettive — determinazioni dell'essenza delle cose — quanto suoi propri pensieri, è la R.; la quale, in quanto è siffatta identità. è non solo la sostanza assoluta, ma la verità come sapere » (*Enc.*, § 439). In altri termini per Hegel la R. è l'identità dell'autocoscienza come pensiero con quelle sue manifestazioni o determinazioni che sono le cose o gli eventi; è l'identità di pensiero e realtà. In forma epigrafica questo concetto veniva espresso da Hegel nel modo seguente: « la R. è la certezza della coscienza di essere ogni realtà: così l'idealismo esprime il concetto della R. » (*Phänomen. des Geistes*, I, V, 1; trad. ital., pag. 209). Ovviamente, da questo punto di vista, la R. non è discorsiva nel senso di concatenare tra loro espressioni linguistiche ed effettuare la derivazione di una di esse dall'altra mediante regole determinate o determinabili; ma è piuttosto la derivazione (pretesa) di tutte le determinazioni del pensiero e della realtà l'una dall'altra in un unico processo di cui si asserisce la perfetta « necessità ». Questo punto di vista rende impossibile la considerazione formale delle procedure razionali che è invece collegata con la concezione *a* della ragione. Come autocoscienza, la R. non è mai formale: è sempre identica con la realtà: « L'intelletto, dice Hegel, determina e tien ferme le determinazioni. La R. è negativa e dialettica perchè risolve in nulla le determinazioni dell'intelletto. Essa è positiva perchè *genera l'universale e in esso comprende il particolare* » (*Wissenschaft der Logik*, Pref. alla 1ª ediz.; trad. ital., pag. 5). « Comprende il particolare » significa che comprende le cose o determinazioni reali che non sono altro, in ultima analisi, che le sue manifestazioni particolari. La negazione della logica formale fa parte integrante di questo punto di vista, perciò ritorna ogni volta che questo si presenta. Basti qui ricordare soltanto il rifiuto di Croce della logica formale, fondata sullo stesso presupposto hegeliano dell'identità di R. e realtà, espresso nella forma dell'identità di filosofia e storia: « La ricchezza della realtà, dei fatti, dell'esperienza che parrebbe sottratta al concetto puro e quindi alla filosofia a cagione del dichiarato distacco delle scienze empiriche, le viene invece ridata e riconosciuta; e non più nella forma diminuita e impropria che è dell'empirismo sibbene in modo totale o integrale. Il che si effettua mercè il congiungimento, che è unità, di filosofia e storia » (*Logica*, 1920, pag. 392).

*c*) Il concetto della R. come *autorivelazione* o evidenza è stato stabilito da Husserl. Per Husserl la R. è lo stesso manifestarsi fenomenologico degli oggetti (che possono essere *cose* o *essenze*), sia che tale manifestarsi sia dotato del carattere necessario o apodittico sia esso solo assertorio. Dice Husserl: « La visione per così dire *assertoria* di una individualità, ad es., il percepire una cosa o uno stato di fatto individuale si distingue nel suo carattere razionale dalla visione *apodittica* della compren-

sione di un'essenza o di un rapporto di essenze» (*Ideen*, I, § 137). Il termine più comprensivo cioè il concetto che comprende sia la visione assertoria, che è data di fatto ma può essere diversa, sia la visione apodittica che è necessaria, è la *coscienza razionale* che Husserl chiama pure, in generale, *evidenza* (*Ibid.*, § 137). Da questo punto di vista il carattere fondamentale della razionalità è la validità dell'atto di posizione: se l'oggetto è veramente posto, l'atto è valido e la posizione ha carattere razionale (*Ibid.*, § 139). Ma ciò che dal punto di vista dell'atto noetico è la posizione dell'oggetto, dal punto di vista oggettivo è il manifestarsi evidente dell'oggetto stesso, il suo *darsi* o il suo *rivelarsi* (*Ibid.*, § 139). E poichè in ogni sfera dell'essere il modo di autorivelarsi degli oggetti è diverso, ogni tipo di realtà porta con sè «una nuova concreta dottrina della R.» (*Ibid.*, § 152). Questo concetto della R. come autorivelazione o autoevidenza è senz'altro accettato da Heidegger: «Proprio perchè la funzione del *logos* è un puro lasciar vedere qualcosa, un lasciar intuire l'ente, *logos* può significare R.» (*Sein und Zeit*, § 7, *B*). In forma più mitica lo stesso concetto è presentato da Jaspers: «La R. non è affatto una vera e propria sorgente originaria ma, poichè è la connessione di tutto, è simile a una sorgente originaria nella quale *vengono alla luce* tutte le sorgenti» (*Vernunft und Existenz*, 1935, II, 5; trad. ital., pag. 50). La direzione verso cui la R. muove è un'infinita chiarezza; e ciò che in essa cerca di chiarirsi è l'esistenza: «l'esistenza raggiunge la chiarezza solo attraverso la R.: la R. ha un contenuto solo in virtù dell'esistenza» (*Ibid.*, II, 6; pag. 53). È ovvio che anche da questo punto di vista una considerazione formale del procedimento razionale è impossibile. La R. non è mai formale perchè è sempre riempita dal contenuto che in essa si manifesta evidente o si chiarisce.

*d*) Il concetto della R. come *tautologia* trova la sua origine in Hume che per primo distinse nettamente le «relazioni di idee» dalle «cose di fatto». «Alla prima classe appartengono le scienze quali la geometria, l'algebra e l'aritmetica e in breve ogni proposizione certa intuitivamente [nel senso lockiano] o dimostrativamente... Le proposizioni di questa classe si possono scoprire con una pura operazione del pensiero e non dipendono da cose che esistono in qualche luogo dell'universo» (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). Hume veramente non affermò esplicitamente il carattere tautologico o (come si dice con termine kantiano) analitico delle proposizioni che esprimono semplici rapporti delle idee fra loro; ma in qualche modo lo presuppose insistendo sul fatto che le proposizioni che esprimono cose di fatto non sono logicamente derivabili l'una dall'altra. Tuttavia a formare la concezione in esame della R. è intervenuta anche un'altra componente concettuale che era stata per la prima volta esposta da Hobbes; la riduzione della R. a calcolo delle proposizioni verbali. «La R., aveva detto Hobbes, non è altro che il calcolo — cioè l'addizione e la sottrazione — delle conseguenze dei nomi generali usati per contrassegnare e significare i nostri pensieri: per contrassegnarli quando calcoliamo per noi stessi, per significarli quando dimostriamo o approviamo i nostri calcoli per gli altri uomini» (*Leviathan*, I, 5). Quest'idea di Hobbes trovò la sua realizzazione soltanto a partire dalla metà del sec. XIX con la fondazione della logica matematica da parte di G. Boole (*Laws of Thought*, 1854) che per la prima volta mostrò l'impossibilità di ridurre il ragionamento matematico alle forme di ragionamento descritte da Aristotele e cominciò a costruire una logica in stretta connessione con i procedimenti del calcolo. I successi che questa logica registrò in seguito, ad opera soprattutto di Frege e Russell (v. LOGICA), costituiscono un antecedente storico indispensabile del concetto in esame della ragione. Che tale procedimento avesse carattere tautologico apparve chiaro soltanto più tardi, cioè nell'ambito del Circolo di Vienna, con l'opera di Wittgenstein (1922). Il fondamento di quest'opera è la riduzione della R. al linguaggio. Wittgenstein asseriva che «le proposizioni della logica sono tautologie» (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.1); che «le proposizioni della logica non dicono nulla (sono le proposizioni analitiche)» (*Ibid.*, 6.11) e che «le teorie che fanno apparire fornita di contenuto una proposizione della logica sono sempre false» (*Ibid.*, 6.111). E aggiungeva: «La caratteristica speciale delle proposizioni logiche è che dal solo simbolo si può riconoscere che sono vere e questo fatto racchiude in sè tutta la filosofia della logica. Parimenti uno dei fatti più importanti è che la verità o falsità delle proposizioni non logiche *non* si può riconoscere soltanto dalla proposizione» (*Tract.*, 6.113). In tal modo il procedimento razionale ritenuto proprio di quelle discipline che Hume diceva avere per oggetto soltanto relazioni di idee (cioè della logica e della matematica) è stato ridotto alla tautologia. Wittgenstein dice che le proposizioni della logica, come quelle della matematica (*Ibid.*, 6.21) non dicono nulla. Ciò non vuol dire tuttavia che esse sono inutili perchè rivelano l'identità di significato che c'è sotto forme proposizionali diverse e possono pertanto essere usate per la trasformazione di una proposizione in un'altra che abbia lo stesso significato ma una forma diversa. Tuttavia, nessuna delle proposizioni della logica e della matematica fornisce alcuna informazione intorno al mondo. La riduzione della R. a procedimento tautologico ha quindi i seguenti risultati: 1° sono razionali,

nel senso proprio del termine, solo i procedimenti formali della logica e della matematica (come parte o tutto della logica); perciò razionalità e logicità coincidono; 2° razionalità e logicità non hanno nulla a che fare con la realtà. Pertanto questo concetto della R. costituisce l'inversione simmetrica del concetto *b*) che ha invece identificato razionalità e realtà ed ha opposto entrambe le concezioni alla pura formalità logica, dichiarata priva di valore (cfr., sulla concezione in esame, R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, 1939, § 10; trad. ital., pag. 164 sgg.; J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1950, cap. II; traduzione ital., pag. 86 sgg.).

Le quattro alternative tipiche che la teoria della R. ha finora seguite sono chiaramente insufficienti di fronte al compito che alla R. si assegna come guida autonoma dell'uomo in tutti i campi. La prima di esse si è storicamente esaurita e l'abbandono della logica in cui essa si esprimeva non è che un segno di quest'esaurimento. La *b*) e *c*) rendono impossibile la determinazione di procedimenti rigorosi; e la *b*) mette in pericolo la stessa funzione direttiva della ragione. La *d*) rende possibile lo sviluppo di una disciplina autonoma che è la moderna logica matematica ma è troppo ristretta per esprimere i compiti della R. in tutti i campi. È possibile bensì, in tutti i campi, servirsi delle tecniche logico-matematiche costruite sul fondamento della nozione di R. come tautologia; ma non tutti i procedimenti che possono definirsi razionali possono ridursi a tali tecniche. Un procedimento razionale è in generale quello che consente all'uomo di dominare una situazione, di affrontare i mutamenti di essa e di correggere gli errori eventuali del procedimento stesso. Pertanto la razionalità di un procedimento si può determinare soltanto nei confronti della situazione specifica che esso consente di affrontare. E la considerazione della R. rinvia subito (come voleva Husserl) alla considerazione delle sfere o dei campi specifici, rispetto ai quali soltanto si può decidere la razionalità di un procedimento. Da questo punto di vista, la teoria della R. può essere oggi fornita, non da una metafisica della R., ma dalle ricerche metodologiche e critiche che, dall'esame dei procedimenti autonomi, di cui l'uomo dispone nei singoli campi di ricerca, risalgano alle condizioni generali della loro progettabilità.

**RAGIONE SUFFICIENTE.** V. Fondamento.

**RAGIONEVOLE** (lat. *Rationabilis* o *Rationalis*; ingl. *Reasonable*; franc. *Raisonnable*; ted. *Vernünftig*). **1.** Chi ha la possibilità d'uso della ragione; e in questo senso si dice che l'uomo è un animale ragionevole. S. Agostino afferma che i dotti « chiamarono R. (*rationabilis*) chi usa o può far uso della ragione, razionale (*rationalis*) ciò che è fatto o detto dalla ragione »; e pertanto ritiene che bisogna chiamare razionale, per es., i discorsi o i bagni e R. colui che li fa (*De Ordine*, XI, 31). Ma questa distinzione non regge molto perchè gli antichi chiamarono razionale anche l'uomo (cfr., ad es., Quintiliano, *Inst.*, V, 10, 56). E d'altronde chiamiamo oggi R. anche ciò che è conforme a ragione.

**2.** Ciò che è conforme alla ragione o alle regole che essa prescrive in un determinato campo d'indagine o in generale. In questo senso Locke parlava della « ragionevolezza del cristianesimo ». E si parla di una « R. certezza » per designare quella certezza che si può desumere dalle regole del campo cui si fa riferimento, ma non è assoluta. Dewey dice: « La ragionevolezza è questione di relazione tra mezzi e risultati... È R. ricercare e scegliere i mezzi che con ogni probabilità produrranno gli effetti ai quali si tende » (*Logic*, I; trad. ital., pag. 41-42).

In entrambi i significati il termine R. (come quello correlativo di *ragionevolezza*) implica una connotazione limitativa, la quale in primo luogo esclude l'infallibilità della ragione; ed in secondo luogo include la considerazione dei limiti e delle circostanze in cui la ragione stessa si trova ad agire. Pertanto « esser R. » significa, nella lingua corrente, rendersi conto delle circostanze e delle limitazioni che esse comportano con la rinuncia ad un atteggiamento, teoretico o pratico, di assolutismo.

**RAGIONI SEMINALI** (gr. λόγοι σπερματικοί; lat. *Rationes seminales*). Quelle parti della R. divina da cui le cose si originano. Secondo gli Stoici, come ogni vivente è prodotto da un seme, così ogni cosa è prodotta da una particella della R. divina, che perciò è un seme razionale. La nozione sottolinea la predeterminazione di ciò che si genera (Aezio, *Plac.*, I, 7, 33; cfr. Stobeo, *Ecl.*, I, 17, 3). La nozione fu fatta propria dai neoplatonici (confronta Plotino, *Enn.*, II, 3, 16) e da S. Agostino (*De diversis quaestionibus 83*, q. 46).

**RAGION PIGRA** (gr. ἀργὸς λόγος; lat. *Ignava ratio*; ted. *Faule Vernunft*). Il ragionamento o l'argomento che persuade all'inerzia. Platone già chiamava pigro l'argomento sofistico che è inutile cercare perchè non si può cercare nè quello che si sa (dal momento che si sa) nè quello che non si sa, dal momento che non si sa che cosa cercare (*Men.*, 86 b). Ma sotto il nome di R. pigra ci è stato specialmente tramandato un argomento di probabile origine megarica, esposto dallo stoico Crisippo (Plutarco, *Moralia*, II, pag. 574 e; cfr. *Stoicorum Fragmenta*, II, pag. 277) che Cicerone ha così riportato: « Se per te è destino di guarire da questa malattia, guarirai sia se ricorrerai a un medico sia se non ricorrerai. Egualmente se per te è destino non guarire da questa malattia, non guarirai, sia se ricorrerai a un medico sia se non

ricorrerai. Ora il tuo destino è l'una o l'altra di queste cose, dunque non serve a niente ricorrere al medico » (*De Fato*, 12, 28). Leibniz fece talora riferimento a questo vecchio argomento megarico o stoico (*Théod.*, I, 55). Più genericamente, Kant chiama R. pigra « ogni principio il quale porti a considerare come assolutamente compiuta la propria ricerca sicchè la R. si metta tranquilla come se abbia pienamente terminato il suo compito » (*Crit. R. Pura*, Dialettica; Appendice alla Dialettica trascendentale: Dello scopo finale, ecc.). In questo senso più generale, l'espressione è adoperata frequentemente anche oggi.

**RAGION PURA.** V. PURO.

**RAMIFICATA TEORIA DEI TIPI.** Vedi ANTINOMIA.

**RANGO** (ingl. *Range*; franc. *Rang*; ted. *Rang*). Termine talvolta adoperato dai logici per indicare l'insieme delle entità i cui nomi possono essere sostituiti alla variabile di una formula. Il *R. di una proposizione* è l'insieme degli stati di cose nei cui rispetti la proposizione è vera. *Il R. del significato* di un predicato *P* è l'insieme dei valori di *x* per i quali « *Px* » è vero o falso (cfr., specialmente per quest'uso, A. PAP, *Semantics and Necessary Truth*, 1958, *passim*).

**RAPPORTO.** V. RELAZIONE.

**RAPPORTO DI COSE.** V. STATO DI COSE.

**RAPPRESENTATIVO** (ingl. *Representative*; franc. *Représentatif*; ted. *Vorstellend*). 1. Il senso di questo aggettivo è più ristretto di quello del corrispondente sostantivo giacchè contiene costantemente il riferimento al carattere di « similitudine » o di « quadro », che rimane escluso da alcuni significati del sostantivo. Così « idea R. » è l'idea che si concepisce come immagine o riproduzione del suo oggetto. E si dice che la conoscenza ha natura R., se si ritiene che essa costituisca l'immagine o la copia dell'oggetto.

2. Emerson chiamò *uomini R.* quelli che Hegel chiamava « individui della storia universale » o altri romantici chiamavano « eroi »: cioè quelli che sono i simboli e nel contempo gli strumenti di realizzazione delle aspirazioni di tutti gli uomini (*Representative Men*, 1850).

3. Nel senso politico: *sistema R.*, è il sistema che si fonda sul principio della delega, da parte dei cittadini a un gruppo ristretto di essi, di certi specifici poteri politici.

**RAPPRESENTAZIONE** (lat. *Repraesentatio*; ingl. *Representation*; franc. *Représentation*; ted. *Vorstellung*). Termine di origine medievale per indicare l'*immagine* (v.) o l'*idea* ([v.] nel senso 2), o entrambe le cose. L'uso del termine fu suggerito agli Scolastici dal concetto di conoscenza come di una « similitudine » dell'oggetto. « Rappresentare qualcosa, diceva S. Tommaso, significa contenere la similitudine della cosa » (*De Verit.*, q. 7, a. 5). Ma fu soprattutto l'ultima scolastica che mise in voga il termine, talvolta per indicare il significato delle parole (cfr., ad es., GRAZIADIO DI ASCOLI, *Perihermenias*, 2). Ochkam distingueva tre significati fondamentali. « Rappresentare, diceva, ha parecchi sensi. In primo luogo, si intende con questo termine ciò con cui si conosce qualcosa e in questo senso la conoscenza è rappresentativa e rappresentare significa esser ciò con cui si conosce qualcosa. In secondo luogo si intende per rappresentare il conoscer qualcosa, conosciuta la quale si conosce un'altra cosa; e in questo senso l'immagine rappresenta ciò di cui è l'immagine, nell'atto del ricordo. In terzo modo s'intende per rappresentare il causare la conoscenza al modo in cui l'oggetto causa la conoscenza » (*Quodl.*, IV, q. 3). Nel primo senso la R. è l'*idea* nel senso più generale; nel secondo senso, è l'*immagine*; nel terzo, è l'*oggetto* stesso. Questi sono in realtà tutti i possibili significati del termine: il quale fu reso di nuovo significativo dalla nozione cartesiana dell'idea come « quadro » o « immagine » della cosa (*Méd.*, III); e fu diffuso soprattutto da Leibniz che considerava ogni monade come una R. dell'universo (*Mon.*, § 60). Proprio per suggestione di questa dottrina Wolff introduceva il termine *Vorstellung*, per indicare la cartesiana *idea*, nell'uso filosofico della lingua tedesca (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 1719, I, § 220, 232, ecc.). A Wolff si deve la diffusione dell'uso del termine nelle altre lingue europee. Kant fissava il significato generalissimo di esso, da lui considerato come il genere di tutti gli atti o manifestazioni conoscitive indipendentemente dalla sua natura di quadro o di similitudine (*Crit. R. Pura*, Dialettica, libro I, sez. I). In tale significato generalissimo il termine è stato poi costantemente adoperato nel linguaggio filosofico. Hamilton difendeva l'uso della parola anche in inglese (*Lectures on Logic*, 2ª ed., 1866, I, pag. 126).

Ma in questo senso i problemi inerenti alla R. sono quelli inerenti o alla conoscenza in generale (v. CONOSCENZA) o alla realtà che costituisce il termine oggettivo della conoscenza (v. REALTÀ) o, in un'altra direzione, quelli relativi al rapporto tra le parole e gli oggetti significati (per i quali v. SEGNO; SIGNIFICATO).

**RASOIO DI OCCAM.** V. ECONOMIA.

**RAZIOCINIO.** V. RAGIONAMENTO.

**RAZIONALE** (gr. λογικός; lat. *Rationalis*, *Rationabilis*; ingl. *Rational*; franc. *Rationnel*; tedesco *Vernünftig*). 1. Ciò che costituisce la ragione o concerne la ragione, in uno qualsiasi dei significati di questo *termine* (v.).

2. Lo stesso che ragionevole: ad es., « animale R. », « comportamento R. ».

3. Che ha per oggetto la ragione cioè la sua forma o i suoi procedimenti. In questo senso Seneca (*Ep.*, 89, 17) e Quintiliano (*Inst.*, XII, 2, 10) chiamarono « filosofia R. » la logica, come fecero poi anche Wolff (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728) e altri.

**RAZIONALISMO** (ingl. *Rationalism*; francese *Rationalisme*; ted. *Rationalismus*). In generale, l'atteggiamento di chi si affida ai procedimenti della ragione per la determinazione di credenze o di tecniche in un dato campo. Il termine fu usato fin dal sec. XVII per designare tale atteggiamento nel campo religioso: « C'è una nuova sètta diffusa fra di essi [Presbiteriani e Indipendenti] ed è quella dei razionalisti: ciò che la loro ragione gli detta, essi lo tengono per buono nello Stato e nella Chiesa, finchè non trovano di meglio » (CLARENDON, *State Papers*, II, pag. XL, alla data del 14-X-1646). In questo senso Baumgarten diceva: « Il R. è l'errore di chi elimina nella religione tutte le cose che sono al di sopra della propria ragione » (*Ethica philosophica*, 1765, § 52).

Kant fu il primo ad assumere il termine come insegna della propria dottrina ed a estenderlo dal campo religioso agli altri campi d'indagine. Egli chiamò R. la propria filosofia trascendentale (nello scritto del 1804 sui « Progressi della metafisica », *Werke*, V, 3, pag. 101): mentre chiamava noologisti o dogmatici i filosofi che la storiografia tedesca dell'800 ha chiamato poi razionalisti cioè da un lato Platone e dall'altro i wolfiani (*Crit. R. Pura*, Dottr. del Metodo, cap. IV). Nel campo morale difendeva « il R. del giudizio, il quale dalla natura sensibile non prende nient'altro che ciò che anche la Ragion pura per sè può pensare, cioè la conformità alla legge » e che perciò si oppone sia al misticismo sia all'empirismo della Ragion pratica (*Crit. R. Pratica*, I, cap. II, Della tipica del giudizio puro pratico). Nel campo estetico analogamente parlava di un « R. del principio del gusto » (*Critica del Giud.*, § 58). E infine caratterizzava come R. il suo punto di vista in materia religiosa. « Il razionalista, egli diceva, in virtù del suo stesso titolo, si deve mantenere dentro i limiti della capacità umana. Quindi non prenderà mai il tono deciso del naturalista e non contesterà nè la possibilità nè la necessità di una rivelazione... giacchè su questi punti nessun uomo può, mediante la sua ragione, decidere cosa alcuna » (*Religione*, IV, sez. I; traduzione italiana Durante, pag. 169).

Dall'altro lato, Hegel fu il primo a caratterizzare come R. l'indirizzo che va da Cartesio a Spinoza e Leibniz, contrapponendolo all'empirismo dell'indirizzo che fa capo a Locke. Per R. egli intese la « metafisica dell'intelletto » cioè « la tendenza alla sostanza, per cui si afferma, contro il dualismo, un'unica unità, un solo pensiero, al modo stesso in cui gli antichi affermavano l'essere » (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, III, pagina 329 sgg.; trad. ital., III, 2, pag. 68 sgg.). La contrapposizione tra razionalismo ed empirismo è rimasta poi fissata negli schemi tradizionali della storia della filosofia, per quanto lo stesso Hegel ne avvertisse il carattere approssimativo. In quanto al R. religioso, Hegel affermava che esso è « l'opposto della filosofia » perchè pone « il vuoto al posto del cielo » e perchè « la sua forma è un ragionare senza libertà non già un intendere concettualmente » (*Ibid.*, I, pag. 113; trad. ital., I, pag. 95). In base a queste notazioni storiche si può dire che il termine in questione può essere inteso nei seguenti significati:

1° come R. religioso, designa alcuni indirizzi protestanti o un punto di vista sulla religione simile a quello di Kant;

2° come R. filosofico, il termine designa propriamente la dottrina di Kant (che lo fece suo); oppure l'indirizzo metafisico della filosofia moderna da Cartesio a Kant;

3° nel suo significato generico, può essere adoperato a designare qualsiasi indirizzo filosofico che faccia appello alla ragione. Ma in questa accezione così vasta il termine può indicare le filosofie più disparate e manca di ogni capacità individuante.

**RAZIONALIZZAZIONE** (ingl. *Rationalization*; franc. *Rationalisation*; ted. *Rationalisierung*). 1. Così è stato talora chiamato il processo per il quale le scienze della natura tendevano a costituirsi come discipline teoretiche adottando i procedimenti della matematica: processo che si supponeva realizzato perfettamente nella meccanica razionale (cfr. HUSSERL, *Ideen*, I, § 9). L'ideale della R. è stato ora sostituito da quello della assiomatizzazione (v. ASSIOMATICA).

2. Termine di cui si avvalgono spesso psicologi e sociologi per indicare la tendenza a cercare argomenti e giustificazioni per credenze che ricavano la loro forza non già da essi, ma da emozioni, interessi, istinti, pregiudizi, abitudini, ecc.

**RAZZA.** V. RAZZISMO.

**RAZZISMO** (ingl. *Racialism*; franc. *Racisme*; ted. *Rassismus*). La dottrina che tutte le manifestazioni storico-sociali dell'uomo e i suoi valori (o disvalori) dipendano dalla razza e che esista una razza superiore (« ariana » o « nordica ») destinata ad essere la guida del genere umano. Il fondatore di questa dottrina è stato il francese Gobineau nel suo *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55) che era diretto a difendere

l'aristocrazia di fronte alla democrazia. Verso il principio del '900 un inglese tedeschizzato, Houston Stewart Chamberlain diffuse il mito dell'arianesimo in Germania (*Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, 1899) identificando la razza superiore con quella germanica. L'antisemitismo era antico in Germania e perciò la dottrina del determinismo razziale e della razza superiore trovò qui facile diffusione risolvendosi nell'appoggio del pregiudizio antiebraico e della credenza che esiste una congiura giudaica per la conquista del dominio del mondo e che pertanto il capitalismo e il marxismo e in generale quelle manifestazioni culturali e politiche che indeboliscono l'ordine nazionale sono fenomeni giudaici. Dopo la prima guerra mondiale il R. apparve ai Tedeschi come un mito consolatorio, un'evasione dalla depressione della sconfitta; e Hitler ne fece il caposaldo della sua politica. La dottrina fu elaborata da Alfredo Rosenberg nel *Mito del XX secolo* (1930). Rosenberg affermava un rigoroso determinismo razziale. Ogni manifestazione culturale di un popolo dipende dalla sua razza. La scienza, la morale, la religione, e i valori che esse scoprono e difendono dipendono dalla razza e sono le espressioni della forza vitale della razza. Perciò pure la verità è sempre tale soltanto per una razza determinata. La razza superiore è quella ariana che dal nord si è diffusa nell'antichità in Egitto, in India, in Persia, in Grecia e in Roma e ha prodotto le antiche civiltà: civiltà che decaddero perchè gli ariani si mescolarono con razze inferiori. Tutte le scienze, le arti, le istituzioni fondamentali della vita umana sono state create da questa razza. Di fronte ad essa sta l'anti-razza parassitica ebraica, che ha creato i veleni della razza: la democrazia, il marxismo, il capitalismo, l'intellettualismo artistico e anche gli ideali di amore, di umiltà, di uguaglianza diffusi dal cristianesimo, il quale rappresenta una corruzione romano-giudaica dell'insegnamento dell'ariano Gesù. L'insieme di questa dottrina venne esplicitamente dal nazismo presentato come un *mito*, creato, diffuso e mantenuto dalla stessa forza vitale della razza. Il che non vuol dire che non si cercò di razionalizzarla, dando una base scientifica al concetto di razza che ne era il fondamento. Ma in realtà proprio l'uso che il R. fa della nozione di razza rivela, dal punto di vista scientifico e filosofico, l'inconsistenza della dottrina.

Il concetto di razza è oggi unanimemente considerato dagli antropologi come un espediente classificatorio adatto a fornire lo schema zoologico entro il quale possono essere situati i vari gruppi del genere umano. La parola perciò deve essere riservata solo per quei gruppi umani contrassegnati da differenti caratteristiche fisiche che possono essere trasmesse per eredità. Tali caratteristiche sono principalmente: il colore della pelle, la statura, la forma della testa e della faccia, il colore e la qualità dei capelli, il colore e la forma degli occhi, la forma del naso e la struttura del corpo. Si distinguono, tradizionalmente (e convenzionalmente) tre grandi razze che sono la bianca, la gialla e la nera, cioè la caucasica, la mongolica e la negroide. Pertanto i gruppi nazionali, religiosi, geografici, linguistici e culturali non possono essere chiamati, a nessun titolo, «razze»; non sono una razza nè gli Italiani, nè i Tedeschi, nè gli Inglesi, non lo furono i Latini o i Greci, ecc. Non esiste alcuna razza «ariana» o «nordica». Nè esiste alcuna prova che la razza o le differenze razziali influiscano in un modo qualsiasi sulle manifestazioni culturali o sulle possibilità di sviluppo della cultura in generale. Non vi è prova neppure che i gruppi, in cui si può distinguere il genere umano, differiscano nella loro capacità innata di sviluppo intellettuale ed emozionale. Al contrario, gli studi storici e sociologici tendono a rafforzare la veduta che le differenze genetiche sono fattori insignificanti nella determinazione delle differenze sociali e culturali fra gruppi diversi di uomini. Vasti mutamenti sociali si sono verificati senza essere in nessun modo connessi con mutamenti del tipo razziale. Nè vi è prova che le mescolanze di razza producano risultati svantaggiosi da un punto di vista biologico. È molto probabile che non ci siano e non ci siano mai state, per quanto si può rimontare nel tempo, razze «pure». I risultati sociali delle mescolanze di razze, sia buoni che cattivi, possono essere attribuiti a fattori sociali.

Una dichiarazione sulla razza fu emessa nel 1951 a Parigi, presso l'UNESCO da una commissione composta da cinque cultori di genetica e sei antropologi appartenenti a sei nazioni diverse. Essa consiste nell'esposizione dei capisaldi che si sono or ora ricordati (e sui quali cfr. RUTH BENEDICT, *Race, Science and Politics*, 1940; e RALPH LINTON, *The Science of Man in the World Crisis*, 7ª ed., 1952). Ma in realtà il R. dovunque si riscontri e comunque lo si giustifichi appartiene al rango di quella che Veblen chiamava *psichiatria applicata*; cioè all'arte di sfruttare per scopi particolari un certo pregiudizio esistente. Si tratta in questo caso di un pregiudizio estremamente pernicioso perchè contraddice ed ostacola la tendenza morale dell'umanità verso l'integrazione universalistica e perchè fa dei valori umani, a cominciare dalla verità, fatti arbitrari che esprimono la forza vitale della razza e così non hanno sostanza propria e possono essere manipolati arbitrariamente per i fini più violenti od abbietti.

**REALE** (lat. *Realis*; ingl. *Real*; franc. *Réel*; ted. *Real*). 1. Che si riferisce alla cosa. Ad es., «definizione R.» è la definizione della cosa e non del nome di essa.

2. Ciò che esiste di fatto o attualmente: v. corrispondentemente ai vari sensi del termine REALTÀ.

3. Herbart chiamò *Reali* gli enti effettivamente esistenti «la cui natura semplice e propria ci è sconosciuta ma sulle cui condizioni interne ed esterne possiamo acquistare una somma di conoscenze che può aumentare all'infinito». Tali enti sono tra loro irrelativi sicchè ogni loro rapporto dev'essere considerato come una veduta accidentale (*zufällige Ansicht*) che non qualifica e non modifica la loro natura (*Einleitung in die Philosophie*, 1813, § 152 sgg.).

**REALI, SCIENZE.** V. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE.

**REALISMO** (lat. *Realismus*; ingl. *Realism*; franc. *Réalisme*; ted. *Realismus*). Il termine cominciò ad essere adoperato verso la fine del secolo XV per indicare l'indirizzo più antico della Scolastica in contrapposto all'indirizzo detto «moderno» dei nominalisti o terministi. Il primo ad adoperarlo fu probabilmente Silvestro Mazolino di Prieria nel *Compendium dialecticae* del 1496 (cfr. PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, pag. 292). Il R. affermava la realtà degli universali (generi e specie) intendendo tuttavia in modi diversi questa realtà stessa (v. UNIVERSALE).

Nel senso più generale e moderno, il termine fu ripreso da Kant nella prima edizione della *Critica della Ragion Pura*, per indicare, da un lato, la dottrina, opposta a quella da lui difesa, che considera lo spazio e il tempo indipendenti dalla nostra sensibilità, che è il R. *trascendentale*; e dall'altro, la dottrina, sua propria, che ammette la realtà esterna delle cose ed è il R. *empirico*. «L'idealista trascendentale, diceva Kant, è un realista empirico e riconosce alla materia, come fenomeno, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta ma è immediatamente percepita» (*Critica R. Pura*, 1ª ed., Dialettica trascendentale. Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale). Con Kant il termine entrava nell'uso filosofico per designare dottrine di interesse attuale e non semplicemente storico. Fichte affermava che «la dottrina della scienza è realistica» perchè «mostra che è assolutamente impossibile spiegare la coscienza delle nature finite se non si ammette l'esistenza di una forza indipendente da esse, ad essa opposta, e dalla quale esse dipendano nella loro esistenza empirica» (*Wissenschaftslehre*, 1794, § V, II; trad. ital., pag. 231). Schelling parlava a sua volta di un idealismo realistico (*Real-Idealismus*) o di un R. idealistico (*Ideal-Realismus*) (*Werke*, I, X, pag. 107) nello stesso senso di Fichte. Da allora in poi il R. è stato qualificato e definito nei modi più diversi; e quasi sempre le dottrine che l'hanno assunto come insegna hanno anche qualificato come realiste le dottrine del passato che erano in accordo con il loro punto di vista. Così, ad es., Platone è stato classificato realista perchè ammette la realtà delle idee (qualsiasi cosa ciò possa significare); ma è stato anche definito idealista in quanto si tratta, per l'appunto, di idee. Simili notazioni (e le dispute che fanno sorgere) non sono altro che perdite di tempo. Meno inutile forse è chiarire il significato delle più note forme che il R. ha assunto nella filosofia moderna. In tal caso, oltre a quelle già ricordate, si possono richiamare le seguenti:

*a*) Il *R. empirico* di Kant ha assunto vari nomi rimanendo sostanzialmente lo stesso cioè il riconoscimento dell'esistenza delle cose indipendente dall'atto del conoscere. W. Hamilton chiamò questo punto di vista R. *naturale* o *presentazionismo* e lo ritenne proprio della Scuola scozzese da cui derivava la sua filosofia (v. PRESENTAZIONISMO). L'articolo famoso di G. E. Moore pubblicato nel *Mind* del 1903, «La confutazione dell'idealismo», si ispira a un identico punto di vista: difende l'indipendenza dell'oggetto conosciuto dall'atto psichico con cui viene conosciuto. Questa indipendenza veniva riconosciuta come la tesi del *R. ingenuo* (ted. *Naiven Realismus*) da G. Schuppe (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 1910, pag. 1-2). O. Külpe chiamava lo stesso punto di vista *R. scientifico* (*Die Realisierung*, II, 1920, pag. 148). Mentre J. Maritain che ha difeso la stessa forma di R. come meglio rispondente alla tradizione tomistica, l'ha chiamata R. *critico* (*Distinguer pour unir*, 1932, pag. 149). Infine lo stesso tipo di R. è chiamato *materialismo* dai filosofi sostenitori del materialismo dialettico: così fa, per es., Lenin (*Materialismo e empiriocriticismo*, 1909; trad. ital., pag. 75). Questa stessa forma di R., senza aggettivi o con aggettivi vari, ricorre frequentemente nella filosofia contemporanea e si può riconoscere agevolmente nell'esistenzialismo, nello strumentalismo, nell'empirismo logico e in tutte le correnti filosofiche che assumono come loro punto di partenza il pensiero scientifico.

*b*) Il *R. trasfigurato* (*Transfigured Realism*) di H. Spencer: «Il R. a cui siamo impegnati è quello che asserisce semplicemente che l'esistenza oggettiva è separata e indipendente dall'esistenza soggettiva. Ma esso non afferma che ognuno dei modi dell'esistenza oggettiva è in realtà quello che sembra nè che le connessioni fra i modi sono oggettivamente quello che sembrano. Perciò questo R. è nettamente distinto dal R. crudo; e per segnare la

distinzione si può propriamente chiamarlo R. trasfigurato » (*Principles of Psychology*, § 472).

*c*) Il *nuovo R.*, difeso in volume collettivo da un gruppo di pensatori americani (E. B. HOLT, W. T. MARWIN, W. P. MONTAGUE, R. B. PERRY, W. B. PITKIN, E. G. SPAULDING, *The New Realism*, 1912). Questa forma di R. è fondata sul principio che la relazione conoscitiva non modifica gli enti tra i quali intercorre e che pertanto il fatto che gli enti conosciuti ci appaiono solo in relazione con noi non implica che il loro essere si esaurisca in questa relazione. Enti oggettivi sono, secondo il nuovo R., anche i concetti astratti di cui si avvale la scienza e l'errore stesso è un fatto oggettivo dovuto a una distorsione fisiologica. Un punto di vista analogo a questo e come questo ispirato dalle correnti della fenomenologia e del logicismo è stato difeso da Nicolai Hartmann in una serie di opere a partire dai *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921). Sono costitutive del R. di Hartmann le due tesi seguenti: 1° il rapporto conoscitivo è estrinseco all'essere, che non risulta modificato o qualificato da esso; 2° l'essere è costituito non solo da cose ma anche da oggetti ideali o astratti o da valori.

*d*) Il *R. critico* difeso in un volume collettivo da un gruppo di pensatori americani (D. DRAKE, A. O. LOVEJOY, J. B. PRATT, A. K. ROGERS, G. SANTAYANA, R. W. SELLARS, C. A. STRONG, *Essays in Critical Realism*, 1920) che difendeva fondamentalmente il punto di vista sostenuto da Santayana secondo il quale l'oggetto immediato della conoscenza è un'*essenza* (v.), mentre l'*esistenza* non è mai afferrata immediatamente o intuita ma semplicemente affermata o posta o riconosciuta per esigenze emozionali e pratiche che Santayana chiamava con il nome di *fede animale* (*Scepticism and Animal Faith*, 1923).

**REALTÀ** (ingl. *Reality*; franc. *Réalité*; tedesco *Realität, Wirklichkeit*). **1.** Nel suo significato proprio e specifico il termine designa il modo d'essere delle cose in quanto esistano fuori dalla mente umana o indipendentemente da essa. La parola *realitas* fu coniata nella tarda Scolastica e precisamente da Duns Scoto. Questi l'adoperò per definire l'individualità: che consisterebbe nell'« ultima R. dell'ente » la quale determina e contrae la natura comune *ad esse hanc rem*, alla cosa singola (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 5, n. 1). Questa *realitas* fu chiamata da Duns stesso o dagli scolari di Duns di preferenza *haecceitas*. Il termine doveva poi passare a significare l'*esse in re* della scolastica nel senso, per es., in cui S. Anselmo intendeva passare, con la prova ontologica, dall'*esse in intellectu* dell'« Ente di cui non si può pensare niente di maggiore » al suo *esse in re* (*Prosl.* 2); oppure nel senso in cui gli Scolastici parlavano dell'universale *in re* cioè incorporato nelle cose. L'opposto di R. è perciò *idealità* che indica il modo d'essere di ciò che è nella mente e non è o non può essere o non è ancora incorporato o attuato nelle cose. Il riferimento alle cose è evidente anche in espressioni come « definizione reale » per indicare la definizione della cosa e non del nome; e « diritti reali » per indicare diritti che concernono le cose e non le persone.

Il problema cui direttamente ha dato luogo la nozione di R. è quello dell'esistenza delle cose o del « mondo esterno ». Questo problema è nato con Cartesio cioè col principio cartesiano che oggetto della conoscenza umana è soltanto l'idea. Da questo punto di vista, diventa immediatamente dubbia l'esistenza di quella R. cui l'idea sembra accennare ma di cui non è prova come non è prova un dipinto della R. della cosa rappresentata. Per giustificare la R. delle cose Cartesio aveva fatto ricorso alla veridicità di Dio: nella sua perfezione Dio non può ingannarci e non può permettere che ci siano in noi idee che non rappresentino nulla (*Méd.*, IV). Ma all'esistenza di Dio, Cartesio era pervenuto, oltrecchè attraverso la rielaborazione della prova ontologica, anche ammettendo il principio che « ci dev'essere nella causa efficiente e totale almeno tanta R. quanta ce n'è nell'effetto »: un principio in base al quale l'idea di Dio, che è l'idea della perfezione massima, deve avere come causa un essere che ha tanta « R. » quanta è quella che l'idea rappresenta: cioè Dio stesso (*Ibid.*, III). Lo sviluppo ulteriore del problema portò alla negazione della realtà. L'empirismo inglese con Berkeley e Hume riconduceva la R. delle cose al loro essere percepito e perciò la negava come un modo d'essere autonomo. Dall'altro lato, il razionalismo risolveva, con Leibniz, le cose in elementi o atomi (monadi) di natura spirituale e con ciò negava ugualmente il carattere specifico della loro R. (vedi IMMATERIALISMO).

La R. delle cose veniva in qualche modo riaffermata da Kant. Kant conserva al termine R. (*Realität*) il suo significato specifico di R. delle cose o, come egli anche dice, cosalità (*Sachheit*) (*Crit. R. Pura*, Analitica, II, cap. I): al quale contrappone la « idealità » dello spazio e del tempo che sono forme dell'intuizione e non delle cose (*Ibid.*, § 3). Ma il problema concerne per lui l'esistenza (*Dasein*) delle cose stesse. Questo è il problema che egli esamina nella « Confutazione dell'idealismo ». La soluzione qui prospettata è che « la coscienza della mia propria esistenza è insieme coscienza immediata dell'esistenza di altre cose fuori di me ». La prova di questa asserzione è che la coscienza del tempo, cioè del mutamento, non

sarebbe possibile senza la coscienza di qualcosa di permanente; e questo qualcosa di permanente, non potendo esser dato dalla stessa coscienza del tempo, può esser dato soltanto dalla cosa esterna alla coscienza. Valida o no che fosse questa dimostrazione, è chiaro che Kant da un lato riteneva valido il primato della coscienza stabilito da Cartesio, per il quale appunto la R. delle cose diventa un problema ed esige una dimostrazione; dall'altro, tendeva a distruggere questa impostazione, connettendo la coscienza della propria esistenza con la coscienza delle cose (v. COSCIENZA). Egli tuttavia non si proponeva neppure il problema del modo d'essere specifico delle cose cioè del tipo d'esistenza che ad esse è proprio. Eppure questo problema è strettamente connesso con quello dell'« esistenza » delle cose e solo una qualche risposta ad esso può dare significato alla soluzione positiva di questo ultimo; giacchè, se le cose esistono nasce subito la domanda: qual'è il senso della loro esistenza? Il problema della R. si deve pertanto ritenere composto di questi due problemi, non separabili l'uno dall'altro: quello dell'esistenza e quello del modo d'essere specifico delle cose. L'idealismo post-kantiano si soffermò più sul secondo che sul primo di questi due problemi. Secondo Fichte, la R. consiste in generale nell'attività dell'Io che « pone l'oggetto limitandosi » e trasporta nell'oggetto una parte della sua attività. « Fonte di ogni R. (*Realität*) è l'Io, dice Fichte. Solo per e con l'Io è dato il concetto della realtà. Ma l'Io è perchè si pone e si pone perchè è. Perciò porsi ed essere sono una sola e medesima cosa. Ma il concetto del porsi e quello dell'attività in generale sono, a loro volta, una sola e medesima cosa. Dunque, ogni R. è attiva ed ogni cosa attiva è R. » (*Wissenschaftslehre*, § 4, C). Questa idea della R. come attività entrò a costituire il bagaglio del Romanticismo e influenzò il corso ulteriore del problema, « L'attività è la vera e propria R. », diceva Novalis (*Fragmente*, 190). Schopenhauer affermava decisamente « che l'essenza degli oggetti intuibili è la loro *azione*; che proprio nell'azione consiste la R. dell'oggetto e la pretesa di un'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto e anche di un'essenza della cosa reale diversa dalla sua azione, non ha senso alcuno, anzi è una contraddizione » (*Die Welt*, I, § 5). Come si vede, la riduzione della R. ad attività ha, in origine, un senso idealistico. Essa è tuttavia servita ad avviare una nuova alternativa nella soluzione del problema: quella che vede nella R. stessa non un semplice oggetto di conoscenza, ma un modo d'essere che si rivela meglio ad altre forme di esperienza. La nozione di attività che era rimasta cara al Romanticismo fornisce il primo modello di questa soluzione. Dall'altro lato il sensismo di Condillac aveva mostrato la derivazione dell'idea di R. dal senso del tatto; ma il senso era stato in generale inteso da Condillac in modo attivo e dinamico come guidato e sorretto dal bisogno e dai desideri (*Traité des sensations*, 1754, I, 3, 1; I, 7, 3; II, 5, 5). Più tardi Destut de Tracy aveva messo in relazione l'idea di R. con l'esperienza della resistenza che le cose oppongono al movimento (*Idéologie*, 1801, cap. 8). Nella filosofia contemporanea un'idea analoga è stata ripresa da Dilthey (*Contributo alla soluzione del problema dell'origine della nostra credenza nella realtà del mondo esterno*, in *Gesammelte Schriften*, 1890, V, 1, pag. 90 sgg.). La resistenza definirebbe il modo d'essere della R., cioè delle cose; e l'esperienza di questa R. sarebbe, corrispondentemente, volitiva e pratica, più che conoscitiva. Scheler ha accettato questa interpretazione della R. (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pag. 455 sgg.). Una tesi sostanzialmente analoga fu presentata da Santayana nel libro *Scetticismo e fede animale* (1923) nel quale egli mostrava come la credenza nella R. è dovuta a esperienze puramente animali (la fame, la lotta, ecc.) ed è giustificabile solo sulla base di tali esperienze. Lo stesso Santayana aveva presentato questa stessa nozione della R. nei *Essays in Critical Realism* (1920), pubblicati da sette filosofi americani (v. REALISMO).

Nella filosofia più recente il problema della R. ha cessato quasi del tutto di essere il problema dell'« esistenza » delle cose per diventare, sempre più esclusivamente, il problema del modo d'essere specifico delle cose stesse. Le elaborazioni di questo problema seguono l'alternativa aperta dalle dottrine che riconoscono il carattere non semplicemente conoscitivo dell'esperienza della realtà. Heidegger ha esplicitamente negato il primato della coscienza dal quale nasceva il problema dell'esistenza delle cose. « Il credere nella R. del 'mondo esterno' con diritto o meno, il dimostrare questa R., sufficientemente o no, il presupporla, esplicitamente o no, sono tutti tentativi che presuppongono innanzi tutto il soggetto senza mondo, cioè non consapevole del proprio mondo, il quale deve perciò incominciare col fondare la sicurezza del suo mondo » (*Sein und Zeit*, § 43, a). Il problema dell'esistenza del mondo esterno o delle cose si elimina quindi da sè quando si sia eliminato il presupposto fallace del « soggetto senza mondo » cioè il presupposto che l'uomo non sia già sempre, e prima di tutto, un essere nel mondo. Ripristinato questo che è il carattere fondamentale del modo d'essere dell'uomo, che perciò appunto è un « Esserci » (indicando il *ci* la sua relazione con il mondo), il problema della R. diventa il problema del modo in cui le cose del mondo si presentano

all'uomo o sono in rapporto con lui. Secondo Heidegger, questo modo d'essere è la «semplice presenza»; giacchè l'esistenza è il modo d'essere riservato all'esserci cioè all'uomo. «Se l'espressione R. significa l'essere dell'ente (*res*) semplicemente presente dentro il mondo (e nient'altro viene infatti con essa pensato) ne consegue allora per l'analisi di questo modo di essere: l'ente intramondano è concepibile ontologicamente solo se è stato chiarito il fenomeno della intramondanità. Ma questo si fonda nel fenomeno del mondo, il quale, da parte sua, in quanto essenziale momento della struttura dell'essere-nel-mondo, appartiene alla costituzione fondamentale dell'Esserci. L'essere-nel-mondo, di nuovo, è ontologicamente articolato nella totalità dell'essere dell'Esserci, che venne caratterizzata come Cura» (*Ibid.*, § 43, b). Proprio perchè l'essere dell'Esserci cioè l'esistenza umana è Cura, gli enti diversi da sè di cui questa esistenza si prende cura cioè le cose (il cui modo d'essere è la R.) sono caratterizzati dall'*utilizzabilità*. «Il modo d'essere di questo ente è l'utilizzabilità; questa non deve però essere vista come una visuale considerativa... L'utilizzabilità è determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è in sè» (*Ibid.*, § 15). In tal modo Heidegger ha messo in luce il carattere strumentale delle cose: quel carattere per cui esse possono valere come mezzi per l'uomo. Ma Heidegger ritiene che questo carattere non appartenga alle cose relativamente al loro rapporto con l'uomo ma costituisca il loro essere «in sè», la loro essenza. A prescindere da questa pretesa, l'analisi di Heidegger può essere assunta come una caratterizzazione del modo d'essere delle cose o della «R.», intesa nel suo significato proprio e specifico. Dall'altro lato, questa stessa analisi ha mostrato il carattere arbitrario del «problema della R.» qual'era inteso da Cartesio in poi come problema di una R. «esterna» alla coscienza. Essa ha infatti mostrato come tale problema sorga dal presupposto di una tesi filosofica infondata cioè dalla tesi di un «soggetto senza mondo» o in altre parole di una esistenza dell'uomo che non consista nel rapporto con il mondo.

È significativo notare che quasi contemporaneamente a queste analisi di Heidegger lo stesso problema della R. esterna veniva dichiarato uno «pseudo problema» da un punto di vista totalmente diverso, cioè da quello del Circolo di Vienna. Carnap (*Scheinsprobleme in der Philosophie; das Fremdpsychische und der Realismus-streit*, 1928) e Schlick (*Positivismus und Realismus*, rist. in *Gesammelte Aufsätze*, 1938) rigettavano sia la tesi della irrealtà del mondo esterno sia quella della sua R. come pseudo-asserzioni, in quanto nè l'una nè l'altra si prestano ad una verifica sperimentale. Ma il Circolo di Vienna non presentava alcuna nuova soluzione del secondo aspetto, assai più legittimo, del problema della R.: cioè del problema del modo d'essere delle cose. Su questo punto esso si limitava, e i suoi continuatori tuttora si limitano, a riproporre la vecchia tesi di Mach (*Analyse der Empfindungen*, 1900) che le cose sono composte di quegli stessi elementi ultimi, le sensazioni, che compongono l'io e che questi elementi ultimi sono in sè neutrali, cioè nè oggettivi nè soggettivi. Questa tesi ovviamente non dà conto del carattere specifico della R. delle cose: non dà conto cioè del perchè un insieme di tali elementi neutri assuma a volta a volta le caratteristiche di una «cosa» o di un «io».

Oltre al significato fin qui seguito nelle sue varie interpretazioni, la parola R. è usata comunemente anche negli altri significati seguenti, che devono tuttavia essere ritenuti secondari perchè designati più opportunamente con altri termini del dizionario filosofico.

**2.** In contrasto con *apparenza*, *illusione* e simili, R. significa talora l'*essere* in uno qualsiasi dei suoi significati esistenziali. Così nell'opera di Bradley, *Appearance and Reality* (1893) il contrasto annunciato nel titolo è il contrasto tra l'apparire e l'essere giacchè esso non viene limitato alla R. nel suo senso specifico cioè al modo d'essere delle cose. Nello stesso senso ma con accentuazione critica ha inteso il termine Dewey: «Nella sua più breve formula la R. diventa l'esistenza quale noi desideriamo che sia, dopo che abbiamo analizzato i suoi difetti e deciso quelli da eliminare; la 'R.' è ciò che l'esistenza sarebbe se le nostre preferenze razionalmente giustificate fossero così completamente stabilite nella natura da esaurire e definire il suo essere intero, e perciò da rendere la ricerca e la lotta non necessarie. Ciò che vien tagliato fuori (dal momento che il turbamento, la lotta il conflitto e l'errore ancora esistono empiricamente, qualcosa è tagliata fuori) essendo escluso per definizione dalla piena R., è assegnato a un grado o ordine dell'essere che si afferma metafisicamente inferiore: un ordine variamente chiamato: apparenza, illusione, spirito mortale o puramente empirico, in contrapposto a ciò che realmente e veramente è» (*Experience and Nature*, cap. II, pag. 54).

**3.** In contrasto con *possibilità*, *potenzialità* e talora anche con *necessità*, la parola significa attualità o effettualità o ciò che si è attuato od effettuato e possiede l'esistenza di fatto. Il termine tedesco *Wirklichkeit*, in distinzione da *Realität*, ha questo senso specifico, per quanto non sempre i filosofi si attengono strettamente a questa distin-

zione. In questo senso la parola designa una delle categorie della logica di Hegel: « La R. è l'unità immediata, che si è prodotta, dell'essenza e dell'esistenza o dell'interno e dell'esterno » (*Enc.*, § 142): con che Hegel intende dire che la R. è l'essenza che si è attuata come esistenza o l'interno che si è manifestato effettivamente nell'esterno. Sulla distinzione di *Wirklichkeit* da *Realität* insistette Lotze (*Mikrokosmos*, III, pag. 535). N. Hartman ha a sua volta utilizzato la distinzione, scorgendo nella effettualità (*Wirklichkeit*) il senso primario dell'essere (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938) (v. ESSERE).

**REALTÀ PRESUNTIVA** (ted. *Präsumptive Wirklichkeit*). Così ha chiamato Husserl la R. delle cose nei confronti della « R. assoluta » cioè necessaria, della coscienza (*Ideen*, I, § 46).

**REAZIONE** (ingl. *Reaction*; franc. *Réaction*; ted. *Reaktion*). 1. Un'azione uguale e di senso contrario ad un'azione determinata. In questo senso il termine è usato nella fisica newtoniana.

2. In psicologia: qualsiasi risposta ad uno stimolo. *Tempo di reazione*: l'intervallo di tempo tra lo stimolo e la risposta.

3. In politica: il movimento che tende ad annullare o neutralizzare gli effetti di una rivoluzione o di un mutamento qualsiasi; o anche a rendere preventivamente impossibile ogni mutamento.

**RECETTIVITÀ** (ingl. *Receptivity*; francese *Réceptivité*; ted. *Receptivität*). La capacità di subire un'azione o di registrare l'effetto dell'azione subita. Kant chiamò R. la capacità di ricevere le impressioni e la contrappose al carattere attivo della conoscenza che è fondato sulla « spontaneità dei concetti » (*Crit. R. Pura*, Logica trascendentale, Intr., I).

**RECETTORE** (ingl. *Receptor*). Termine della psicologia contemporanea per indicare qualsiasi organo o struttura con cui l'organismo riceva gli stimoli. Sono R. tanto gli organi di senso (per es., l'occhio, l'orecchio, ecc.) quanto le strutture nervose che ricevono stimoli dalla pelle, dai muscoli, dalle articolazioni, ecc. I primi sono chiamati *esterocettori*, i secondi *propriocettori*. Talvolta si parla anche di *enterocettori* per indicare i R. situati nei visceri.

**RECIPROCAZIONE** (lat. *Reciprocatio*; inglese *Reciprocation*). Nella logica del '600, un modo di confutazione che consiste nell'usare contro l'avversario lo stesso argomento di cui l'avversario si è avvalso: col che l'argomento stesso si dimostra vizioso (cfr. JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, 1638, VI, 16, 20).

**RECIPROCITÀ D'AZIONE** (ingl. *Reciprocity*; franc. *Reciprocité*; ted. *Wechselwirkung*). È il principio della connessione universale delle cose nel mondo, principio per il quale esse costituiscono una *comunità*, un tutto organizzato. L'azione reciproca non ha perciò nulla a che fare col principio di azione e reazione enunciato da Newton. Kant fa dell'azione reciproca un principio puro dell'intelletto e vede in esso la terza *analogia dell'esperienza* (v.), la quale si esprime dicendo « Tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite nello spazio come simultanee, sono tra loro in un'azione reciproca universale ». Come la successione temporale trova il suo fondamento nella connessione causale, così la simultaneità temporale trova il suo fondamento nella R. d'azione tra le sostanze. Kant dice: « Senza comunità ogni percezione (dei fenomeni nello spazio), sarebbe staccata dalle altre, e la catena delle rappresentazioni empiriche, cioè l'esperienza, dovrebbe ricominciare daccapo ad ogni nuovo oggetto, senza che la precedente potesse minimamente collegarsi o trovarsi con esso in rapporto temporale » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei princìpi, III, 3). Il senso della connessione reciproca è poi così chiarito da Kant (*loc. cit.*): « La parola *Gemeinschaft* [= comunità] ha un doppio significato, cioè può significare tanto *communio*, quanto *commercium*. Qui ce ne serviamo nel secondo senso, come comunità dinamica, senza la quale, anche quella spaziale (*communio spatii*) non potrebbe mai essere conosciuta empiricamente ». Non c'è da meravigliarsi che la filosofia della natura del Romanticismo abbia fatto tesoro di questa nozione, di carattere così nettamente metafisico e spiritualistico. Schelling afferma (*System des transzendentalen Idealismus*, pag. 228) che « La relazione di causalità non è costruibile senza l'azione reciproca »; e Hegel (*Enc.*, § 154 sgg.) vede nel passaggio dalla causalità all'azione reciproca il passaggio dalla necessità allo svelamento della necessità, cioè alla libertà. Ciò che questo significa è espresso con tutta chiarezza da Lotze nel suo *Microcosmo* (III[2], pag. 482): « L'azione reciproca delle sostanze finite nel mondo si può intendere soltanto se esse sono parti di una Sostanza infinita che le abbraccia tutte in se stessa ». Questa nozione ricorre frequentemente nelle concezioni spiritualistiche del mondo, e non è che la trascrizione, in termini più moderni, di quella simpatia universale (v. SIMPATIA) che le concezioni magiche (v. MAGIA) ammettevano tra le cose del mondo. Non fa meraviglia pertanto che Schopenhauer affermasse che « l'azione reciproca non esiste »; giacchè « essa presupporrebbe che l'effetto sia a sua volta la causa della sua causa e che ciò che segue sia nello stesso tempo ciò che precede » (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, § 20).

**RECIPROCO** (ingl. *Reciprocal*; *Converse*; franc. *Réciproque*; ted. *Reziprok*). In logica si

chiama reciproca la proposizione ottenuta mediante la conversione della proposizione data, cioè mediante lo scambio del soggetto con il predicato. Il termine latino tradizionale per tale proposizione è *conversa*, che fu adoperato da Boezio (*De syllogismo categorico*, *P. L.*, 64, col. 804; cfr. HAMILTON, *Lectures on Logic*, II, pag. 259). Per «inversa» si intende invece comunemente la negativa di una proposizione (v. CONVERSIONE).

**REDUPLICAZIONE** (gr. ἐπαναδίπλωσις; latino *Reduplicatio*; ingl. *Reduplication*; franc. *Réduplication*). Con questo termine che significa predicazione ripetuta, venivano indicate in logica alcune parole usate per connettere il predicato al soggetto quali *come*, *in quanto*, *nella qualità di*, ecc. Ad es.: «l'uomo come animale è mortale». Le proposizioni in cui ricorre la R. si chiamano reduplicative (ARISTOTELE, *An. Pr.*, I, 38, 49 a 26; DUNS SCOTO, *In An. Pr.*, I, 35, in *Opere*, I, pag. 327 a; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, II, 11, 22).

**REFERENTE.** V. RIFERIMENTO.

**REGIME** (lat. *Regimen*). In generale, guida o direzione; o in particolare la guida e la direzione dello Stato, il governo.

**REGIONE** (ted. *Region*). 1. Termine adoperato da Husserl per indicare «la superiore e completa unità di genere alla quale appartiene un concreto» cioè «la totalità ideale di tutti gli individui possibili di un'essenza concreta» (*Ideen*, I, § 16). Ad es., «ogni oggetto empirico concreto si inserisce, con la sua essenza materiale, in un genere materiale superiore, cioè in una R. di oggetti empirici» (*Ibid.*, § 9). Una regione in questo senso è la natura (*Ibid.*, § 10). Corrispondentemente, Husserl parla di «ontologia regionale» cioè ontologia che concerne le strutture di una determinata regione.

2. In senso diverso, e connesso con la corrispondente nozione topologica (v. TOPOLOGIA), il concetto è stato adoperato dalla psicologia della forma. K. Lewin intende per R.: 1° ogni cosa in cui un oggetto dello spazio di vita, per es., una persona, ha il suo posto o in cui si muove; 2° ogni cosa in cui si possono distinguere diverse posizioni o parti allo stesso tempo o che è parte di un tutto più vasto. In base a questa definizione la persona stessa è una R. nello spazio di vita e anche lo spazio di vita, come un tutto, è una R. (*Principles of Topological Psychology*, 1936, pag. 93).

**REGNO** (lat. *Regnum*; ingl. *Realm*; francese *Royaume*; ted. *Reich*). Termine introdotto in filosofia da Bacone per indicare il dominio dell'uomo sulla natura (cfr. il titolo della prima parte del *Novum Organum*: «Aforismi sull'interpretazione della natura e sul R. dell'uomo»). Leibniz adoperò il termine in un senso diverso, come dominio o campo di validità di un principio; e parlò di un «R. fisico della natura» e di un «R. morale della grazia» (*Mon.*, § 87). Nello stesso senso Kant, parlò di un R. dei fini (v. FINI), di un R. della libertà (cfr. *Religion*, II, sez. II); di un R. della grazia e di un R. della natura (*Crit. R. Pura*, Dottrina trasc. del metodo, cap. II, sez. II). Più recentemente G. Santayana ha adoperato il termine in significato analogo (*Realms of Being*, 4 voll.: *The Realm of Essence*, *The Realm of Matter*, *The Realm of Truth*, *The Realm of Spirit*, 1927-40).

**REGNO DEI FINI.** V. FINI.

**REGOLA** (lat. *Regula*; ingl. *Rule*; franc. *Règle*; ted. *Regel*). Si chiama R. qualsiasi proposizione prescrittiva. Il termine è generalissimo e comprende le nozioni più ristrette di norma, massima e legge. In questo senso definì la regola Wolff come «una proposizione che enunci una determinazione conforme a ragione» (*Ontol.*, § 475). E Kant analogamente affermava: «La rappresentazione di una condizione generale cui un certo molteplice può essere sottoposto si dice *R.*; e, quando deve esservi sottoposto, *legge*» (*Crit. R. Pura*, 1ª ed., Deduzione dei concetti puri dell'intelletto, 4). Questo significato generalissimo è rimasto a caratterizzare la R. (v. LEGGE; MASSIMA; NORMA).

**REGOLARITÀ** (ingl. *Regularity*; franc. *Régularité*; ted. *Regelmässigkeit*). In generale, conformità alla regola. Kant vide nella R. la condizione nello stesso tempo del pensiero e della realtà: «La R. che conduce al concetto di un oggetto è la condizione indispensabile (*conditio sine qua non*) per percepire l'oggetto in un'unica rappresentazione e determinare il molteplice nella sua forma» (*Crit. del Giud.*, § 22, nota). Kant considera la stessa natura in generale come «R. dei fenomeni nello spazio e nel tempo» (*Crit. R. Pura*, § 26) (v. NATURA).

**REGOLATIVO** (ingl. *Regulative*; franc. *Régulatif*; ted. *Regulativ*). Kant chiamò R. l'uso delle idee della ragion pura che le fa valere come semplici regole del lavoro intellettuale, in contrapposto all'uso *costitutivo* di esse per il quale sono considerate come costitutive dell'oggetto stesso dell'attività intellettuale. «Io affermo che le idee trascendentali non sono mai d'uso costitutivo sicchè per mezzo di esse possono essere dati i concetti di certi oggetti e che se sono intese a questo modo sono semplicemente concetti sofistici (dialettici). Esse hanno invece un uso R. eccellente e indispensabile: quello di indirizzare l'intelletto a un certo scopo in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole convergono come in un punto: il quale sebbene non sia altro che un'idea (*focus imaginarius*) cioè un punto da cui in realtà i concetti dell'intelletto non muovono perchè esso è fuori dei limiti dell'esperienza possibile, serve nondimeno a conferire a tali concetti la mag-

giore unità con la maggiore estensione possibile » (*Crit. R. Pura*, Appendice alla dialettica, Dell'uso regolativo, ecc.) (v. IDEE).

**REGRESSIONE** (ingl. *Regression*; franc. *Régression*; ted. *Regression*). In generale movimento inverso o ritorno. Spesso con significato peggiorativo di regresso cioè di un movimento opposto al progresso. Talvolta è stato chiamato *regressivo* il metodo analitico e *progressivo* quello sintetico (cfr. HAMILTON, *Lectures on Logic*, II, pag. 7) (v. ANALISI).

**REGULA FIDEI.** 1. Con questa espressione si designa in teologia la regola che determina l'oggetto della fede cioè il contenuto autentico della rivelazione. Nella filosofia patristica e scolastica, fu assunto come tale regola il « Simbolo degli apostoli » (*Symbolum Apostolorum*) che comprendeva, oltre che il contenuto della Bibbia, anche l'insieme della tradizione ecclesiastica (decisioni conciliari e papali, le opinioni degli scrittori approvati dalla Chiesa, ecc.) (cfr. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, pag. 76 sgg.). Questa regola è rimasta valida per il cristianesimo cattolico mentre dal cristianesimo protestante è stata ristretta al contenuto della Bibbia. La differenza tra cattolicesimo e protestantesimo s'impernia appunto sulla differenza della *regula fidei* (v. RIFORMA).

2. Con la stessa espressione si designa talora il principio che fa della fede la regola della verità. Così questo principio viene espresso da S. Tommaso: « Poichè la fede si fonda sulla verità infallibile e poichè è impossibile dimostrare il contrario del vero, è evidente che gli argomenti che si adducono contro la fede non sono dimostrazioni ma argomenti confutabili » (*S. Th.*, I, q. 1, a. 8).

**REIFICAZIONE** (franc. *Réification*; ted. *Verdinglichung*). Termine adoperato da scrittori marxisti per designare il fenomeno, sul quale Marx stesso aveva insistito per il quale, nell'economia capitalistica, il lavoro umano diventa semplicemente l'attributo di una cosa: « L'arcano della forma della merce consiste semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini, come uno specchio, i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali delle cose prodotte e quindi rispecchia anche il rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di cose, avente esistenza al di fuori dei prodotti stessi. Mediante questo *qui pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sopra sensibili, cioè cose sociali » (*Kapital*, I, I, § 4). Il termine R. per indicare questo processo è stato usato e diffuso da G. Lukacs (cfr. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922; traduzione francese, 1960, pag. 110 sgg.).

**RELATIVISMO** (ingl. *Relativism*; franc. *Relativisme*; ted. *Relativismus*). La dottrina che afferma la *relatività della conoscenza*, nel senso che fu dato a questa espressione nel sec. XIX e cioè: 1° come azione condizionante del soggetto sui suoi oggetti di conoscenza; 2° come azione condizionante reciproca degli oggetti di conoscenza. Questo duplice condizionamento d'ogni oggetto di conoscenza fu per la prima volta assunto come fondamento del R. da W. Hamilton: che insisteva da un lato sul fatto che tutti gli oggetti esistenti possono essere conosciuti solo in rapporto con le facoltà umane e sotto condizioni determinate da queste facoltà stesse (*Lectures on Metaphysics*, I, 1870, 5ª ed., pag. 148); dall'altro sulla condizionalità che gli oggetti di conoscenza esercitano l'uno sull'altro (*Discussion on Philosophy*, 1852, pag. 13). Sul fondamento di questi due punti (che non avevano niente di originale, perchè possono essere agevolmente riconosciuti come le tesi più generiche dell'empirismo e del criticismo) Hamilton affermava, nello stesso tempo, l'inconoscibilità dell'Assoluto e l'esistenza di esso, giacchè si può credere anche in ciò che non si conosce (*Lectures*, cit., II, pag. 530-531). Queste tesi venivano utilizzate per un'apologetica religiosa da E. L. Mansel (*Philosophy of the Conditioned*, 1866). Ma a diffonderle fu soprattutto il positivismo che, con Spencer, accettava il punto di vista di Hamilton ammettendo la relatività della conoscenza umana, l'inconoscibilità dell'Assoluto, e l'esistenza di esso (*First Principles*, 1862, § 23 sgg.).

Al di fuori del positivismo, il R. è stato accettato da alcune correnti del neo-criticismo e del pragmatismo. Nell'ambito del primo C. Renouvier nei *Essais de Critique Générale* (1854-64) insisteva sulla relatività del fenomeno, che non sussiste se non in rapporto ad altri fenomeni e in rapporto al soggetto conoscente (*Essais*, I, pag. 50 sgg.); e G. Simmel affermava che « il R. si può formulare così, in riferimento ai princìpi della conoscenza: i princìpi costitutivi fondamentali, esprimenti una volta per tutte l'essenza delle cose, diventano princìpi regolativi, i quali sono soltanto punti di vista per il progredire del conoscere » (*Philosophie des Geldes*, 1900, pag. 68). Nell'ambito del pragmatismo, il R. veniva difeso da F. C. S. Schiller; e diventava, da questo punto di vista, la negazione di ogni verità « assoluta » o « razionale » e il riconoscimento che la verità è sempre relativa all'uomo cioè valida perchè utile a lui: onde Schiller vedeva nel detto di Protagora « l'uomo è misura di tutte le cose » la più grande scoperta della filosofia (*Studies in Humanism*, 1902, pag. x sgg.). L'antica sofistica, lo scetticismo e (parzialmente) l'empirismo e il criticismo diventavano da questo punto di vista manifestazioni di un R. che andava in cerca dei suoi precedenti

e tentava di crearsi una tradizione. Ma in realtà il R. è stato fenomeno moderno, legato alla cultura del sec. XIX, ed ha costituito una specie di capovolgimento della filosofia dogmatica di questo secolo, capovolgimento che ha gli stessi presupposti di essa. Ciò si vede assai bene nella manifestazione estrema (la sola autentica) del R., cioè nella dottrina esposta da O. Spengler nel suo libro *Il tramonto dell'Occidente* (1918-22): nel quale si afferma la relatività non solo della conoscenza ma di tutti i valori fondamentali della vita umana alle epoche della storia, considerate come entità organiche ognuna delle quali cresce, si sviluppa e muore senza rapporto con l'altra. Da questo punto di vista, la relatività investe non solo la verità religiosa e filosofica ma anche quella morale e scientifica «Ogni cultura, diceva Spengler, ha il suo proprio criterio, la cui validità comincia e finisce con esso. Non vi è alcuna morale umana universale» (*Der Untergang des Abendlandes*, I, cap. I, pag. 55).

In questa forma, che è la sola rigorosamente coerente, il R. afferma la relatività dei valori solo perchè considera *necessario* il rapporto tra i valori stessi e l'epoca storica cui appartengono negando la possibilità che essi possano relativizzarsi ad altri uomini, epoche e circostanze, riuscendo così ad ottenere una autonomia parziale che smentirebbe il relativismo. Lo stesso punto di vista si trova spesso difeso in quello che oggi si chiama il *R. culturale*, il cui punto di partenza è il riconoscimento della diversità dei costumi e delle norme che vigono nell'ambito di culture diverse. Questo R. ha radici remote (Erodoto, Protagora, e i *Discorsi doppi*, un testo di ispirazione sofistica, forse della prima metà del sec. IV a. C.); ma è ora appoggiato dal riconoscimento, pressochè universale, della pluralità e della eterogeneità delle culture. Ha difeso questo R. nella sua forma estrema Herskovits (*Cultural Anthropology*, 1955); su di esso vedi il volume collettivo *Relativism and the Study of Man*, a cura di SCHOECK e WIGGINS, 1961).

**RELATIVITÀ, TEORIA DELLA** (inglese *Theory of Relativity*; franc. *Théorie de la relativité*; ted. *Relativitätstheorie*). Con questo termine s'intendono due corpi di dottrina formulati da Einstein di cui il primo nel 1905 col nome di R. *speciale* e il secondo nel 1913 con il nome di R. *generale*. La relatività speciale s'impernia sul riconoscimento che la scelta di un sistema di riferimento, indispensabile per effettuare misure, può influenzare i risultati di queste misure; e che non essendoci un sistema di riferimento privilegiato (o «assoluto»), come aveva creduto la fisica classica, è indispensabile da un lato specificare il sistema rispetto al quale la misura viene eseguita, dall'altro trovare formule di trasformazione che rendano valide tali misure anche per altri sistemi. La R. generale è sostanzialmente l'estensione del principio di R. a *tutti* i sistemi, oltre che a quelli *inerziali* per i quali vale la R. speciale; ed è perciò, sostanzialmente una teoria della gravitazione che riduce la gravitazione stessa a una deformazione del continuo quadrimensionale dello spazio-tempo (cfr. A. EINSTEIN, L. INFELD, *The Evolution of Physics*, 1938; traduzione italiana, 1950; e, per la bibliografia, il volume dedicato a Einstein nella collezione «Living Philosophers» di Schilpp, 1949).

La teoria della R. ha avuto numerose interpretazioni filosofiche. Una di esse è quella relativistica, che l'ha intesa come una conferma del relativismo filosofico (cfr., ad es., A. ALIOTTA, *Il relativismo, l'idealismo e la teoria di Einstein*, 1948). Un'altra è quella idealistica o spiritualistica che è stata difesa specialmente da A. Eddington (*The Nature of the Physical World*, 1928; *The Philosophy of Physical Science*, 1939). Ma in realtà la teoria della R. si presta a interpretazioni filosofiche meno ancora delle teorie classiche. La R. di cui essa parla non ha niente a che fare con la R. del relativismo: una misura è bensì relativa ma non all'uomo o al soggetto conoscente, bensì al sistema di riferimento e può essere espressa anche in base ad altri sistemi. Nè la teoria della R. è più soggettivistica o idealistica della fisica classica. La più importante lezione che la filosofia può trarre da essa è una lezione di metodo, e può essere desunta dalle seguenti parole di Einstein: «Per il fisico, un concetto ha valore soltanto quando è possibile discernere se esso nel caso concreto conviene o no. Ci occorre perciò una definizione della contemporaneità la quale fornisca il metodo per riconoscere mediante esperimenti se i due colpi di folgore sono stati contemporanei o no. Finchè questa condizione non sia adempiuta, io come fisico (e anche come non fisico) mi affido a un'illusione se credo di poter annettere un significato alla espressione di contemporaneità» (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1917, § 8; trad. ital., pag. 18). Queste parole esprimono l'esigenza generale che una proposizione qualsiasi, per essere valida, deve poter essere attestata o provata con metodo adatto (v. SIGNIFICATO).

**RELATIVO** (lat. *Relativus*; ingl. *Relative*; francese *Relatif*; ted. *Relativ*). 1. Ciò che entra in una relazione o funge da termine di una relazione. In questo senso si dice «il fenomeno *x* è R. a *y* come a sua causa».

2. Un termine che non ha significato, o non ha significato esatto, se non in riferimento ad un altro termine. In questo senso «maggiore», «minore», «doppio», ecc., sono R. perchè si dicono sempre in riferimento a qualche altra cosa.

3. Ciò che vale soltanto in determinate circostanze o condizioni e non vale fuori di esse. In questo senso si dice che la conoscenza è R. o che sono R. i valori; e che l'opposto di R. è l'« assoluto » o l'« incondizionato ».

4. Ciò che è una relazione o concerne una relazione. In questo senso si dice, ad es., che « la conoscenza è R. » intendendo che essa consiste nello stabilire relazioni tra dati. Ma l'aggettivo *relazionale* (v.) è in questo caso più adatto.

5. Come sostantivo il termine è usato da Schröder (*Algebra der Logik*, 1895) e da Peirce (*Coll. Pap.*, 3.456-526: « The Logic of Relatives », 1897). In questo senso il termine è sinonimo di relazione.

**RELAZIONALE** (ingl. *Relational*; tedesco *Relational*). Ciò che è una relazione o concerne una relazione. L'aggettivo esclude il significato relativistico che il termine *relativo* (v.) può avere. Esso è pertanto usato di preferenza dai filosofi che, pur insistendo sull'importanza della relazione, non intendono giungere a conclusioni relativistiche. N. Hartmann ha distinto a questo proposito *relazionalità* da *relatività*: i valori, ad es., sono in relazione con l'uomo e con il suo mondo senza perdere la loro irrelativa assolutezza (*Ethik*, 1949, pag. 140). Il termine *relazionismo* è stato usato in Italia per indicare una filosofia che consideri la relazione come il fatto essenziale dell'universo e dell'uomo, ma senza implicazioni relativistiche (cfr. E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, 1957, pag. 45 e *passim*).

**RELAZIONE** (gr. τὸ πρός τι; lat. *Ad aliquid, Relatio*; ingl. *Relation*; franc. *Relation*; ted. *Relation*). Il modo d'essere o di comportarsi degli oggetti tra loro. Questa definizione non è che un semplice chiarimento verbale del termine, che non può essere altrimenti definito in generale, cioè fuori delle interpretazioni specifiche che i filosofi ne hanno dato. Questa è d'altronde la definizione rettificata che Aristotele dette della R.: come ciò « il cui essere consiste nel comportarsi in un certo modo verso qualcosa » (*Cat.*, 7, 8 a 33); che sostanzialmente coincide con quella di Peirce: « La R. è un fatto circa un numero di cose » (*Coll. Pap.*, 3.416).

I due problemi fondamentali ai quali il concetto di R. ha dato origine e dalle cui soluzioni dipendono le determinazioni del concetto stesso, sono i seguenti: 1° Devono essere considerate incluse, nel concetto di relazione, le determinazioni sostanziali (essenziali e qualitative) o tali determinazioni devono essere escluse dal concetto stesso? 2° Costituiscono le R. entità *reali* o sono soltanto entità mentali? I problemi sono, ovviamente, interdipendenti e sul fondamento delle risposte collegate che essi hanno ricevuto nel corso della storia si possono distinguere tre dottrine fondamentali: *A*) quella che ammette l'oggettività e la realtà delle R.; *B*) quella che nega la realtà e l'oggettività delle R.; *C*) quella che ammette l'oggettività delle R. ma non la loro realtà.

*A*) Platone ammise certamente l'oggettività delle R. ma è dubbio se ne ammettesse la realtà. « Io credo che tu ammetta, egli disse, che di alcuni degli enti si debba dire che sono unicamente per sè e di altri invece che sono sempre in R. con altri » (*Sof.*, 255 c-d). Però gli enti in R., come il diverso e l'identico, non sono l'essere (*Ibid.*, 255 c-d): il che potrebbe anche voler dire che non hanno esistenza o realtà, come tali. La dottrina di Aristotele è ugualmente confusa su questo punto. Aristotele distinse tre specie di R.: 1ª le R. quantitative, come quelle espresse da doppio, metà, ecc.; 2ª le R. potenziali che consistono in una potenza attiva o passiva, come l'esser causa o causato, il tagliare o l'essere tagliato, ecc.; 3ª le R. che hanno il loro termine in un oggetto reale, come la misura rispetto al misurabile, il conoscere rispetto al conoscibile, la sensazione rispetto al sensibile (*Met.*, V, 15, 1020 b 25). Questa distinzione sembra già implicare l'esistenza di R. reali, quelle della specie 2ª e 3ª; e infatti Aristotele stesso dice che: « alcune R. si trovano di necessità dentro o intorno alle cose cui sono riferite » e che « tale è il caso della disposizione, del possesso e della simmetria » (*Top.*, IV, 4, 125 a 33). Tuttavia buona parte del capitolo delle *Categorie* dedicato alle R. dibatte il problema se fra le R. ci siano sostanze; e la conclusione, sebbene non categorica, è negativa: certamente non ci sono fra le R. sostanze prime e anche le sostanze seconde difficilmente si può dire che siano R. (*Cat.*, 7, 8 b 15). Inoltre uno degli argomenti addotti da Aristotele contro la dottrina delle idee è che essa condurrebbe ad ammettere la realtà delle R.: laddove « la R. è meno di tutte le cose o natura o sostanza, vien dopo la qualità e la quantità ed è piuttosto una determinazione della quantità, come è stato detto, ma non materia » (*Met.*, XIV, 1, 1088 a 21). In questo caso Aristotele considera ovviamente soltanto le R. di specie 1ª; ma la sua affermazione non è condizionata da alcuna limitazione. Non fa meraviglia perciò che ad Aristotele si siano in seguito appellati sia coloro che negavano sia coloro che affermavano la realtà delle relazioni. Plotino riproduceva la dottrina di Aristotele con le stesse confusioni (*Enn.*, VI, 1, 6). La scolastica cristiana la stilizzava nella distinzione tra R. di *ragione*, R. *potenziale* e R. *reale*, distinzioni che corrispondono esattamente alle specie distinte da Aristotele. Ma la scolastica cristiana aveva interesse per motivi teologici, dovendo utilizzare il concetto di R. per il

chiarimento del dogma della trinità, ad ammettere la realtà delle R.; e questa era la tesi difesa da S. Tommaso contro « coloro che affermarono la R. non esser cosa di natura ma solo di ragione »; tesi che S. Tommaso dichiarò falsa perchè « le stesse cose hanno l'una rispetto all'altra un ordine o una disposizione naturale » (*S. Th.*, I, q. 13, a. 7). Su questa base S. Tommaso riesponeva le distinzioni aristoteliche, difendendo il carattere reale delle R. in cui la scienza e la sensibilità consistono, in quanto tali R. « sono ordinate a conoscere o a percepire le cose » (*Ibid.*). Le R. di ragione sono soltanto quelle nelle quali entrambi i termini sono enti di ragione, cioè quelle che si hanno « quando l'ordine o la disposizione non ci può essere se non secondo l'apprensione della ragione come nel caso in cui si dice che una cosa è identica all'altra » (*Ibid.*).

Ma affermare la realtà delle R. significa privilegiare un certo tipo di R. cioè modellare tutte le R. sulle relazioni delle specie 2ª e 3ª aristoteliche o più precisamente significa considerare ogni tipo di R. come una potenzialità o disposizione o una condizione o uno stato dei termini relativi. Su questa natura della R. insistette, alla fine del secolo XIII, Duns Scoto, che avanzò la dottrina della R. come *respectus*: un termine che intende tradurre la parola greca σχέσις (usata, per es., da SIMPLICIO, *Ad Cat.*, 61 B) e significa *disposizione*. L'argomento principale addotto da Duns Scoto in favore della sua teoria era che, se non si ammette un tale *respectus* non si riesce a comprendere la composizione degli enti: giacchè se l'unione di *a* e *b* non è che gli stessi *a* e *b* assoluti, il composto di *a* e *b* non differisce in nulla da *a* e *b* separati, perciò non è un composto (*Op. Ox.*, II, d. 1, q. 4, n. 5). La dottrina veniva seguìta da tutti gli scrittori scotisti, ma combattuta da Ockham e dai nominalisti e terministi del sec. XIV (v. oltre). Nel sec. XVII Jungius ancora faceva appello a tale dottrina, considerando la R. come *habitudo* o *respectus* (*Logica Hamburgensis*, I, 8, 4). In epoca moderna, al problema delle R. è stata data un'impostazione analoga a quella di Duns da F. H. Bradley, il quale ha mostrato che le R. non possono essere intese se non come attributi del relativo e quindi come consistenti in una qualità o modificazione dei termini relativi. Ma in un modo o nell'altro la relazione è incomprensibile perchè non fa che predicare l'identico del diverso o il diverso dell'identico (*Appearance and Reality*, 1902, 2ª ediz., pag. 21 seguenti). Questa dottrina cosiddetta delle « R. interne » è stata specialmente combattuta dai logici matematici.

*B*) La seconda dottrina fondamentale della R. è quella che nega l'oggettività e la realtà di esse e le considera accidentali o soggettive. Tale dottrina fu presentata per la prima volta da Avicenna, che riproduceva un punto di vista difeso dalla setta maomettana dei Motakallimun e si avvaleva di corrispondenti tesi aristoteliche. Diceva Avicenna: « Se si pone che una R. esista, subito bisogna dire che essa è un accidente, giacchè non vi è dubbio che non si può intendere di per sè ma sempre di qualcosa rispetto a qualcosa » (*Met.*, III, 10). Affermare il carattere accidentale delle R. equivaleva per Avicenna a negarne la realtà: giacchè, come accidenti, le R. non sono sostanze. Quando nel sec. XIV questa dottrina fu ripresa da filosofi nominalisti e terministi, assunse la forma di una riduzione della R. a pura « entità di ragione », priva di realtà o fondamento fuori dell'anima umana. Tale è la dottrina sostenuta da Enrico di Gand (*Quodl.*, IX, q. 3; V, q. 6), Herveus Natalis (*Quodl.*, I, q. 9) e Pietro Aureolo. Quest'ultimo affermava: « La R. non ha esistenza nelle cose, prescindendo da ogni apprensione intellettivo-sensibile, ma esiste oggettivamente solo nell'anima poichè nelle cose non ci sono se non fondamenti e termini: l'abitudine e la connessione delle cose deriva dall'anima conoscitiva » (*In Sent.*, I, d. 30, q. 1). Questo fu pure il punto di vista difeso da Ockham il quale istituì una critica minuziosa della dottrina del *respectus*. Secondo Ockham questa dottrina moltiplicherebbe le entità all'infinito: « Col movimento del mio dito riempirei tutto l'universo, il cielo e la terra, di nuovi accidenti: giacchè mutando la posizione del dito rispetto alle altre parti del cielo vi sarebbero altrettanti nuovi *respectus* in queste parti che sono infinite e quindi infiniti nuovi accidenti » (*Quodl.* VII, q. 8; *In Sent.*, II, q. 2, *Y*). Ogni corpo conterrebbe per motivi analoghi infinite realtà: giacchè ogni corpo può essere considerato doppio rispetto alla sua metà e questa metà doppia della sua metà e così via (*Quodl.*, VI, q. 10; *Summa Log.*, I, 50). Ockham tuttavia non afferma il carattere puramente mentale delle R., come aveva fatto Avicenna (v. oltre). Questa dottrina si riaffacciò nell'ambito del cartesianesimo. Fu difesa da Locke che considerò le R. come *idee complesse*, consistenti « nel considerare e confrontare un'idea con un'altra » (*Saggio*, II, 12, 7); e riconobbe esplicitamente il carattere soggettivo di esse, pur non escludendo il loro riferimento alle cose. « Poichè i modi misti e le R. non hanno altra realtà da quella che posseggono nello spirito umano, a rendere reali questa specie di idee altro non si richiede se non che siano così foggiate che vi sia la possibilità di un'esistenza conforme ad esse » (*Ibid.*, II, 30, 4). Leibniz a sua volta affermava che la realtà delle R. è mentale o fenomenica (*Nouv. Ess.*, II, 12, 7) e che pertanto

esse « hanno una realtà dipendente dallo spirito, come le verità, ma non dallo spirito degli uomini, perchè c'è un'intelligenza suprema che le determina tutte in tutti i tempi » (*Ibid.*, II, 30, 4). In conformità di questo stesso concetto, Wolff definiva la R. come « ciò che non conviene alla cosa assolutamente ma che s'intende solo quando essa viene riferita ad altro » (*Logica*, § 856); e aggiungeva che la R. « non aggiunge alcuna realtà all'ente » (*Ibid.*, § 857). La soggettività delle R. è poi il principio fondamentale del kantismo (« Se sopprimessimo il nostro soggetto o anche solo la natura soggettiva dei sensi in generale, tutta la natura, tutte le R. fra gli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi lo spazio stesso e il tempo sparirebbero » *Crit. R. Pura*, § 8); e sullo stesso principio (il più delle volte assunto implicitamente) è fondata buona parte della filosofia contemporanea.

*C*) La terza concezione fondamentale delle R. è quella che le considera come non reali ma *oggettive*. Ockham che è stato il più deciso critico della realtà delle R. ne aveva anche affermato, a suo modo, il carattere oggettivo. « Non è l'intelletto, egli diceva, che rende Socrate simile a un altro, più che non sia l'intelletto a renderlo bianco » (*In Sent.*, I, d. 30, q. 1 P): il che vuol dire che la relazione, come intenzione o concetto dell'anima, si riferisce a più cose isolate o è più cose isolate « come il popolo è più uomini e nessun uomo è popolo » (*Ibid.*). Tuttavia in queste affermazioni, come in quelle di Locke e di altri che insistevano sul riferimento oggettivo della R. (come concetto o idea) tale riferimento è inteso come riferimento alla realtà.

La caratteristica della dottrina moderna in proposito è che la oggettività della R. non implica la sua realtà: cioè che il riconoscimento che la R. sia oggettiva non significa che essa interceda in ogni caso tra cose o entità reali. Questo senso della R. è strettamente connesso col significato che l'essere predicativo ha assunto nella logica contemporanea (v. ESSERE). Da questo punto di vista l'intera matematica e l'intera logica sono state definite « scienze delle R. » (v. LOGICA; MATEMATICA). In particolare, per ciò che riguarda la logica, sia il *calcolo proposizionale* sia quello delle *classi* possono essere considerati come vertenti esclusivamente su R.: dal momento che R. sono i *connettivi*: *e*, *o*, *non*, *se ... allora* di cui si occupa il calcolo proposizionale; e R. sono le entità di cui si occupa l'algebra delle classi. Tuttavia il *calcolo delle R.* costituisce anche una branca specifica della logica contemporanea, branca che è stata fatta avanzare specialmente da E. Schröder (*Algebra der Logik*, 1895) e da Peirce (*The Logic of Relatives*, 1897, *Coll. Pap.*, 3.456-526) In questo senso ristretto, si intendono per R. le funzioni proposizionali diadiche o poliadiche cioè a due o più variabili, che sono scritte nella forma $f(x, y)$ o, più frequentemente, nella forma $xRy$. Le caratteristiche più generali della R. in questo senso sono le seguenti:

1° Se $R$ è tale che intercede non solo tra $x$ e $y$ ma anche tra $y$ e $x$, la R. si dice simmetrica. È, ad es., simmetrica la R. fra due fratelli. Nel caso contrario la R. si dice *asimmetrica*. Le R. « prima », « dopo », « a sinistra di » sono asimmetriche.

2° Se $R$ è tale che quando $x$ ha la R. $R$ a $y$ e $y$ ha la R. $R$ a $z$, anche $x$ ha la R. $R$ a $z$, si dice *transitiva*. Sono transitive le R. « minore », « precede », « a sinistra »; è *intransitiva* la R. di paternità.

3° Se $R$ è tale che nessun termine sta nella R. $R$ con se stesso, la R. si dice *aliorelativa*. Sono aliorelative le R. « fratello », « marito », « padre », ecc.

4° Se $R$ è tale che, dati due diversi termini del campo, $x$ e $y$, può intercedere tra $x$ e $y$ o tra $y$ e $x$ o tra $x$ e $y$ e tra $y$ e $x$, la R. si dice *coerente*. È coerente la R. « maggiore o minore », non è coerente la R. « antenato ».

5° Il termine $x$ che ha la R. $R$ ad uno o più termini ($y$, $z$ ...) si chiama *dominante*; mentre si chiamano *dominanti inversi* i termini con cui il termine $x$ ha la R. $R$ cioè i termini $y$, $z$, ecc. Nella R. di « paternità », padre è il dominante, figli sono i dominanti inversi.

6° Il *campo* di una R. consiste nell'insieme del dominante e dei dominanti inversi. Nel caso della R. di paternità, il campo è l'insieme padre-figli.

7° Si dice che una R. ne *implica* un'altra, se questa è valida ogni qualvolta che la prima è valida.

Queste nozioni elementari definiscono la natura oggettiva, tuttavia non reale, delle R. così come sono costantemente adoperate dalla logica e dalla matematica contemporanee. Si tratta di caratteristiche che generalizzano al massimo la nozione di R., permettendo di includere in essa, e di chiarire con essa, i concetti più disparati (cfr. WHITEHEAD and RUSSELL, *Principia mathematica*, vol. I, 1925). Per un'esposizione sommaria della nozione delle R. in ordine ai concetti fondamentali della matematica cfr., dello stesso RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1918; trad. ital., 1947. Per gli aspetti matematici cfr. W. v. O. QUINE, *Methods of Logic*, 1952, specialmente § 40.

**RELIGIONE** (lat. *Religio*; ingl. *Religion*; francese *Religion*; ted. *Religion*). La credenza in una garanzia soprannaturale offerta all'uomo per la propria salvezza; e le tecniche dirette a ottenere o conservare questa garanzia. La garanzia, cui la R. fa appello, è *soprannaturale* nel senso che va al di là dei limiti cui possono giungere i poteri ri-

conosciuti propri dell'uomo; che agisce o può agire anche là dove tali poteri sono riconosciuti impotenti; e che il suo modo d'azione è misterioso o imperscrutabile. L'origine soprannaturale della garanzia non implica necessariamente che essa sia offerta da una divinità e che pertanto il rapporto con la divinità sia necessario alla R.: in realtà esistono R. atee; e tale fu il buddismo primitivo, ripreso o difeso in questo suo carattere anche da scuole posteriori (cfr. G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, pag. 71 sgg.; 312 sgg.). Inoltre la determinazione del rapporto dell'uomo con la divinità, quindi il compito di dimostrare l'esistenza di essa e di chiarire i suoi caratteri e le sue funzioni nei confronti dell'uomo e del mondo, è stato spesso ritenuto proprio della filosofia più che della R.; e l'assolvimento di quel compito può anche avere carattere anti-religioso, come è accaduto nell'epicureismo che ha inteso stabilire nello stesso tempo l'esistenza della divinità e la sua indifferenza al mondo e agli uomini, regolando su questa base i rapporti di essa con l'uomo (EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 123-24; FILODEMO, *De pietate*, pag. 122; fr. 38, Usener). Dall'altro lato questo stesso rapporto tra l'uomo e Dio è oggi, da alcuni teologi, ritenuto proprio della *fede* anzichè della R. perchè indipendente dalle forme mitiche che la R. ha assunto ed è costitutivo dell'esistenza umana nel mondo (v. FEDE; DIO; DIO, MORTE DI).

In ogni caso, la salvezza di cui la R. intende essere la garanzia, non è necessariamente la salvezza da questo o quel male o dai mali del mondo: può anche essere una salvezza *dal mondo* considerato come un male nella sua totalità, come infatti accade nello stesso buddismo. Nella definizione proposta, inoltre, occorre sottolineare la differenza tra la *credenza* nella garanzia soprannaturale e le *tecniche* dirette a ottenere o conservare tale garanzia. Per tecniche s'intendono tutti gli atti o le pratiche del culto: preghiera, sacrificio, rito, cerimonia, servizio divino o servizio sociale. La credenza nella garanzia soprannaturale è l'atteggiamento religioso fondamentale che può anche essere semplicemente interiore o privato e costituisce la *religiosità* individuale; le tecniche dirette a ottenere e conservare quella garanzia costituiscono invece il lato oggettivo e pubblico della R., il suo aspetto *istituzionale*. Una R. *naturale* è costituita semplicemente da quell'atteggiamento; una R. *positiva* è costituita essenzialmente da queste tecniche.

Il concetto di R. comprende tuttavia entrambi gli aspetti. Etimologicamente, la parola significa probabilmente « obbligazione »; ma Cicerone la fece derivare da *relegere*: « Quelli che compivano con accortezza tutti gli atti del culto divino e per così dire li rileggevano attentamente, furono detti religiosi da *relegere*, come eleganti da *elegere*, diligente da *diligere* e intelligenti da *intelligere*; infatti in tutte queste parole si nota il medesimo valore di *legere* che c'è in R. » (*De nat. deor.*, II, 28, 72). Lattanzio invece (*Inst. Div.*, IV, 28) e S. Agostino (*Retract.*, I, 13) fanno derivare la parola da *religare*; e Lattanzio cita a questo proposito l'espressione di Lucrezio « sciogliere l'animo dai nodi della R. » (*De nat. rer.*, I, 930).

È pure da notare che il greco non possiede l'esatto equivalente della parola latina e moderna. Λατρεία significa servizio divino e si riferisce pertanto solo al secondo degli elementi della religione. S. Agostino (*De Civ. Dei*, X, 1) stabiliva la corrispondenza tra *religio* e Θρησκεία; ma anche questa parola si riferisce esclusivamente alle tecniche della religione.

Le diverse definizioni che sono state date della R. possono essere classificate sul fondamento dei due fondamentali problemi cui esse rispondono cioè: I. Sul fondamento del problema dell'*origine* della R. che è poi in realtà il problema del tipo di validità propria della R.; II. Sul fondamento del problema della *funzione* riconosciuta propria della R. cioè del carattere specifico della garanzia che essa offre alla salvezza dell'uomo.

I. Come accade anche in altri casi, il problema dell'origine è in realtà il problema del tipo di validità che s'intende riconoscere alla R. stessa. Si possono distinguere tre soluzioni di questo problema cioè: 1° la dottrina dell'origine divina della R.; 2° la dottrina dell'origine politica della R.; 3° la dottrina dell'origine umana della religione.

1° La dottrina dell'origine divina della R. esprime il riconoscimento del valore *assoluto* (o *infinito*) della R. stessa. Ovviamente, la pretesa di un'origine soprannaturale o divina è intrinseca ad ogni R. giacchè ogni R. pone a suo fondamento una rivelazione originaria che ne garantisca la verità oppure considera come continuamente confermate da testimonianze soprannaturali le credenze e le istituzioni con cui si identifica: il che vale lo stesso. Perciò, dal punto di vista della filosofia il riconoscimento dell'origine divina o del valore assoluto della R., si effettua mediante la tesi che la R. è *rivelazione*. Questa tesi è, si può dire, nient'altro che l'espressione filosofica del valore assoluto che la R. riconosce a se stessa. Questo punto di vista è stato espresso con tutta chiarezza da Hegel: « Nel concetto della vera R., egli ha detto, cioè di quella il cui contenuto è lo Spirito assoluto, è riposto essenzialmente che essa sia rivelata, cioè rivelata da Dio » (*Enc.*, § 564). Ed Hegel aggiunge che « se a Dio si nega la rivelazione non resterebbe altro contenuto da attribuirgli che l'invidia. Ma se la parola spirito deve avere un senso,

esso significa la rivelazione di sè» (*Ibid.*, § 564). Non diverso da questo è il concetto che della R. dette Schleiermacher: «L'universo è un'attività ininterrotta e ci si rivela in ogni momento. Ogni forma che esso produce, ogni essere al quale dà, per la pienezza della sua vita, un'esistenza particolare, ogni avvenimento che esso partorisce dal suo seno sempre ricco e fecondo, è un'azione che esso esercita su di noi; e così accettare ogni cosa particolare come una parte del Tutto, ogni cosa finita come un'espressione dell'Infinito, in ciò consiste la R.» (*Reden über die Religion*, 1799, II; traduzione ital., pag. 39). La stessa dottrina si può esprimere dicendo che la R. è l'esperienza del divino e che essa, come ogni esperienza, rivela la realtà del suo oggetto. Questo è il concetto che Bergson dette della R. autentica cioè del misticismo: «Se le somiglianze esteriori tra i mistici cristiani possono dipendere da una comunanza di tradizioni e di insegnamenti, il loro accordo profondo è segno di una identità di intuizione che si può spiegare più semplicemente con l'esistenza reale dell'essere con cui si credono in comunicazione» (*Deux sources*, III; trad. ital., pag. 270-71).

2° La dottrina dell'origine politica della R. riduce la R. stessa ad uno *stratagemma politico*: perciò riduce a zero il valore intrinseco di essa. Questa dottrina fu per la prima volta sostenuta da Critia, uno dei trenta tiranni di Atene. Secondo Critia «gli antichi legislatori finsero la divinità come una specie di ispettore delle azioni umane, sia buone che cattive, affinchè nessuno recasse ingiuria o tradimento al suo prossimo, per paura di una vendetta degli dèi». Questo stratagemma fu reso necessario dal fatto che «le leggi distoglievano bensì gli uomini dal compiere aperte violenze ma che essi le commettevano di nascosto» sicchè «un qualche uomo ingegnoso ed esperto inventò per gli uomini il timore degli dèi onde ci fosse uno spauracchio per i malvagi anche per quello che di nascosto facessero, dicessero o pensassero» (SESTO EMP., *Adv. Math.*, IX, 54). Concezioni analoghe ricorrono di tanto in tanto nella storia della filosofia: si possono riconoscere nel libertinismo e in talune correnti dell'illuminismo e del marxismo.

3° La dottrina dell'origine umana della R. è quella che la considera come una *formazione umana*, che ha le sue radici nella situazione dell'uomo nel mondo. Questa dottrina non è impegnata ad attribuire alla R. una validità determinata: è piuttosto impegnata a comprenderla come un fenomeno umano ed a esprimerla in un concetto abbastanza esteso da comprendere le sue manifestazioni disparate. La considerazione della R. da questo punto di vista si è orientata verso due tipi di spiegazione. Il primo ha considerato la religione come una forma di appagamento del bisogno *teoretico* cioè del bisogno di conoscenza. Il secondo ha considerato la religione come suggerita all'uomo dalla situazione in cui egli viene a trovarsi nel mondo e cioè, sostanzialmente, dai suoi bisogni *pratici*. Una soluzione del primo tipo fu quella data da Epicuro che vedeva l'origine della R. nelle immagini dei sogni e nel bisogno dell'uomo di spiegare la regolarità dei movimenti celesti (LUCREZIO, *De nat. rer.*, V, 1167 sgg.). La R. sarebbe contemplativa più che pratica. Fu Hobbes il primo a riconoscere la sua origine pratica. Facendo proprio il detto di Stazio «*Primus in orbe deos fecit timor*» (*Theb.*, III, 661), Hobbes riconosceva la causa principale del sorgere della R. nel timore che deriva all'uomo dalla sua incertezza per il futuro. «Dal momento che è sicuro che vi sono cause di tutte le cose che sono state o saranno, è impossibile per l'uomo che cerca continuamente di garantirsi contro i mali che teme e di procurarsi i beni che desidera, di non vivere nella perpetua preoccupazione del tempo a venire cosicchè ogni uomo, e specialmente quello più previdente, vive in uno stato simile a quello di Prometeo». Da questo stato di timore nonchè dalla speranza di vedersi assicurati i beni di cui ha bisogno e dal desiderio di raggiungere una conoscenza completa del mondo, nasce, secondo Hobbes, la R. (*Leviath.*, I, 12). Una dottrina analoga, ma esposta in modo più articolato fu ripresentata da Hume nella *Storia naturale della religione* (1757). La R. non sorge dalla contemplazione ma dall'interesse dell'uomo per gli eventi della vita e quindi dalle speranze e dai timori incessanti che lo agitano. Sospeso fra la vita e la morte, tra la salute e la malattia, tra l'abbondanza e la privazione, l'uomo attribuisce a cause segrete e sconosciute i beni di cui gode e i mali da cui è continuamente minacciato (*Natural History of Religion*, II, in *Essays*, II, pag. 316). Voltaire così esponeva lo stesso concetto: «È naturale che un paese, spaventato dal tuono, afflitto dalla perdita delle sue messi, maltrattato dal paese vicino, sentendo tutti i giorni la sua debolezza, sentendo dappertutto un potere invisibile, abbia infine detto: ' C'è qualche essere al di sopra di noi che ci fa del bene e del male '» (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. Religion, II).

Questa dottrina ha subìto un'eclissi sino ai primi decenni del sec. xx. Da un lato infatti il concetto romantico della R. come rivelazione o sentimento dell'infinito fu partecipato anche da filosofi che negavano la validità della religione. Feuerbach, ad es., trasformando la teologia in antropologia, affermava: «La R. è la coscienza dell'infinito: perciò essa non è e non può essere altro che la coscienza che l'uomo ha, non della limitazione, ma dell'infinità del suo essere» (*Wesen der Christenthum*, 1841, § 1). Max

Müller analogamente vedeva l'essenza della R. nella potenziale capacità umana di « afferrare l'infinito » (*Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion*, 1880, pag. 28). Per quanto con queste espressioni si intendesse sottolineare l'origine umana della R., si faceva tuttavia uso di concetti che erano meglio serviti ad esprimere l'origine divina e il valore assoluto della R. stessa. Dall'altro lato, anche nel campo dell'indagine sociologica, la quale cominciava a prendere in esame le forme che la R. assume presso i popoli primitivi, si manifestava la tendenza a considerare la R. sotto l'angolo visuale della contemplazione, interpretandola come una concezione del mondo (o filosofia) grossolana bensì ma non priva di una certa coerenza. E. B. Tylor vedeva l'essenza della R. primitiva nell'*animismo* (v.) cioè nella credenza in esseri spirituali assunti come presenti in tutte le cose e come cause di tutti gli eventi (*Primitive Culture*, 1871). La R. sarebbe così una metafisica della natura. Una metafisica della società essa sarebbe invece secondo Durkheim, per il quale essa « è il mito che la società fa di se stessa » nel senso che « quella realtà che le mitologie si sono rappresentate sotto tante forme differenti, ma che è la causa obbiettiva universale ed eterna di quelle sensazioni *sui generis* di cui è fatta l'esperienza religiosa, è la società » (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1937, pag. 597). Ciò vuol dire che la R. primitiva consiste nell'attribuire a una supposta realtà i caratteri stessi della società primitiva: cioè quei caratteri che la società primitiva ritiene essenziali a se stessa. Queste tesi di Durkheim si fondavano soprattutto su una interpretazione del *totemismo*. Il *totem* è secondo Durkheim il simbolo della forza che sostiene l'individuo: forza che è la società stessa; e da questa veramente la mente primitiva attinge tutte le sue categorie per l'interpretazione del mondo. In tal modo, la R. conserva per Durkheim un carattere contemplativo: carattere che viene ad essa anche riconosciuto dall'altro grande sociologo francese Lucien Lévy-Bruhl, che esprime questa tesi identificando con il misticismo non soltanto la R. ma l'intera vita dei popoli primitivi (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938). Per tutti questi indirizzi filosofici e sociologici la R. è, alla sua origine, un fatto conoscitivo: è un tentativo di spiegarsi il mondo o di formarsene un'idea in base a un certo numero di esperienze più frequentemente ricorrenti nella vita degli uomini.

Il ritorno alla concezione settecentesca della R. cioè alla concezione che vede la radice di essa nella situazione dell'uomo nel mondo, si effettua soltanto negli indirizzi più moderni e critici della sociologia. Cominciò W. Robertson Smith a insistere sull'importanza che, nella R. primitiva, ha il secondo dei due elementi della R. cioè le tecniche. « La R. nei tempi primitivi non fu un sistema di credenze con applicazioni pratiche; fu un corpo di pratiche tradizionalmente fissate alle quali ogni membro della società si conformava naturalmente. Gli uomini formano regole generali di condotta prima di cominciare ad esprimere in parole i princìpi generali; le istituzioni politiche sono più vecchie delle teorie politiche e in maniera simile le istituzioni religiose sono più vecchie delle teorie religiose » (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1907, pag. 16). Più tardi l'opera di G. Frazer (*The Golden Bough*, 1911-14) mostrava la stretta connessione tra R. e magia, partendo dalla considerazione che l'uomo è dominato in primo luogo dalla preoccupazione di controllare gli eventi naturali allo scopo di piegarli alle esigenze della vita. La differenza tra la magia e la R. consiste, secondo Frazer, in questo: che la prima tende al diretto controllo degli eventi naturali mentre la seconda cerca le vie di propiziarsi le potenze superiori che presiedono alla natura. Questa dottrina è quella che ha avuto la migliore accoglienza da sociologi e filosofi. A. Loisy sosteneva un punto di vista assai vicino a quello di Frazer (*Essai historique sur le sacrifice*, 1920) e B. Malinowski portava nuove prove alla stessa tesi. Secondo Malinowski la R. e la magia sorgono e funzionano entrambe in situazioni di tensione emozionale: crisi della vita, riuscite infelici, morte e iniziazione ai misteri della tribù, amori infelici e odii insoddisfatti. R. e magia concordano anche nell'offrire una via d'uscita da tali situazioni mediante credenze e pratiche che si riferiscono al dominio del soprannaturale. Si distinguono tuttavia tra di loro, in quanto la magia ha una tecnica limitata e semplice, la R. comprende un insieme di tecniche; la magia è limitata a una classe di persone che fa di essa la sua professione; la R. invece è una faccenda di tutti e ogni individuo vi ha parte attiva. E infine le funzioni dell'una e dell'altra sono diverse: la funzione della magia è quella di sopperire, con strumenti soprannaturali, alla mancanza o all'imperfezione degli strumenti naturali, mentre la funzione della R. è quella di rafforzare certi speciali atteggiamenti: il coraggio e la fiducia nella lotta contro le difficoltà (*Magic, Science and Religion*, 1925). Non molto diversa da questa, sebbene espressa in termini teologici e mistici, fu la tesi difesa da Rudolf Otto nel suo libro intitolato *Il sacro* (1917). Dalla paura, secondo Otto, deriva il sentimento di essere davanti a un potere superiore, che si cristallizza in ciò che egli chiama il *tremendum* o la *maiestas*; dal senso di disperazione, di impotenza e di insignificanza deriva il sentimento *creaturale* descritto nell'Antico

testamento, e dalle fantasie compensatrici nasce infine il concetto di ciò che è completamente *altro*, che si mescola con gli eventi più familiari senza cessare di apparire nuovo ed estraneo. Gli ingredienti costitutivi del soprannaturale erano così ricondotti, anche da Otto, alla situazione dell'uomo nel mondo. La quale rimane il punto di partenza delle più moderne teorie della religione. Secondo Freud la R. « dà agli uomini informazioni circa la sorgente e l'origine dell'universo, garantisce ad essi la protezione e la felicità finale fra le mutevoli vicende della vita e guida i loro pensieri e le loro azioni per mezzo di precetti che sono appoggiati dall'intera forza della sua autorità » (*A New Series of Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, 1933, pag. 220). Su questi fondamenti Freud pensa che la R. consista nella credenza in un padre soprannaturale che salvaguarda gli uomini dai pericoli e li compensa e punisce a seconda dei casi. Il rapporto fra l'uomo e la divinità si modellerebbe così sul rapporto tra figlio e padre (*Ibid.*, pag. 222 sgg.). Prescindendo dallo sfondo psicanalitico di questa concezione, i suoi caratteri non sono diversi da quelli delle altre cui si è fatto riferimento: la R. è intesa come un correttivo, una difesa o una protesta nei confronti della situazione di incertezza e di pericolo in cui l'uomo è nel mondo. Tale è anche il concetto che Bergson ha dato della R. *statica*, al quale egli ha contrapposto la R. *dinamica* cioè il misticismo. La R. statica sarebbe infatti « la reazione difensiva della natura contro il potere disgregatore dell'intelligenza »; nel senso che l'intelligenza fa vedere chiaramente all'uomo l'incertezza e pericoli della vita e l'inevitabilità della morte, mentre la R. sarebbe l'insieme delle reazioni difensive contro le rappresentazioni intellettuali della condizione umana nel mondo (*Deux sources*, 1932, cap., II; trad. ital., pag. 131 sgg.). Limitatamente alla R. primitiva, una tesi analoga è stata difesa sulla base di un vasto materiale documentario da P. Radin nel suo libro sulla R. dei primitivi (*Primitive Religion, its Nature and Origin*, 1937).

II. Il secondo problema del quale le definizioni proposte della R. intendono costituire risposte è quello della funzione specifica della religione. Questo problema può essere inteso in due sensi. In primo luogo, come problema della garanzia che la R. pretende offrire alla salvezza dell'uomo e di questo problema si possono addurre tre soluzioni principali: 1° la R. come liberazione dal mondo; 2° la R. come verità; 3° la R. come moralità. In secondo luogo, il problema stesso può essere inteso dal punto di vista della funzione che la R. esercita nella società o nell'economia generale della vita umana (4°).

1° La garanzia che la R. pretende di offrire all'uomo può essere innanzitutto quella della liberazione dal mondo, considerato nella sua totalità come un male. Questa è la dottrina propria del buddismo: « Non c'è da godere di ciò che è nato e diventato, di ciò che si è formato e costituito, che è instabile, dipendente dalla vecchiezza e dalla morte, nido di malattie, fragile, sorto per il transito di cibo. Fuggire da questo stato vuol dire trovare un altro stato tranquillo, al di là del dominio del pensiero, stabile, non nato, non formatosi, senza dolore, senza passione, gioia che pon fine ad ogni condizione di miseria e distrugge per sempre ogni elemento di esistenza » (*Itivuttaka*, 43; trad. Pavolini). Questo stato in cui l'esistenza stessa è distrutta è il *nirvana*. Ma secondo lo stesso buddismo il nirvana è anche lo stato di beatitudine di chi già in questa vita ha eliminato da sè il desiderio e quindi il germe della futura esistenza. Sotto questo aspetto, dallo stesso buddismo, la salvezza è concepita non solo come liberazione dal mondo ma anche come liberazione dai mali del mondo. Questi due aspetti sono in realtà presenti in molte R. tranne che nella R. d'Israele che ignora il primo: la promessa di una beatitudine che è al di là del mondo o che si raggiungerà solo dopo la morte va abitualmente congiunta con la promessa di una felicità, di una pace o di un benessere nella stessa esistenza mondana. Quando la felicità o la pace si può raggiungere in questa esistenza solo oltrepassando la condizione umana e *deificandosi* cioè unendosi con Dio o col principio cosmico, si ha il *misticismo* (v.). Nel misticismo, Bergson ha visto la R. dinamica, la continuazione super organica dello slancio vitale, l'impulso verso la creazione di una società nuova fondata sull'amore universale (*Les deux sources*, 1932, cap. III). In realtà il misticismo non è che una determinata soluzione del problema della salvezza ed è la soluzione propria di una religiosità privata, contemplativa e solitaria cui ogni attività e i rapporti stessi fra gli uomini risultano estranei e insignificanti.

2° Che la R. contenga la garanzia infallibile della propria verità e di ogni verità che possa essere collegata con essa, è pretesa implicità in ogni R. come tale. Dal punto di vista filosofico questa stessa tesi si presenta nella forma dell'identità tra R. e filosofia e della differenza puramente *formale* tra esse. Questa fu, per es., la dottrina sostenuta da Hegel: « La filosofia ha i suoi oggetti in comune con la R. perchè oggetto di entrambe è la verità, e nel senso altissimo della parola, in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità » (*Enc.*, § 1). La R. tuttavia si distingue dalla filosofia in quanto esprime la verità non nella forma del concetto ma in quella della rappresentazione e del sentimento. « La R., dice Hegel, è il rapporto con l'Assoluto nella forma del sentimento, della rap-

presentazione, della fede; e nel suo centro onnicomprensivo, tutto è soltanto come qualcosa di accidentale e di evanescente » (*Fil. del Dir.*, § 270). Il che vuol dire che ciò che la R. intuisce in modo accidentale, approssimativo e confuso, la filosofia dimostra con necessità (*Enc.*, § 573). È chiaro tuttavia che la dottrina dell'identità tra R. e filosofia può anche essere affermata dal punto di vista della superiorità della R. come forma o rivelazione della verità: così fa quella filosofia della fede di Haman, Herder e Jacobi contro la quale lo stesso Hegel polemizza (v. FEDE, FILOSOFIA DELLA). È tuttavia evidente che in tal caso non è alla R. che si affida la garanzia della verità, ma ad un organo, la fede, dalla quale dipendono, quanto alla loro validità, sia la filosofia sia la R. sia ogni altro sapere. Perciò l'attribuire alla R., come oggetto specifico, la verità significa il più delle volte, dal punto di vista filosofico, attribuirle la funzione di manifestare la verità in una forma, che è bensì infallibile e certa, ma inferiore a quella che la verità stessa può assumere nella filosofia. Così secondo Gentile, la R. è « l'esaltazione dell'oggetto sottratto ai vincoli dello spirito, in cui consiste l'idealità, la conoscibilità e razionalità dell'oggetto stesso » (*Teoria gen. dello spirito*, 1913, XIV, 7). L'essenza della R. è perciò il *misticismo* che è l'annullamento del soggetto nell'oggetto e per cui l'essere di Dio è il non essere del soggetto (*Discorsi di religione*, 1920, pag. 78). La R. trova la sua verità solo nella filosofia che risolve Dio nell'atto del pensiero. « Questo Dio come può essere volontà da riconoscere e pregare e deprecare e a cui subordinarsi, se Dio è dentro all'uomo, al suo io, ed è propriamente il suo io nel suo attuarsi? » (*Sistema di logica*, II, 1922, IV, 8, 4). In modo più chiaro e sbrigativo Croce ha detto che la R. è una forma provvisoria e imperfetta della filosofia, per cui il filosofo dovrebbe vedere nell'uomo religioso « il suo fratello minore, il suo se stesso di un momento prima » (*Fil. della pratica*, 1909, pag. 314).

3° Che la R. offra una garanzia ai valori morali dell'uomo, intendendosi per morali i valori che presiedono all'ordine della vita associata, è credenza assai antica. Era questo il compito fondamentale che Platone attribuiva alla R.: « La divinità che, secondo la tradizione, regge il principio e la fine e il corso di tutti gli esseri, procede secondo la sua natura nel suo andamento circolare; e ad essa tien dietro sempre la giustizia punitiva per coloro che hanno abbandonato la legge divina » (*Leggi*, 715 e, 716 a).

Nel mondo moderno questo punto di vista è stato assunto e difeso da Kant. « La R., egli ha detto, considerata dal punto di vista soggettivo, è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini. Quella in cui io devo prima sapere che qualcosa è un comando divino per riconoscerla poi come mio dovere, è la R. rivelata (o che esige una rivelazione); quella invece in cui io devo sapere che qualcosa è un dovere prima che la possa riconoscere come un comando divino è la R. naturale » (*Religion*, IV, sez. I). Kant osserva che questa definizione della R. previene parecchie interpretazioni false del concetto di essa. In primo luogo, infatti, esclude che la R. richieda una scienza di Dio e include che per essa basta possedere la semplice idea di Dio. In secondo luogo quella definizione previene « la falsa idea che la R. sia un insieme di doveri speciali che si riferiscono immediatamente a Dio » e perciò impedisce di ammettere, oltre i doveri umani etico-sociali, « i servizi da cortigiani con i quali potremmo tentare di compensare le nostre mancanze ai doveri della prima specie » (*Ibid.*, IV, sez. I, Nota). In questa interpretazione tuttavia ciò che la R. garantirebbe è l'assolutezza del comando morale: non garantirebbe invece (perchè rientra nella sfera della libertà umana) l'effettuazione del comando morale cioè la vera e propria realizzazione dei valori morali nel mondo. Alla R., tuttavia, si chiede o si attribuisce il più delle volte proprio questa seconda specie di garanzia: la garanzia cioè che i valori morali, e in generale quelli che interessano l'uomo e la sua vita spirituale, non siano unicamente affidati alla buona volontà degli uomini ma trovino nella provvidenza divina una loro salvaguardia infallibile che ne garantisca il trionfo finale. In questo senso H. Höffding ha affermato che la R. è « la credenza nella conservazione dei valori » (*Religionsphilosophie*, 1902, pag. 13): la fede religiosa sarebbe la convinzione « della saldezza, certezza e della ininterrotta connessione della relazione fondamentale dei valori con la realtà » (*Ibid.*, 1902, pag. 105). Questo è proprio quell'ottimismo provvidenzialistico che molti indirizzi filosofici, idealistici e spiritualistici desumono o credono di desumere dalla R. e in nome del quale istituiscono più o meno interessate apologetiche religiose.

4° Considerando la funzione della R. non già nei confronti della garanzia soprannaturale che essa pretende di offrire ma nei confronti dei rapporti inter-umani, tra i quali essa si inserisce come sistema di credenze e di istituzioni, si può agevolmente mettere in luce l'utilità biologica e sociale della R. stessa. Non che l'accordo tra i filosofi sia unanime su questo punto. Sostenendo la non ingerenza della divinità nelle faccende umane gli Epicurei avevano di mira l'eliminazione del timore degli dèi e consideravano pertanto la R. come fonte aggiuntiva di preoccupazione e paura e non

come aiuto (cfr. EPICURO, *Ep. a Meneceo*, 123; *Ep. a Erodoto*, 77; *Mass. Cap.*, 1). Anche qualche sociologo contemporaneo non manca di osservare che spesso i riti religiosi e le credenze con essi associate sono fonti di angoscia sicchè l'effetto psicologico del rito sembra quello di creare nell'uomo un senso di insicurezza e di pericolo (cfr. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, pag. 148-49). Ma anche in questo caso si può riconoscere la funzione sociale della R. e cioè il rafforzamento ad essa dovuto dei vincoli sociali, soprattutto nella società primitiva (*Ibid.*, pag. 157 sgg.). A. Loisy diceva: « Abbandonato alla mercè degli elementi, delle stagioni, di ciò che la terra gli dà e gli rifiuta, delle buone o cattive possibilità della sua caccia o della sua pesca, delle vicende delle sue lotte con i suoi simili, l'uomo crede trovare il mezzo per regolarizzare con simulacri di azione le sue possibilità più o meno incerte. Ciò che egli fa non serve a niente rispetto allo scopo che si propone, ma egli acquista fiducia nelle sue imprese, in se stesso, osa e osando ottiene realmente più o meno ciò che vuole. Fiducia rudimentale e attraverso un'umile strada; ma è il cominciamento del coraggio morale » (*Essai historique sur le sacrifice*, 1920, pag. 533). Questo punto di vista fu più tardi sviluppato da Malinowski (*Magic, Science and Religion*, ed. Anchor Books, 1925, pag. 89). Ed è come si è visto più o meno il punto di vista di Bergson. È un punto di vista che i sociologi hanno riscontrato soprattutto nei confronti delle società primitive; ma è pur noto (v. PRIMITIVI) che la sociologia contemporanea tende a eliminare l'abisso tra mentalità primitiva e mentalità secondaria o civile. Al di là dei limiti in cui le tecniche razionali gli consentono il controllo degli eventi che lo interessano, limiti, nonostante tutto, assai ristretti, l'uomo rivendica di fatto la sua libertà di fede e si affida a credenze liberatrici o consolatrici e a tecniche che gli promettono una salvezza immancabile. Che egli possa o non possa ottenere da queste tecniche ciò che promettono, la loro funzione è ben chiara: quella di dargli speranza e coraggio e di consolidarlo nel suo rapporto con gli altri uomini e con il mondo.

**REMINISCENZA.** V. ANAMNESI.

**RES DE RE NON PRAEDICATUR.** La massima di Abelardo (riferita da GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicus*, II, 17), secondo la quale l'universale non può essere nè una cosa nè una voce ma soltanto un'*espressione* (*sermo*) giacchè solo l'espressione può essere predicata di più cose (v. UNIVERSALE).

**RESIDUI E DERIVAZIONI** (ingl. *Residues and Derivations*; franc. *Résidus et dérivations*). Con questi termini Vilfredo Pareto designò i due fattori delle teorie non scientifiche che corrispondono ai due fattori delle teorie scientifiche, cioè alle affermazioni sperimentali e alle deduzioni logiche. I residui sono gli istinti, i sentimenti, gli interessi, ecc., che costituiscono i materiali delle teorie non scientifiche; e le derivazioni sono le sistemazioni logiche o pseudologiche date a tale materiale (*Trattato di sociologia generale*, 1916, § 803, 850, 870, 1397). Cfr. la discussione di questa dottrina in TALCOTT PARSONS, *The Structure of Social Action*, 2ª ediz., 1949, pag. 196 sgg.

**RESIDUI, METODO DEI** (ingl. *Method of Residues*; franc. *Méthode des résidus*; ted. *Rückstandsmethode*). Uno dei quattro metodi della ricerca sperimentale enumerati da Stuart Mill e precisamente quello espresso dalla regola: « Sottratta da un fenomeno la parte che si è riconosciuta, per precedenti induzioni, come l'effetto di certi antecedenti, il residuo del fenomeno è l'effetto dei rimanenti antecedenti » (*Logic*, III, 8, § 5) (v. CONCOMITANZA; CONCORDANZA; DIFFERENZA).

**RESIDUO FENOMENOLOGICO** (tedesco *Phänomenologische Residuum*). Così Husserl ha chiamato l'essere proprio della coscienza in quanto « non viene toccato nella sua assoluta essenza dalla neutralizzazione fenomenologica » cioè dall'*epoché* (*Ideen*, I, § 33).

**RESPONSABILITÀ** (ingl. *Responsibility*; franc. *Responsabilité*; ted. *Verantwortlichkeit*). La possibilità di prevedere gli effetti del proprio comportamento e di correggere il comportamento stesso in base a tale previsione. La R. è cosa diversa dalla semplice *imputabilità* (gr. αἰτία; lat. *Imputatio*; inglese *Imputability*; franc. *Imputabilité*; ted. *Zurechenbarkeit*) che significa l'attribuzione di un'azione a un agente come alla sua causa. Alla nozione di imputabilità faceva riferimento Platone quando, a proposito della scelta che le anime fanno del proprio destino affermava: « Ciascuno è la causa della propria scelta, la divinità non ne è imputabile » (*Rep.*, X, 617 e; cfr. *Timeo*, 42 d). Wolff definiva l'imputazione come « il giudizio con il quale l'agente è dichiarato causa libera di ciò che consegue dalla sua azione cioè del bene o del male che da essa derivano sia a lui stesso sia agli altri » (*Philosophia practica*, I, § 527). E questa definizione era semplicemente ripetuta da Kant: « L'imputazione (*imputatio*) nel significato morale è il giudizio per mezzo del quale qualcuno è considerato come autore (causa libera) di un'azione che è sottomessa a leggi e si chiama fatto » (*Met. der Sitten*, I, Intr., IV). L'imputabilità così intesa è un concetto completamente diverso da quello di responsabilità.

Il concetto e il termine di R. sono recenti e compaiono per la prima volta in inglese e in francese nel 1787 (precisamente compaiono in inglese

nel *Federalist* di Alessandro Hamilton, folio 64; cfr. R. McKeon, in *Revue Internationale de Philosophie*, 1957, n. 1, pag. 8 sgg.). Il primo significato del termine fu quello politico, in espressioni come «governo responsabile» o «R. del governo» che esprimevano il carattere per cui il governo costituzionale agisce sotto il controllo dei cittadini ed in vista di questo controllo. In filosofia, il termine fu usato nelle dispute sulla libertà; e tornò utile soprattutto agli empiristi inglesi che vollero mostrare l'incompatibilità di un giudizio morale con la libertà e con la necessità assolute (cfr. Hume, *Inq. Conc. Underst.*, VIII, 2; Stuart Mill, nota alla *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* di J. Mill, 1869, II, pag. 325). La nozione di R. è infatti fondata su quella della scelta e la nozione di scelta è essenziale al concetto della libertà limitata (v. Libertà). È chiaro infatti che nel caso della necessità, la previsione degli effetti non potrebbe influire sull'azione; e che tale previsione non potrebbe influire sull'azione nel caso della libertà assoluta, che farebbe il soggetto *indifferente* alla previsione stessa. Il concetto di R. si inscrive pertanto in un determinato concetto della libertà; ed anche nel linguaggio comune si dice «responsabile» una persona o si apprezza il suo «senso di R.» quando si vuole indicare che la persona in questione include, nei motivi del suo comportamento, la previsione degli effetti possibili del comportamento stesso (cfr. il fascicolo citato della *Revue Internationale de Philosophie* e specialmente gli articoli di McKeon, Abbagnano e Weil. Per la distinzione tra imputabilità e R., cfr. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, pag. 504 sgg.) (V. Intenzione).

**RESTRIZIONE** (lat. *Restrictio*; ingl. *Restriction*; franc. *Restriction*; ted. *Restriktion*). A partire dalla logica del XIII secolo, la limitazione dell'estensione o denotazione di un termine comune in modo che esso si riferisca a un numero minore di oggetti designati (cfr. Lamberto di Auxerre, in Prantl, *Geschichte der Logik*, III, pag. 31, n. 130). Pietro Hispano distinse quattro specie di R.: quella fatta *col nome*, come quando si dice «uomo bianco» per cui il termine uomo non sta per (*non supponit pro*) i negri; *con il verbo*, come quando si dice «l'uomo corre» e la proposizione si riferisce solo ai presenti; quella fatta *per participio* come quando si dice «l'uomo correndo discute»; e quella fatta *per implicazione* come nel caso «l'uomo, che è bianco, corre» (*Summ. Log.*, 11.02). Il processo inverso è l'ampliamento o estensione. Hamilton ha chiamato R. il rapporto di *subalternazione* (v.).

**RETORICA** (ingl. *Rhetoric*; franc. *Rhétorique*; ted. *Rhetorik*). L'arte di persuadere mediante l'uso di strumenti linguistici. La R. fu la grande invenzione dei Sofisti e Gorgia di Leontini (sec. V a. C.) fu uno dei suoi fondatori. Il dialogo di Platone che s'intitola a lui insiste sul carattere fondamentale della R. sofistica: la sua indipendenza dalla disponibilità di prove o argomenti che producano un reale sapere o una convinzione razionale. Scopo della R. è quello «di poter persuadere con discorsi i giudici nei tribunali, i consiglieri nel consiglio, i membri dell'assemblea nell'assemblea e in ogni altra riunione pubblica» (*Gorg.*, 452 e). Il retore pertanto è abile «nel parlare contro tutti e su ogni argomento, sicchè riesce, alla maggior parte delle persone, più persuasivo di ogni altro, rispetto a tutto ciò che vuole» (*Ibid.*, 457 a). La R. così intesa apparve a Platone più vicina all'arte culinaria che alla medicina: più diretta ad appagare il gusto che a migliorare la persona (*Ibid.*, 465 c). Ad essa Platone contrappose una R. pedagogica o educativa che fosse «l'arte di guidar l'anima per via di ragionamenti, non solo nei tribunali e nelle assemblee popolari ma anche nelle conversazioni private» (*Fedr.*, 261 a): ma la R. così intesa si identifica con la filosofia. Platone pertanto non riservò alla R. una funzione specifica. Riconobbe invece tale funzione Aristotele che considerò la R. in stretta connessione con la dialettica e come la *controparte* di essa (*Ret.*, I, 1, 1354 a 1). La R. è, secondo Aristotele, «la facoltà di considerare in ogni caso i mezzi disponibili di persuasione» (*Ibid.*, I, 2, 1355 b 26). Mentre ogni altra arte può istruire o persuadere soltanto intorno ai suoi propri oggetti, la R. non è limitata da una speciale sfera di competenza ma considera i mezzi di persuasione che si riferiscono a tutti gli oggetti possibili (*Ibid.*, I, 2, 1355 b 26). La R. pertanto desume dalla *Topica* la considerazione degli argomenti probabili (che sono appunto quelli che hanno la capacità di persuadere) e fornisce le regole per l'uso strategico di tali argomenti.

Questo concetto della R. stabilito da Aristotele è prevalso per molti secoli. L'umanesimo sottolineò l'importanza della R. cui però intese riconoscere, sull'esempio platonico e ciceroniano, un valore sostanziale (cfr. *Testi umanistici sulla R.* di M. Nizolio, F. Patrizi, P. Ramo, a cura di E. Garin, P. Rossi, C. Vasoli, 1953). Con Pietro Ramo, il compito della R. ritorna ad essere sostanzialmente quello aristotelico: «La tecnica della persuasione che Ramo indaga nei testi ciceroniani, questa capacità di volgere il linguaggio alle espressioni più compiute e tecnicamente elaborate dev'essere però sempre unita all'esercizio della filosofia, alla quale resta affidata, per mezzo della dialettica, la costruzione essenziale di tutti i princìpi conoscitivi. Perciò alla R. intesa nel significato più tecnico e particolare, il Ramo concederà soltanto

le due funzioni propedeutiche della *elocutio* e della *pronunciatio*... laddove invece affiderà alla dialettica contro le pretese di Quintiliano e di Cicerone il compito di organizzare la vera sostanza del discorso logico » (C. VASOLI, *Op. cit.*, pag. 117-118). Dopo la fioritura del Rinascimento le sorti della R. decaddero sino alla quasi completa eclissi che essa subì nel sec. XIX. Il dogmatismo razionalistico iniziato da Cartesio e diventato massiccio nell'800, fu la causa maggiore della decadenza della retorica. Dove la ragione è tutto e può tutto, un'arte che voglia cercare gli strumenti della persuasione è ovviamente fuori luogo. Perciò non fa meraviglia che con l'abbandono del dogmatismo razionalistico la R. torna oggi agli onori della ribalta nel senso classico di arte della persuasione ma con l'avvertimento moderno della molteplicità delle condizioni a cui l'arte della persuasione deve guardare. Il *Traité de l'argumentation* di Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958) s'inizia con le seguenti parole: « La pubblicazione di un trattato consacrato all'argomentazione e il suo riattaccarsi a una vecchia tradizione, quella della R. e della dialettica greca, costituiscono una rottura con una concezione della ragione e del ragionamento, originata da Cartesio, che ha impresso il suo sigillo sulla filosofia occidentale dei tre ultimi secoli ». Non c'è alcun dubbio sulla correttezza di questa osservazione. Se la ragione è infallibile e la ricerca umana può essere affidata in ogni campo alle sue infallibili regole, non c'è posto per la R. che è l'arte della persuasione. Ma se nella sfera del sapere umano la parte dell'incerto, del probabile, dell'approssimativo è assai grande, la persuasione può avere la sua funzione e l'arte di essa può essere coltivata.

**RETRODUZIONE** (ingl. *Retroduction*). Termine introdotto da Peirce per indicare il primo stadio della ricerca, che procede, come l'induzione, dal conseguente all'antecedente ma è compiuto in modo spontaneo cioè senza un metodo rigoroso (« Reality of God », in *Values in a Universe of Chance*, pag. 368 sgg.) (v. ABDUZIONE).

**RETROSPEZIONE** (ingl. *Retrospection*; francese *Rétrospection*). Bergson ha indicato con questo termine la tendenza a « rigettare nel passato, allo stato di possibilità o di virtualità, le realtà attuali » (*La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 26).

**RETTITUDINE** (gr. ὀρθότης, κατόρθωσις; lat. *Rectitudo*; ingl. *Rectitude*; franc. *Rectitude*; ted. *Rechtlichkeit*). Il criterio o la misura razionale delle cose, cioè il principio per giudicarle. Platone dice, ad es., che « La R. del nome è quella che mostra quale la cosa sia » (*Crat.*, 428 e), intendendo che questo è il criterio per giudicare della giustezza del nome. Aristotele usa nello stesso senso l'espressione *retta ragione* (ὀρθὸς λόγος) e identifica la retta ragione con la saggezza (*Et. Nic.*, VI, 13, 1144 b 23). Ma furono soprattutto gli Stoici a dare un significato tecnico al termine intendendo per essa « la convenienza o il bene stesso, che consiste nel raggiungere l'accordo con la natura » (CICER., *De Fin.*, III, 14, 45). Poichè l'accordo con la natura è il criterio di ogni valutazione la R. non è che questo criterio. In un senso analogo, Duns Scoto chiamò *rectitudines* le proposizioni teologiche in quanto forniscono la conoscenza del retto comportamento dell'uomo di fronte a Dio (*Op. Ox.*, Prol., q. 4, n. 31).

Ai nostri giorni Heidegger ha contrapposto la R. alla verità intesa come rivelazione dell'essere. Secondo Heidegger, fu Platone a far prevalere per la prima volta il concetto della verità come R. cioè come criterio del giudizio umano ed è stato pertanto Platone a preparare il terreno per la nascita del soggettivismo moderno (« Die Zeit des Weltbildes », 1938, in *Holzwege*, 1950, pag. 84).

**REVERSIBILE** (ingl. *Reversible*; franc. *Réversible*; ted. *Umkehrbar*). Si qualificano con questo termine i processi che non hanno un senso definito (v. IRREVERSIBILE).

**RICERCA** (gr. ζήτησις; lat. *Investigatio, Inquisitio*; ingl. *Inquiry*; franc. *Recherche*; ted. *Untersuchung*). Per quanto il concetto di R. si connetta spesso strettamente con quello di filosofia (come accade in Platone, cfr. ad es., *Teet.*, 196 d; *Men.*, 81 e), difficilmente la R. stessa è stata fatta oggetto di indagine filosofica. Nel mondo moderno Dewey ha considerato la logica come teoria della ricerca. « Tutte le forme logiche, egli ha detto, con le loro proprietà caratteristiche, nascono attraverso il lavoro di R., e concernono il controllo della R. in vista della attendibilità delle asserzioni prodotte ». In questo senso « la R. sulla R. è *causa cognoscendi* delle forme logiche mentre l'indagine primitiva è *causa essendi* delle forme rivelate da quell'indagine » (*Logic*, 1939, I; trad. ital., pag. 34). La R. è definita da Dewey come « la trasformazione controllata o diretta di una situazione indeterminata in altra che sia determinata, nelle distinzioni e relazioni che la costituiscono, in modo da convertire gli elementi della situazione originaria in una totalità unificata » (*Logic*, VI; trad. ital., pagina 157).

**RICETTIVITÀ** (ingl. *Receptivity*; franc. *Réceptivité*; ted. *Receptivität*). La possibilità delle *affezioni* (v.) cioè di accogliere o subire azioni. In questo senso Kant considera la sensibilità come « la R. del nostro animo a ricevere rappresentazioni cioè a subire affezioni in un modo qualunque » (*Crit. R. Pura*, Log. trasc., Intr., I). Lo stesso che passività. È il contrario di *spontaneità* (v.) o *attività* (v.).

**RICONCILIAZIONE.** V. SINTESI.

**RICONOSCIMENTO** (ingl. *Recognition*; franc. *Reconnaissance*; ted. *Anerkennung*). 1. In generale, conoscere qualcosa per quella che è. In questo senso si dice, per es.: « L'ho riconosciuto per un ladro ». Oppure « Riconosco la giustezza di questa osservazione ».

2. Uno degli aspetti costitutivi della memoria in quanto ad essa gli oggetti sono dati come già precedentemente conosciuti (v. MEMORIA).

**RICORDO.** V. MEMORIA.

**RICORRENZA** (ingl. *Recurrence*; franc. *Récurrence*; ted. *Recurrenz*). 1. Ciò che torna ad accadere o si ripete a intervalli, regolari o irregolari. In questo senso si dice ricorrente un evento che si ripete pressapoco allo stesso modo, ad intervalli di tempo.

2. Si chiama anche con questo termine il ragionamento riflessivo o auto-referentesi che dà luogo alle antinomie logiche (v. ANTINOMIE).

3. In matematica, s'intende per « ragionamento per R. » il principio dell'induzione matematica (vedi INDUZIONE MATEMATICA).

**RICORSO.** Vico intese con questo termine il ritorno della storia sui suoi passi che si verifica quando i rimedi che la Provvidenza dispone contro la corruzione degli stati vengano meno o non agiscano efficacemente. Il R. consiste nel rinselvatichirsi degli uomini, nel loro ritorno alla durezza della vita primitiva che li disperde e falcidia, finchè il poco numero degli uomini rimasti e l'abbondanza delle cose necessarie alla vita rendono possibile la rinascita di un ordine civile, di nuovo fondato sulla religione e la giustizia (*Scienza Nuova*, 1744, Conclusione).

**RIDUCIBILITÀ, ASSIOMA DI.** V. ANTINOMIE.

**RIDUZIONE** (ingl. *Reduction*; franc. *Réduction*; ted. *Reduktion*). 1. La trasformazione di un enunciato in un altro equipollente più semplice o più preciso o tale che riveli la verità o la falsità dell'enunciato originario. Si parla pure di « R. della scienza ai termini dell'esperienza immediata » (QUINE, *From a Logical Point of View*, II, 5), o di R. delle estensioni alle intensioni o delle classi a proprietà (CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 23, 33).

2. La spiegazione che consiste nel considerare certi ordini di fenomeni come soggetti alle leggi, meglio stabilite o più precise, di un altro ordine di fenomeni; per es., quella che consiste nel considerare i fenomeni organici come soggetti alle leggi dei fenomeni fisici e questi ultimi come soggetti alle leggi dei fenomeni meccanici. Su questo tipo di spiegazione, cfr. E. NAGEL, « The Meaning of Reduction in the Natural Sciences », 1949, in *Science and Civilisation*, ed. R. T. Staufer, 1949, pag. 99-138).

3. Per *R. fenomenologica* Husserl intese la stessa *epoché* fenomenologica cioè la neutralizzazione dell'atteggiamento naturale o la messa in parentesi del mondo (*Ideen*, I, § 56 sgg.). Talvolta, più particolarmente, intese per R. il momento positivo dell'epoché cioè quello della riflessione interna sull'atto, che cerca di cogliere l'atto stesso nella sua intenzionalità (cfr. specialmente *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1954, pag. 247).

4. Per *R. ai principi*, v. RITORNO, 2.

**RIFERIMENTO** (ingl. *Reference*; franc. *Référence*; ted. *Bericht*). 1. In generale l'atto di porre un oggetto qualsiasi in una relazione qualsiasi con un altro oggetto. In questo senso il termine ha un significato assai esteso: uno stesso oggetto, per es., un comportamento può essere riferito al suo autore, ai suoi effetti, al suo fine, alle sue intenzioni, alle sue condizioni, ecc. Il senso specifico del R., cioè della relazione che esso stabilisce, è di volta in volta chiarito o suggerito dal contesto.

2. Più particolarmente, si chiama R. l'atto che stabilisce il rapporto tra il simbolo e il suo oggetto, cioè l'atto dell'*interpretazione* (v.). Sono stati soprattutto Ogden e Richards a diffondere in questo senso l'uso del termine. Essi identificarono addirittura il R. con il pensiero ed entrambi con quello che essi chiamarono il significato conoscitivo (*The Meaning of Meaning*, 10ª ediz., 1952, pag. 9 sgg.). Nell'ambito di questo significato, gli stessi autori hanno chiamato *referendo* (*referend*) il veicolo o lo strumento di un atto di R. e *referente* (*referent*) l'oggetto verso il quale l'atto di R. è diretto.

**RIFIUTO, GRAN** (ingl. *Great Refusal*; francese *Grand Refus*). Il R. della realtà in favore dell'immaginazione, e delle possibilità che essa scopre, nell'arte. In tal senso l'espressione fu adoperata da André Breton nel primo manifesto dei surrealisti (1924) (*Les manifestes du surréalisme*, 1946). L'espressione è stata fatta propria da H. Marcuse per indicare « la protesta contro la repressione superflua, la lotta per la forma definitiva di libertà: il vivere senza angoscia » (*Eros and Civilization*, 1954, cap. VII). V. UTOPIA.

**RIFLESSA, AZIONE.** V. AZIONE RIFLESSA.

**RIFLESSIONE** (ingl. *Reflection*; franc. *Réflexion*; ted. *Reflexion*). In generale l'atto o il procedimento con il quale l'uomo prende a considerare le sue stesse operazioni. Questo concetto è stato determinato in tre modi e cioè: 1° come conoscenza che l'intelletto ha di sè; 2° come coscienza; 3° come astrazione.

1° Aristotele, per quanto non usi il termine R., ammette il fatto ovvio che l'intelletto « può pensare se stesso » (*De An.*, III, 429 b 9). Gli Scolastici espressero questa possibilità con il termine « R. ». S. Tommaso dice: « Poichè l'intelletto ri-

flette sopra se stesso, esso intende, secondo questa R., sia il suo intendere sia la specie mediante la quale intende » (*S. Th.*, I, q. 85, a. 2). Egli attribuisce anche alla R. una funzione specifica giacchè l'intelletto che ha per suo oggetto proprio l'universale, non può intendere il particolare se non riflettendo su se stesso e considerando ciò da cui astrae l'universale (*Ibid.*, I, q. 86, a. 1). La R. tuttavia non è dagli Scolastici ritenuta fonte autonoma di conoscenza. Ciò accade per la prima volta solo con Locke.

2° Con Locke, s'inizia il concetto della R. come coscienza. Secondo Locke, la seconda delle due fonti principali (la prima essendo la *sensazione*) dalle quali l'intelletto trae le sue idee è la R., intesa come « la percezione delle operazioni che l'anima nostra compie dentro di sè sulle idee che ha ricevuto mediante i sensi: operazioni che, diventando l'oggetto delle R. dell'anima, producono nell'intelligenza un'altra specie di idee che gli oggetti esterni non le avrebbero potuto fornire e tali sono le idee di ciò che si chiama *percepire*, *pensare*, *dubitare*, *credere*, *ragionare*, *conoscere*, *volere*, ecc. ». (*Saggio*, II, 1, 4). Locke chiama pure senso interno la R.: la quale, in questo senso non è altro che la coscienza, col quale nome fu spesso chiamata dai filosofi inglesi posteriori. La definizione di Vauvenargues « La R. è la potenza di ripiegarsi sulle idee, di esaminarle, di modificarle o di combinarle in diversi modi: essa è gran principio del ragionamento, del giudizio, ecc. » (*Intr. à la connaissance de l'esprit humain*, 1746, I, 2) e quella di Leibniz « La R. non è altro che l'attenzione a ciò che è in noi, mentre i sensi non ci danno affatto ciò che noi portiamo già con noi » (*Nouv. Ess.*, Avant-propos) danno lo stesso significato: la R. è coscienza. Con questo termine, appunto, essa veniva definita da Kant. « La R. (*reflexio*), egli diceva, non mira agli oggetti stessi per acquistarne direttamente i concetti, ma è quello stato dello spirito in cui cominciamo a disporci a scoprire le condizioni soggettive che ci rendono possibile arrivare ai concetti. Essa è la coscienza della relazione tra le rappresentazioni date e le varie fonti di conoscenza » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei Princìpi. Anfibolia dei concetti della riflessione). Kant distingueva inoltre la R. *logica*, che è il semplice confronto delle rappresentazioni fra di loro, dalla R. *trascendentale* che si dirige agli oggetti stessi e contiene « la ragione della possibilità del paragone oggettivo delle rappresentazioni tra loro. La R. trascendentale ha perciò per oggetto i concetti di identità-diversità, di concordanza-posizione, di interno-esterno, di materia-forma, che per l'appunto forniscono il fondamento di ogni possibile confronto tra le rappresentazioni » (*Ibid.*). Il carattere attivo e creativo della R., che porta alla luce la vera natura di ciò su cui indaga e perciò in qualche modo *produce* tale natura, fu uno dei punti fondamentali della filosofia di Hegel: « Poichè nella R. si ottiene la vera natura e questo pensiero è mia attività, così quella vera natura è parimenti il prodotto del mio spirito, cioè del mio spirito come Soggetto pensante, di me nella mia semplice universalità, come Io che è senz'altro da sè, ossia della mia libertà » (*Enc.*, § 23). Una funzione metafisica fu attribuita alla R. anche da Maine de Biran: « Chiamo R., egli disse, la facoltà per la quale lo spirito appercepisce in un gruppo di sensazioni o in una combinazione di fenomeni i rapporti comuni di tutti gli elementi con una unità fondamentale, per es., di più modi o qualità con l'unità di resistenza, di più effetti diversi con una medesima causa, di modificazioni variabili con lo stesso io o soggetto, ecc. » (*Fondements de la psychologie*, ed. Naville, II, pag. 225). Nè molto diverso da questo significato è quello attribuito al termine da Husserl quando afferma: « Ogni *cogitatio* può diventare oggetto di una cosiddetta *percezione interna* e successivamente oggetto di una valutazione riflessa, di approvazione o disapprovazione, ecc. » (*Ideen*, I, § 68). In questo senso la R. è quella che Husserl chiama la *percezione immanente*, cioè la percezione che costituisce un'unità immediata con il percepito, ed è la coscienza stessa (*Ibid.*, § 68). Husserl ha pure distinto la R. *naturale*, che si effettua nella vita comune dalla R. *fenomenologica* o *trascendentale* che si fa praticando l'*epoché* (v.) universale quanto alla esistenza o alla non-esistenza del mondo (*Cart. Med.*, § 15).

3° Il terzo concetto della R., è quello che la considera come astrazione e precisamente astrazione falsificatrice. Questo concetto della R. fu proprio dell'idealismo romantico. Cominciò con Fichte, che vide nella R. l'atto con cui l'io considera se stesso come limitato dall'oggetto: « L'Io ha in sè la legge di riflettere sopra se stesso come riempiente l'infinito. Ma esso non può riflettere sopra se stesso, e in generale su nulla, se ciò su cui riflette non è limitato. Il compimento di questa legge è dunque condizionato e dipende dall'oggetto » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 8). Come Schelling chiariva, la R. è in questo senso un'astrazione perchè porta a separare l'oggetto dell'Io dall'Io stesso, mentre in realtà l'oggetto non è altro che un prodotto dell'Io. « Quella separazione dell'atto dal prodotto si chiama nell'uso ordinario del linguaggio astrazione. Come prima condizione della R. compare dunque l'astrazione » (*System des transzendentalen Idealismus*, III, epoca III, I; trad. ital., pag. 179). Hegel a sua volta, mentre esaltava (come si è visto) la R. come attività che non solo mette in luce ma produce la natura razionale delle cose

che investiga, riteneva falsificatore l'intelletto riflettente. « Per l'intelletto riflettente o riflessivo è da intendere in generale l'intelletto astraente, e con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni. Volto contro la ragione, codesto intelletto si comporta come l'ordinario intelletto umano o senso comune e fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile; che i pensieri siano soltanto pensieri, nel senso che la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà; e che la ragione in quanto resta in sè e per sè non produca altro che sogni » (*Wissenschaft der Logik*, Intr.; trad. ital., I, pag. 27). In altri termini la R. è caratterizzata dalla separazione tra concetto e realtà, separazione che è una falsa astrazione; mentre la ragione è caratterizzata dalla identità di concetto e realtà. In tal modo, per Hegel, la filosofia della R. è quella del senso comune, che culmina nella filosofia di Kant la quale afferma l'inconoscibilità della cosa in sè.

Nella filosofia contemporanea il termine è usato prevalentemente nel significato 2° ed ha perciò come sinonimi i termini « consapevolezza », « coscienza », « introspezione », « senso interno », « osservazione interiore ».

**RIFLESSIVA, PSICOLOGIA.** V. PSICOLOGIA, *B*).

**RIFLESSIVITÀ** (ingl. *Reflectivity*; franc. *Réflexivité*; ted. *Reflectivität*). Il carattere di una relazione non *aliorelativa*: cioè tale che un termine può averla con se stesso. Per es., la relazione *non più grande di* è riflessiva (v. RELAZIONE).

**RIFLETTENTE E DETERMINANTE** (ingl. *Reflecting and Determinant*; franc. *Réfléchissant et déterminant*; ted. *Reflectierend und Bestimmend*). Giudizio determinante e giudizio R. sono, secondo Kant, i due modi d'azione della facoltà del giudizio (v. GIUDICATIVA, FACOLTÀ). In genere, secondo Kant, il giudizio è « la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale ». Se è dato il generale (la regola, il principio, la legge) il giudizio che opera la sussunzione del particolare è determinante. Se invece è dato il particolare e il giudizio vi vede trovare il generale, esso è semplicemente R. (*Crit. del Giud.*, Intr., § IV). « Giudizio determinante » significa giudizio che determina o costituisce l'oggetto: come fa, secondo Kant, il giudizio intellettuale (considerato nella *Critica della Ragion Pura*) il quale per l'appunto *forma* l'oggetto empirico unificando secondo le categorie il materiale dell'esperienza. « Giudizio R. » significa giudizio che trova già costituito l'oggetto e perciò deve limitarsi a riflettere su di esso per trovare il modo di subordinarlo ad una unità o legge che è però semplicemente soggettiva: come fa da un lato il giudizio di gusto, che giudica gli oggetti secondo il criterio del bello, e dall'altro il giudizio teleologico che giudica gli oggetti secondo il criterio de fine.

**RIFORMA** (ingl. *Reformation*; franc. *Réformation*; ted. *Reformation*). Il rinnovamento della vita religiosa avvenuto nell'Europa del sec. XVI mediante il ritorno alle origini del Cristianesimo. Preparata dall'umanista Erasmo da Rotterdam (1466-1536) la R. fu iniziata dall'opera del monaco agostiniano Martin Lutero (1483-1546) che nel 1517 affiggeva, alle porte della Cattedrale di Wittenberg, 95 tesi contro la vendita delle indulgenze. Nel suo indirizzo complessivo la R. protestante appare come una delle vie di realizzazione di quel *ritorno ai princìpi* che fu l'emblema del *Rinascimento* (v.). Nel dominio religioso, il ritorno ai princìpi portava a negare il valore della tradizione e quindi della Chiesa che se ne riteneva la depositaria e l'interprete. Nello scritto *Contro Enrico VIII d'Inghilterra* (1522) Lutero contrapponeva alla tradizione ecclesiastica, e a tutti i riti e le glosse che essa aveva accumulato nei secoli, il ritorno diretto alla parola di Cristo, cioè al Vangelo. L'insegnamento fondamentale del Vangelo è secondo Lutero la *giustificazione per mezzo della fede* la quale implica due corollari fondamentali: 1° la negazione del valore delle opere cioè delle tecniche religiose (riti, sacrifici, cerimonie) e la riduzione dei sacramenti a quelli di cui la Bibbia fa menzione cioè battesimo, penitenza ed eucarestia, anch'essi però sottratti a ogni giurisdizione sacerdotale e considerati come espressione del diretto rapporto dell'uomo con Dio. Al culto sacerdotale, Lutero contrappose l'esercizio dei doveri civili come l'unico « servizio divino » che abbia valore religioso; 2° la negazione della libertà umana e il riconoscimento della predestinazione da parte di Dio. La fede è il segno sicuro di questa predestinazione e quindi l'indizio della salvezza (*De Libertate Christiana*, 1520). Su questo punto nacque la polemica tra Erasmo e Lutero: alla *Diatribe de libero arbitrio* (1524) di Erasmo, Lutero rispondeva col *De servo arbitrio* (1525) nel quale ribadiva il carattere imperscrutabile della scelta divina (cfr. PREDESTINAZIONE).

Delle altre due principali figure della R. protestante Ulrico Zuinglio (1484-1531) e Giovanni Calvino (1509-64), il primo si spinse al di là di Lutero nella negazione delle forme religiose tradizionali, attribuendo allo stesso sacramento dell'eucarestia un valore puramente simbolico e negando l'obbedienza passiva all'autorità politica; il secondo considerò il ritorno ai princìpi specialmente come ritorno alla religiosità del Vecchio Testamento. Nella sua *Istituzione della religione cristiana* (pubblicata in latino nel 1536 e in francese nel 1541: questa traduzione è il primo testo letterario della prosa francese) Calvino si propose infatti di mostrare

l'unità del Vecchio e del Nuovo Testamento e riprese specialmente da esso il principio che la buona riuscita nelle faccende della vita è una prova evidente del favore di Dio, un segno della sua predilezione. Fu specialmente questo principio a fare dell'etica calvinista l'ispiratrice della nascente borghesia capitalistica; del suo spirito attivo e aggressivo, sprezzante d'ogni sentimento e teso alla buona riuscita degli affari.

**RIGORISMO** (ingl. *Rigorism*; franc. *Rigorisme*; ted. *Rigorismus*). Nella terminologia religiosa del sec. XVIII R. si oppose a *lassismo* e designò il punto di vista di coloro (specialmente Giansenisti e Padri dell'oratorio) che maggiormente erano ostili al principio della morale rilassata (cfr. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. « Rigoristes »). Secondo Kant si chiamano di solito rigoristi coloro che non ammettono « alcuna neutralità morale (*adiaphora*) nè negli atti, nè nei caratteri umani » mentre si chiamano *latitudinari* gli altri (*Religion*, I, Osservazione). Lo stesso Kant però (nello stesso passo) mostra di accogliere per conto suo il principio rigoristico: sicchè non a torto si è parlato e si parla di « R. morale » a proposito della dottrina morale kantiana.

**RILEVANTE** (ingl. *Relevant*; franc. *Relevant*; ted. *Bedeutend*). Si chiama R. un enunciato significante, specie se è importante per il significato complessivo del contesto in cui ricorre. Si chiamano talora R. anche gli elementi di fatto importanti per il giudizio di una situazione determinata.

**RIMORSO** (ingl. *Remorse*; franc. *Remords*; ted. *Reue*) (v. PENITENZA).

**RINASCIMENTO** (ingl. *Renaissance*; francese *Renaissance*; ted. *Renaissance*). S'intende con questo termine il movimento letterario, artistico e filosofico che va dalla fine del sec. XIV alla fine del secolo XVI e che si diffuse dall'Italia negli altri paesi d'Europa. La parola e il concetto di R. hanno origine religiosa, come è stato accertato dagli studi di Hildebrand, Walser e Burdach: rinascita è la seconda nascita, la nascita dell'uomo nuovo o spirituale di cui parlano l'*Evangelo* di S. Giovanni e le *Lettere* di S. Paolo. Concetto e parola si conservano per tutto il Medio Evo a indicare il ritorno dell'uomo a Dio, la sua restituzione a quella vita che egli ha perduto con la caduta di Adamo. A partire dal sec. XV la parola viene invece usata per indicare un rinnovamento morale intellettuale e politico ottenuto attraverso il ritorno ai valori di quella civiltà in cui si ritiene che l'uomo abbia trovato la sua realizzazione migliore, cioè alla civiltà greco-romana. Il R. fu pertanto portato a sottolineare polemicamente la sua propria differenza di orientamento dall'età medievale, nel suo tentativo di rapportarsi all'età classica e di desumere direttamente da essa l'ispirazione delle proprie attività. D'altra parte però non mancano gli elementi di continuità tra il R. e il Medio Evo; e molti dei problemi preferiti da umanisti e filosofi del R., sono gli stessi di quelli dibattuti nel Medio Evo come sono le stesse le soluzioni. Si spiega quindi perchè l'interpretazione del R. è oscillata fra i due estremi di una contrapposizione radicale tra Medio Evo e R. o di una loro intrinseca continuità. La prima posizione fu assunta da Jacopo Burckhardt (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860) e ripetuta e amplificata da Gentile e dai suoi scolari. La seconda concezione si ispira soprattutto all'opera di K. Burdach (*Vom Mittelalter zu Reformation, Renaissance, Humanismus, 1926*[2]), ed è stata portata alla sua forma estrema da G. Toffanin (*Storia dell'Umanesimo*, 1933). I caratteri fondamentali dell'età del R. possono essere brevemente ricapitolati nel modo seguente:

1° L'*umanesimo* cioè il riconoscimento del valore dell'uomo e la credenza che l'umanità si è realizzata nella sua forma perfetta nell'antichità classica (v., su questo punto, UMANESIMO).

2° Il *rinnovamento religioso* effettuato o con il tentativo di ricollegarsi a una rivelazione originaria cui si sarebbero ispirati gli stessi filosofi classici, come fa il platonismo (Cusano, Pico, Ficino); o mediante il tentativo di rifarsi alle fonti originarie del Cristianesimo saltando a piè pari la tradizione medievale, come fa la Riforma protestante (v. RIFORMA).

3° Il *rinnovamento delle concezioni politiche* effettuato col riconoscimento dell'origine umana o naturale delle società e degli stati (Machiavelli) o col tentativo di ritornare alle forme *storiche originarie* o alla *natura* delle istituzioni sociali [*giusnaturalismo* (v.)].

4° Il *naturalismo* cioè il risorto interesse per l'indagine diretta della natura che si manifesta sia nell'aristotelismo, negli indirizzi magici, sia nella metafisica della natura (Campanella e Bruno) sia nel primo affermarsi della scienza moderna.

Sul R. cfr. la Bibliografia di H. BARON, « Renaissance in Italien », in *Archiv für Kulturgeschichte*, 1927, 1931. Cfr. specialmente E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del R.*, e gli scritti di E. Garin (in particolare: *Medio Evo e R.*, 1954).

**RIPETIZIONE** (ingl. *Repetition*; franc. *Répétition*; ted. *Wiederholung*). 1. Termine introdotto nella terminologia esistenzialistica da Kierkegaard che, per chiarirne il significato lo avvicinava alla espressione aristotelica *quod quid erat esse* (v. ESSENZA; SOSTANZA). Tale espressione che alla lettera significa *ciò che l'essere era* esprime infatti la necessità e immutabilità dell'essere, il suo ripetersi. Kierkegaard si è servito del concetto soprattutto per descrivere la natura della vita etica: a differenza della vita estetica, la quale cerca di evitare

la R. e vuole ad ogni istante la novità (perciò è simbolizzata da Don Giovanni) la vita etica si fonda sulla continuità, sulla scelta ripetuta che l'individuo fa di se stesso e del proprio compito, perciò è simboleggiata dal matrimonio (*Die Wiederholung*, 1843; cfr. *Diario*, IV, A, 156). Heidegger a sua volta ha utilizzato il concetto per caratterizzare l'esistenza autentica, quale si realizza nell'angoscia. L'angoscia, in quanto libera l'uomo « dalle possibilità nulle e lo fa libero per quelle autentiche » consiste nel riprendere, *per l'avvenire*, le possibilità che sono già state nel passato: il che è appunto la R. (*Sein und Zeit*, § 68 b). R. è da questo punto di vista la decisione autentica. « La R. è l'esplicito tramandamento cioè il ritorno su possibilità dell'Esserci che è già stato. L'autentica R. di una possibilità di esistenza già stata, il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi, si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice; perchè è in essa che viene primariamente scelta la scelta la quale rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere » (*Ibid.*, § 74). Ciò vuol dire che la decisione autentica, in cui consiste la *storicità* dell'esistenza umana, è una R. o almeno (come Heidegger dice nello stesso luogo) una *replica* di possibilità passate.

2. Nella filosofia della scienza, il concetto di R. viene adoperato per esprimere il fondamento di ogni proposizione induttiva: la quale sarebbe (secondo la dottrina di Hume) l'espressione di una R. di casi (cfr. HUME, *Inq. Conc. Underst.*, V, 1). Da questo punto di vista, la R. è stata assunta spesso come la giustificazione delle proposizioni universali. K. Popper ha fatto la critica di questa dottrina che egli chiama « dottrina del primato della R. » (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959, pag. 420 sgg.) (v. INDUZIONE; TEORIA).

**RIPUGNANZA.** Lo stesso che incompatibilità (v. COMPATIBILITÀ).

**RISCHIO** (gr. κίνδυνος; ingl. *Risk*; francese *Risque*; ted. *Wagniss*, *Gefahr*). In generale, l'aspetto negativo della possibilità, il poter non essere. La nozione ricorre frequentemente nelle filosofie in cui il riconoscimento del possibile come tale trova posto: come in quella di Platone e degli esistenzialisti contemporanei. Aristotele considerava il R. come « l'avvicinarsi di ciò che è terribile » (*Ret.*, II, 5, 1382 a 33). Platone considerava il R. come inerente all'accettazione di certe ipotesi o credenze e lo considerava « bello » (*Fed.*, 114 d). Nell'esistenzialismo il R. è considerato inerente alla scelta che l'io fa di se stesso, e ad ogni decisione esistenziale (cfr. JASPERS, *Phil.*, II, pagina 180, 403, ecc.). L'accettazione del R. implicito in questa scelta è uno dei punti cardini dell'esistenzialismo contemporaneo: « La pretesa implicita nella decisione è fondata su di una indeterminazione effettiva cioè sulla possibilità che le cose si svolgano diversamente da ciò che io decido; ma è anche fondata sull'assunzione, da parte di me che decido, di questo R. e sulla considerazione di tutte le possibili garanzie che posso conseguire » (ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, 4ª ediz., 1957, I, 3).

**RISENTIMENTO** (ingl. *Resentment*; francese *Ressentiment*; ted. *Ressentiment*). L'odio impotente contro ciò che non si può essere o non si può avere. La nozione è stata per la prima volta introdotta da Nietzsche nella *Genealogia della morale* (1887): « La rivolta degli schiavi nella morale contemporanea, dice Nietzsche, comincia quando il R. stesso diviene creatore e genera valori; il R. di quegli esseri ai quali la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che perciò non trovano compenso che in una vendetta immaginaria » (*Genealogie der Moral*, I, § 10). La morale cristiana è, secondo Nietzsche, frutto del R. in questo senso: è una manifestazione dell'odio contro i valori propri della casta superiore aristocratica, inaccessibili agli individui inferiori. Un'altra manifestazione del R. è, secondo Nietzsche, la rabbia segreta dei filosofi contro la vita per cui la filosofia è stata finora « la scuola della calunnia »: la calunnia s'intende del mondo reale o sensibile al quale i filosofi hanno cercato di sostituire il mondo ideale della metafisica e della morale (*Wille zur Macht*, ediz. 1901, § 259, 287). A sua volta Scheler ha insistito sulla azione del R. nel campo morale, pur negando che esso possa applicarsi alla concezione cristiana cui Nietzsche si riferiva. Non l'amore cristiano, ma l'umanitarismo e l'altruismo moderni sono, secondo Scheler, un prodotto del risentimento. Il concetto di uguaglianza fra gli uomini, l'affermazione del soggettivismo dei valori e la subordinazione di tutti i valori a quelli di utilità sono, secondo Scheler altri tre prodotti del R. nella vita moderna (*Über Ressentiment*, 1912; trad. franc., 1958) (cfr. R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 2ª ediz., 1957, pag. 155 sgg.).

**RISERVA** (lat. *Reservatio*; ingl. *Reservation*; franc. *Restriction*; ted. *Reservation*). Uno dei punti tipici della casistica cattolica del XVII secolo e del probabilismo o lassismo: la tesi che una deliberata menzogna non impegna chi la pronunzia e non è peccato. Nella IX delle sue *Lettere provinciali* (1656) B. Pascal faceva una critica famosa di questa tesi.

**RISO.** V. COMICO.

**RISPETTO** (gr. αἰδώς; lat. *Respectus*; inglese *Respect*; franc. *Respect*; ted. *Achtung*). Il riconoscimento della dignità propria o altrui e il comportamento fondato su questo riconoscimento. Democrito per primo ha fatto del R. il principio dell'etica:

« Non devi aver R. per gli altri uomini più che per te stesso nè agir male quando nessuno lo sappia più che quando tutti lo sappiano; ma devi avere per te stesso il massimo R. e imporre alla tua anima questa legge: non fare ciò che non si deve fare » (*Fr.*, 264, Diels). Nel discorso con cui Protagora espone, nel dialogo omonimo di Platone, l'origine della società umana è detto che « Zeus, temendo che l'intera nostra stirpe si estinguesse, mandò Ermes a portare fra gli uomini il R. reciproco e la giustizia affinchè fossero princìpi ordinatori delle città e creassero fra i cittadini vincoli di benevolenza » (*Prot.*, 322 c). Il R. reciproco e la giustizia, sono, così intesi, i due ingredienti fondamentali dell'« arte politica » cioè della tecnica del vivere insieme.

Aristotele aveva invece incluso il R. fra le emozioni, escludendolo dalle virtù (*Et. Nic.*, II, 7, 1108 a 32), e lo aveva contrapposto al timore (*Ibid.*, 10, 9, 1179 b 11). E alla sfera delle emozioni lo riduce anche Kant considerandolo tuttavia come un sentimento *sui generis*, anzi come il solo sentimento morale e non patologico. Il sentimento del R. « è prodotto soltanto dalla ragione. Esso non serve al giudizio delle azioni, nè a fondare la legge morale oggettiva ma semplicemente come *movente* a fare in sè di questa legge la massima ». Il R. si riferisce sempre alle persone mai alle cose; ed è proprio di un essere razionale finito perchè suppone l'azione negativa della ragione sulla sensibilità, quindi la sensibilità. Perciò « a un essere supremo oppure a un essere libero da ogni sensibilità, al quale perciò la sensibilità non può essere un ostacolo per la ragion pratica, non può essere attribuito il R. alla legge » (*Crit. R. Prat.*, I, I, cap. III). La nozione di R. è stata, anche fuori della filosofia, fortemente influenzata da queste osservazioni di Kant. Per R. comunemente s'intende l'impegno a riconoscere negli altri uomini, o in se stesso, una dignità che si è in obbligo di salvaguardare.

**RISPOSTA.** V. AZIONE RIFLESSA.

**RITMO** (ingl. *Rhythm*; franc. *Rythme*; tedesco *Rhythmus*). L'alternarsi di fenomeni opposti nello stesso processo. Questo è il significato che il termine ha ricevuto nel positivismo il quale per la prima volta ne ha fatto un uso specifico, estendendone il significato originario di movimento regolarmente ricorrente. Spencer ha parlato così di una *legge del R.* secondo la quale il massimo e il minimo, la caduta e l'elevazione, si alternano nello sviluppo di tutti i fenomeni: legge che è uno dei princìpi fondamentali dell'evoluzione (*First Principles*, II, cap. 10). Su questa stessa legge ha insistito Ardigò (*Op.*, II, pag. 227; V, pag. 232, ecc.). E più recentemente Whitehead: « Nel modo del R., una serie di esperienze che formano una determinata successione di contrasti raggiungibili nell'ambito di un metodo preciso, è regolato in modo che la fine di un ciclo è lo stadio antecedente adatto per l'inizio di un altro ciclo simile. Il ciclo è tale che il suo proprio completamento produce le condizioni per la sua semplice ripetizione » (*The Function of Reason*, 1929, cap. I; trad. ital., pag. 25; cfr. *The Aims of Education*, 1929, cap. II, III).

**RITO** (ingl. *Rite*; franc. *Rite*; ted. *Ritus*). Una tecnica magica o religiosa: cioè diretta o ad ottenere un controllo delle forze naturali che le tecniche razionali non possono offrire o ad ottenere che sia mantenuta o conservata per l'uomo una certa garanzia di salvezza nei confronti di queste forze. Il concetto del R. come « pratica relativa alle cose sacre » è stato chiarito da Durkheim (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, *passim*) (cfr. T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, 2ª ediz., 1949, pag. 420 sgg.; 673 sgg., ecc.; cfr. RELIGIONE).

**RITORNO** (gr. ἐπιστροφή; lat. *Conversio*; inglese *Return*; franc. *Retour*; ted. *Rückgang*). **1.** Nel neoplatonismo antico, il movimento per cui l'anima ripercorre a ritroso il processo dell'emanazione, ricongiungendosi, mediante la contemplazione, alla sua origine: Bene, Causa, Dio, Unità. Diceva Plotino: « La purificazione è necessaria all'unione: l'anima si unisce al Bene ritornando verso di esso. Ma dunque la conversione segue alla purificazione? Proprio così, il R. accade dopo la purificazione. Il R. è dunque la virtù dell'anima? Sì, è la virtù che risulta e deriva all'anima dal ritorno. E che cosa è il R.? È la contemplazione e l'impronta che gli oggetti intelligibili producono nell'anima allo stesso modo in cui la visione è prodotta dagli oggetti visibili » (*Enn.*, I, 2, 4). Proclo generalizzava il concetto del R. attribuendolo a tutte le manifestazioni dell'essere, delle quali ognuna effettuerebbe il R. a suo modo. « Ogni essere compie il suo R. o soltanto rispetto alla sostanza o anche rispetto alla vita o alla conoscenza: giacchè o ha acquistato dalla Causa soltanto l'essere o ha avuto anche la vita o ha avuto anche la facoltà conoscitiva. In quanto solo è, effettua un R. alla Sostanza; in quanto vive, ritorna alla Vita e in quanto conosce, alla Conoscenza. Difatti allo stesso modo in cui è proceduto dalla Causa prima, così vi ritorna; e le misure del R. sono determinate dalle misure della processione (*Ist. Teol.*, 39).

**2.** Il Rinascimento ricollegandosi a questa concezione generalizzata di Proclo considerò il *R. ai princìpi* come l'unica via per effettuare un rinnovamento radicale della vita singola e associata dell'uomo. Pico della Mirandola univa il vecchio concetto neoplatonico del R. ai princìpi con quello

nuovo di via del rinnovamento (*De Ente et uno*, VII, Proem.). Machiavelli considerava la « riduzione ai princìpi » come il solo modo in cui le comunità umane potessero rinnovarsi e sfuggire alla decadenza e alla rovina: in quanto, egli diceva, tutti i princìpi hanno in sè qualche bontà dalla quale le cose possono riprendere la loro vitalità e la loro forza primitiva (*Discorsi*, III, 1). E Campanella vedeva la via del rinnovamento religioso nello stesso principio che egli riteneva espresso dal salmo XXII: *Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, le cui prime due parole egli poneva come titolo dello scritto con cui annunciava il rinnovamento religioso (*Quod reminiscentur*, 1615). D'altronde la stessa Riforma protestante obbediva all'esigenza di ritornare ai princìpi, rifacendosi direttamente alla fonte primitiva della religiosità cristiana cioè alla Bibbia; e dall'altro lato la Controriforma intese ricondurre la Chiesa alla forza espansionistica che essa possedeva nel periodo delle sue origini. Un'altra forma in cui si presentò lo stesso principio è quella del *R. alla natura*: la natura essendo considerata il più delle volte come principio o l'origine degli esseri. In questa forma il R. ai princìpi è un'esigenza frequente nel pensiero dei secoli XVII e XVIII.

3. Eterno R. v. CICLO DEL MONDO.

**RITSCHLIANISMO** (ingl. *Ritschlianism*; francese *Ritschlianisme*; ted. *Ritschlianismus*). Una corrente del cristianesimo protestante del XIX secolo che fa capo ad Alberto Ritschl (1822-89), secondo la quale la religione si fonda esclusivamente sul sentimento e la rivelazione interiore: rivelazione che si concreta specialmente nei giudizi di valore, che sono indipendenti dai fatti e sollevano l'uomo a una sfera superiore a quella della sua limitazione empirica. La comunità dei fedeli, mentre rafforza la rivelazione del sentimento interno, ne attua le esigenze; il regno di Dio si realizza per l'appunto in essa (cfr. K. BARTH, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert*, 1947).

**RIVELAZIONE** (ingl. *Revelation*; franc. *Révélation*; ted. *Offenbarung*). La manifestazione della verità o della realtà suprema agli uomini. La R. è stata intesa in due modi: 1° come R. storica; 2° come R. naturale.

1° La R. storica è quella che ogni religione positiva assume a suo fondamento. Essa consiste nella *illuminazione* di cui sono stati gratificati uno o più membri della comunità che hanno avuto come compito quello di incamminare la comunità stessa sulla via della salvezza. La R. in questo senso è un fatto storico, cui si attribuisce l'origine della *tradizione* religiosa.

2° La R. naturale è la manifestazione di Dio nella natura e nell'uomo. Talvolta questa forma di R. viene ammessa insieme alla prima, talaltra viene negata o subordinata alla prima. Soltanto il concetto di R. naturale ha valore filosofico, l'altro essendo specificatamente religioso. Tuttavia il concetto della realtà naturale ed umana come manifestazione di un Principio soprannaturale o divino è stato attinto dalla filosofia alla stessa religione ed è proprio delle filosofie che hanno carattere o finalità religiosa. Nell'antichità, quel concetto fu proprio dei neoplatonici per i quali il mondo, come prodotto dell'emanazione divina, rivela, almeno parzialmente o imperfettamente, la stessa natura divina che lo produce. Da questo punto di vista Scoto Eriugena chiamava *teofania* (v.) il processo che da Dio discende all'uomo e dall'uomo ritorna a Dio; e chiamava teofania anche tutta l'opera della creazione in quanto manifesta la sostanza divina che in essa e attraverso di essa diventa visibile (*De divis. nat.*, I, 10; V, 23). Questo concetto è ritornato frequentemente nella storia della filosofia; ma la sua massima ricorrenza è stata la filosofia del *romanticismo* (v.). Diceva Fichte, ad esempio: « Il sapere è l'esistenza, la manifestazione, la perfetta immagine della forza divina » (*Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, IX). Questo pensiero domina anche le filosofie di Schelling e Hegel. Bisogna tuttavia osservare che in esse la R. non è soltanto manifestazione: è anche, come diceva Fichte, *esistenza* (cioè realizzazione) di Dio. È questo il tratto specifico che il concetto di R. assume nel romanticismo e che conserva in forma più o meno decisa in quelle filosofie della R. che costituiscono il secondo romanticismo e che hanno come insegna la difesa della tradizione. Le filosofie di Maine De Biran, di Rosmini, di Gioberti, di Mazzini muovono tutte dal principio che la coscienza sia la R. di Dio. Maine De Biran non faceva che esprimere a questo proposito una convinzione assai comune asserendo che la R. non è soltanto quella esterna della tradizione orale o scritta ma anche quella interna o della coscienza giacchè l'una e l'altra vengono direttamente da Dio (*Œuvres*, ed. Naville, III, pag. 96).

Senza la tonalità religiosa che essa aveva nel secolo scorso, il concetto di R. è stato assunto a fondamento della filosofia di Heidegger. La R. dell'essere non è tuttavia mai perfetta ed esauriente, secondo Heidegger, perchè l'essere si nasconde nello stesso tempo che si rivela: « L'essere sottrae se stesso mentre si rivela nell'ente. Così l'essere, illuminando l'ente, nel contempo lo svia e lo avvia verso l'errore » (*Holzwege*, pag. 310). La R. dell'essere accade, secondo Heidegger, attraverso il linguaggio: il quale per Heidegger non è strumento umano ma l'essere stesso nella sua R. (*Brief über den Humanismus*, pag. 81). D'altronde

la concezione del linguaggio come R. non è oggi soltanto di Heidegger (v. LINGUAGGIO): il che è un'altra prova della persistenza in filosofia del concetto teologico di rivelazione.

**RIVOLUZIONE** (ingl. *Revolution*; franc. *Révolution*; ted. *Revolution*). La violenta e rapida distruzione di un regime politico; oppure il mutamento radicale di una qualsiasi situazione culturale. In questo secondo senso si parla di « R. filosofica » o « artistica » o « letteraria » o « del costume », ecc. o anche di « R. copernicana ». Ma è chiaro che in questo senso l'uso della parola è diretto soltanto a sottolineare l'importanza del mutamento intervenuto e non ha un significato preciso. L'unico significato preciso del termine è quello politico, che esso ha incominciato ad acquistare nel sec. XVIII. Le vere e proprie R. sono state quella inglese, quella americana, quella francese e quella russa; ma talvolta si chiamano R. anche le trasformazioni politiche che hanno avuto minore importanza nella storia generale del mondo ma segnano date fondamentali nella storia di un paese determinato.

**ROMANTICISMO** (ingl. *Romanticism*; francese *Romantisme*; ted. *Romanticismus*). Si indica con questo nome il movimento filosofico letterario e artistico che si iniziò negli ultimi anni del sec. XVIII, ebbe la sua massima fioritura nei primi decenni del sec. XIX e costituì l'impronta propria di questo secolo. Il significato corrente del termine « romantico » che significa « sentimentale » deriva da uno degli aspetti più appariscenti del movimento romantico cioè dal riconoscimento del valore da esso attribuito al sentimento: una categoria spirituale che l'antichità classica aveva ignorato o disprezzato, che il '700 illuministico aveva riconosciuto nella sua forza e che nel R. acquista un valore predominante. Questo valore predominante è la principale eredità che il R. riceve dal movimento dello *Sturm und Drang* (v.), il quale costituisce il tentativo di superare i limiti che l'illuminismo aveva riconosciuti propri della ragione umana con l'appello all'esperienza mistica e alla fede. Ciò che la ragione non può dare, può darlo invece, secondo i filosofi dello *Sturm und Drang*, Haman, Herder, Jacobi, la fede intesa pertanto come fatto di sentimento o di esperienza immediata. Ma, proprio per questo, la ragione continuava ad essere per i seguaci dello *Sturm und Drang* (tra i quali ci furono Goethe e Schiller nella loro giovinezza) ciò che era per l'Illuminismo: una forza umana finita, capace bensì di trasformare gradualmente il mondo, ma non assoluta nè onnipotente, e perciò sempre più o meno in contrasto con il mondo stesso ed in lotta con la realtà che essa è destinata a trasformare. Dallo *Sturm und Drang* si passa al R. solo quando questo concetto della ragione viene abbandonato e per ragione comincia ad intendersi una forza infinita (cioè onnipotente) che abita il mondo e lo domina e perciò costituisce la sostanza stessa del mondo. Il principio dell'*autocoscienza* (v.) cioè dell'infinità della coscienza che è tutto e fa tutto nel mondo, è il principio fondamentale del R. e da esso derivano i tratti salienti del movimento. Fichte identificò per la prima volta la ragione con l'Io *infinito* o Autocoscienza assoluta e ne fece la forza dalla quale l'intero mondo è prodotto. L'infinità in questo senso era un'infinità di coscienza o di potenza, non un'infinità di estensione o di durata; e trovava il suo modello in concetti della filosofia neoplatonica e specialmente in Plotino. Hegel contrapponeva a questo proposito al falso infinito o cattivo infinito, che è diverso dal finito cioè dalla realtà o dal mondo e si contrappone a esso e cerca di trasformarlo o di superarlo, il vero infinito, che si identifica con il finito stesso cioè con il mondo e si realizza in esso e per esso. Questo infinito è un Principio spirituale creativo: quello che Fichte chiamò *Io*, Schelling *Assoluto*, e Hegel *Idea*. Ma l'infinito o meglio l'infinità di coscienza può essere intesa in due modi. In primo luogo, come attività razionale che si muove da una determinazione all'altra con necessità rigorosa sì che ogni determinazione può essere dedotta dall'altra assolutamente e a priori. È questo il concetto che dell'infinità di coscienza ebbero Fichte, Schelling ed Hegel (il secondo tuttavia solo in una prima fase della sua filosofia). In secondo luogo, l'infinità di coscienza può essere intesa come un'attività libera, amorfa cioè priva di determinazioni rigorose e tale che si pone continuamente al di là di ogni sua determinazione: e in questo senso l'infinità di coscienza è *sentimento*. Il sentimento è l'infinito nella forma dell'indefinito e in questa forma riconobbero l'infinità di coscienza Schleiermacher e la cosiddetta scuola romantica (F. Schlegel, Novalis, Tieck, ecc.).

Il R. letterario si iniziava infatti con l'opera di Federico Schlegel (1772-1829) che pubblicava, dal 1798 al 1800, in collaborazione con il fratello Augusto Guglielmo, il periodico *Athenaeum* che fu il primo organo della scuola romantica. Federico Schlegel esplicitamente additava in Fichte l'iniziatore del movimento romantico cioè lo scopritore del concetto romantico dell'infinito. Ma interpretava l'infinito come al di fuori e al di sopra della razionalità, come infinità di sentimento. Lo stesso concetto dell'infinito ricorre nel poeta e letterato Ludovico Tieck e in Novalis: il quale sosteneva un *idealismo magico*, secondo cui il mondo non è che una grande opera di poesia. A questa stessa corrente appartiene il teologo Federico Schleier-

macher (1768-1834) che definì la religione come « il sentimento dell'infinito ».

Su questa interpretazione del principio infinito, si fonda la supremazia che talvolta il R. attribuisce all'arte. Se infatti l'infinito è sentimento, esso si rivela meglio nell'arte che nella filosofia: giacchè la filosofia è razionalità e l'arte invece appare ai romantici come « espressione del sentimento ». Schelling, che inclinava verso questa interpretazione ritenne appunto che la migliore manifestazione dell'Assoluto si avesse nell'arte; che il mondo fosse una specie di poema o di opera d'arte il cui autore è l'Assoluto; e che l'esperienza artistica fosse per l'uomo il solo mezzo efficace per avvicinarsi all'Assoluto cioè al modo in cui l'Assoluto ha dato origine al mondo.

Quando il movimento romantico si diffonde al di fuori della Germania, è proprio quest'aspetto del R. che viene assunto come bandiera. Il R. di Madame de Staël e di Chateaubriand consiste appunto prevalentemente nell'esaltazione dei valori del sentimento; e in questa stessa forma il R. trovò la sua espressione in Italia.

Queste due interpretazioni dell'autocoscienza furono spesso in contrasto; ed Hegel specialmente condusse la polemica contro il primato del sentimento. Ma è proprio il loro contrasto e la loro polemica che costituisce il tratto fondamentale del movimento romantico nel suo complesso. Tuttavia appartiene soltanto alla scuola romantica del sentimento uno dei tratti più appariscenti del R., l'*ironia*: che è l'impossibilità, per la coscienza infinita, di prender sul serio e considerare come cosa salda i suoi prodotti (la natura, l'arte, l'io stesso) nei quali non può vedere altro che le proprie manifestazioni provvisorie.

Sono invece caratteri comuni e fondamentali di tutte le manifestazioni del R. l'ottimismo, il provvidenzialismo, il tradizionalismo e il titanismo. L'*ottimismo* è la convinzione che la realtà è tutto ciò che dev'essere ed è, ad ogni momento, razionalità e perfezione. È per questo ottimismo che il R. tende a esaltare il dolore, l'infelicità e il male. L'infinità dello spirito infatti si manifesta egualmente in questi aspetti della realtà ma li supera e li concilia nella sua perfezione. Hegel ci presenta il mondo romantico nella felicità della sua perfetta pacificazione razionale. Schopenhauer ce lo presenta nell'infelicità dei suoi contrasti irrazionali e pur tuttavia soddisfatto di riconoscersi in questo contrasto. La volontà irrazionale di Schopenhauer è un principio non meno ottimistico della ragione assoluta di Hegel.

Con l'ottimismo metafisico del R. si connette il suo *provvidenzialismo* storico. La storia è un processo necessario nel quale la ragione infinita manifesta o realizza se stessa, sicchè in essa non c'è nulla di irrazionale o d'inutile. Il R. si pone, su questo punto, nel più radicale contrasto con l'illuminismo. L'illuminismo contrappone tradizione e storia: alla forza della tradizione che tende a conservare e a perpetuare pregiudizi, ignoranze, violenze e frodi, l'illuminismo oppone la storia come riconoscimento di queste cose per quelle che sono e sforzo razionale di liberazione da esse. Per il R. invece tutto ciò che è tramandato è manifestazione della Ragione infinita: è verità e perfezione. Pertanto lo spirito illuministico è critico e rivoluzionario; lo spirito romantico è esaltativo e conservatore. Il concetto della storia come piano provvidenziale del mondo domina tutta la filosofia dell'800; e la stessa filosofia del '900 non arriva a liberarsene se non attraverso amare esperienze storiche e culturali. È in questa concezione della storia che si manifesta meglio l'affinità tra l'idealismo e positivismo nel senso comune del romanticismo. Comte ha lo stesso concetto che della storia avevano Fichte e Schelling e che più tardi ebbero Croce e gli epigoni novecenteschi del romanticismo. La storia, come manifestazione di un principio infinito (Io, Autocoscienza, Ragione, Spirito, Umanità o comunque si chiami) è razionalità intera e perfetta e non conosce nè l'imperfezione nè il male. Il colmo di questo concetto della storia si ha in Hegel (ripetuto da Croce): la storia non è progresso all'infinito, giacchè, se fosse tale, ogni suo momento sarebbe meno perfetto dell'altro; essa è infinita perfezione di ogni suo momento. La contrapposizione hegeliana del « vero infinito » al « cattivo infinito » non significa altro. Ovviamente, in un simile concetto della storia, non c'è posto per l'individuo e le sue libertà, per le quali l'illuminismo si era battuto. C'è posto solo per gli « eroi » o « individui della storia cosmica » che sono gli strumenti di cui la provvidenza storica si avvale per realizzare astutamente i suoi fini.

Un aspetto importante del provvidenzialismo romantico è il *tradizionalismo*: l'esaltazione della tradizione e delle istituzioni in cui essa si incarna è difatti uno degli aspetti tipici del movimento romantico. A questo atteggiamento fu dovuta la rivalutazione del Medio Evo che è caratteristica del romanticismo. Il Medio Evo era apparso all'illuminismo (come già all'umanesimo) un'epoca di decadenza e di barbarie: cioè come l'epoca in cui fossero andati smarriti i valori umani e razionali che l'antichità classica aveva creati. Per il R. non esistono epoche di decadenza o di barbarie giacchè tutta la storia è razionalità e perfezione. Nel Medio Evo anzi, secondo il R., si possono e si debbono scorgere le origini del mondo moderno meglio che nel mondo classico: sicchè il ritorno al Medio Evo

costituisce una delle parole d'ordine dell'atteggiamento romantico. In virtù dello stesso atteggiamento il R. tedesco cominciò ad esaltare le tradizioni originarie della *nazione* tedesca; e nacque la prima forma del *nazionalismo* che doveva diffondersi e diventare uno dei tratti salienti della cultura europea nel sec. XIX. Il concetto di nazione è difatti composto di elementi tradizionali: la razza, la lingua, il costume, la religione: elementi che non possono essere negati o rinnegati senza tradimento perchè costituiscono ciò che la nazione è stata già da sempre. Il concetto settecentesco di popolo era invece definito dalla volontà e degli interessi comuni degli individui. Tradizionalismo e nazionalismo affondano le loro radici nel comune terreno del provvidenzialismo romantico.

Infine, uno degli aspetti fondamentali del R., e tra i più appariscenti, è il *titanismo*. Infatti il culto e l'esaltazione dell'infinito hanno, come loro controparte negativa, l'insofferenza o l'insoddisfazione del finito. E in questa insofferenza (o insoddisfazione) si radica l'atteggiamento di ribellione verso tutto ciò che appare o è un limite o una regola e la sfida incessante a tutto ciò che, per la sua finitudine, appare impari o inadeguato nei confronti dell'infinito. Prometeo è assunto come il simbolo di questo titanismo, con una interpretazione che è molto distante dallo spirito dell'antico mito greco. Per questo Prometeo era colui che aveva infranto, per rendere possibile la sopravvivenza del genere umano, la legge del fato e che giustamente subiva le conseguenze di questa infrazione. Per il R., invece, è il simbolo della sfida e della ribellione al finito: di una sfida e di una ribellione, cioè, che non traggono la loro ragione da ciò cui s'oppongono ma solo dal fatto che ciò a cui s'oppongono non è l'infinito. L'atteggiamento del titanismo non conduce alla critica delle situazioni di fatto e allo sforzo di trasformarle, perchè non ritiene che una situazione di fatto sia o possa essere superiore o preferibile all'altra; ma si esaurisce in una protesta universale e generica e non può impegnarsi in alcuna decisione concreta.

Il culto e l'esaltazione dell'infinito, il non contentarsi di meno dell'infinità, costituiscono i tratti salienti dello spirito romantico. Come già si è detto, lo stesso positivismo rientra in questo spirito. Esso estende il concetto di progresso a tutta la storia del mondo: questo significa, infatti, «evoluzione». Esso fa della storia umana un progresso necessario e infallibile. Infine esso fa della scienza, che è la manifestazione umana da esso prediletta, l'infinito stesso della verità e la elegge ad unica guida degli uomini in tutti i campi.

Gli aspetti che il R. rivestì nella politica, nell'arte e nel costume sono strettamente collegati con i caratteri ora chiariti. Nella politica, il R. è difesa ed esaltazione delle istituzioni umane fondamentali, come son quelle nelle quali s'incarna il Principio infinito: lo stato e la chiesa, con tutto ciò che implicano. Nell'arte, esso cerca la realizzazione dell'infinito in forme grandiose e drammatiche in cui i contrasti sono portati all'estremo per poi conciliarsi e pacificarsi in forma altrettanto estrema e definitiva. Nel costume, l'amore romantico va in cerca dell'unità assoluta fra gli amanti, della loro identificazione nell'infinito; e a questa unità o identificazione sacrifica il senso autentico del rapporto amoroso e la sua possibilità di costituire la base di una vita comune (v. AMORE).

**ROSMINIANESIMO.** S'intendono con questo termine i tratti salienti della filosofia di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) e specialmente: 1° il *tradizionalismo* cioè la preoccupazione di difendere i valori tradizionali e di giustificare la tradizione come prodotto o manifestazione di Dio; 2° l'*ontologismo* cioè la tesi che lo spirito umano fruisce di una immediata e certissima, per quanto parziale, conoscenza dell'essere e che tale conoscenza è la base di tutto il sapere (v. ONTOLOGIA); 3° lo *scolasticismo* cioè la concezione della filosofia come strumento diretto a giustificare le verità della religione.

**ROTTURA** (ted. *Zerrissenheit*). Termine introdotto dalle filosofie esistenzialistiche. Per Jaspers, la R. del mondo si ha quando la ricerca diretta a trovare una totalità assoluta e onnicomprensiva mette capo a una molteplicità di *prospettive*, ognuna delle quali è relativa a un certo punto di vista e nessuna delle quali perciò può valere come un mondo (*Phil.*, I, pag. 64 sgg.). Secondo Heidegger, la R. del mondo si ha con la scienza e con la tecnica che organizzano il distacco dell'uomo dalla natura (*Erläuterungen zu Hölderlin*, pag. 271 sgg.).

# S

**SABELLIANISMO** (ingl. *Sabellianism*; francese *Sabellianisme*; ted. *Sabellianismus*). La dottrina trinitaria sostenuta da Sabellio nella prima metà del II secolo d. C.: dottrina che insistendo sull'unità della Sostanza divina riduceva le Persone divine a tre modi o manifestazioni dell'unica Sostanza. La dottrina fu chiamata perciò anche *modalismo* (v.).

**SACERDOTALISMO** (ingl. *Sacerdotalism*). Termine adoperato soprattutto da scrittori anglosassoni per designare la tendenza ad accordare, nella religione, la massima importanza all'aspetto ecclesiastico e sacramentale a scapito di quello interiore o spirituale.

**SACRIFICIO** (ingl. *Sacrifice*; franc. *Sacrifice*; ted. *Opfer*). La distruzione di un bene o la rinuncia ad esso, in onore della divinità. Il S. è una delle più diffuse tecniche religiose. Il suo scopo è o la *purificazione* cioè la liberazione da qualche colpa o peccato: nel qual caso il S. appare come disinteressato e cioè senza un immediato fine utilitario; o la *consacrazione* che ha sempre un fine più o meno utilitario consistendo nel persuadere la divinità a concedere la sua garanzia alla cosa o alla persona che si consacra. Sia la purificazione che la consacrazione hanno il più delle volte carattere simbolico: nel senso che il dono sacrificato non ha soltanto il valore economico che la comunità gli attribuisce ma anche una certa relazione simbolica con lo scopo purificatorio o consacrativo della cerimonia sacrificale. Questi tratti sono riconoscibili nelle tecniche sacrificali di tutte le religioni, quali che sia il loro grado di sviluppo o di raffinamento intellettuale (cfr. S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, 1905; E. DURKHEIM, *Les formes élèmentaires de la vie religieuse*, 1912; A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; P. RADIN, *Primitive Religion*, 1937).

**SACRO** (gr. ἱερός; lat. *Sacer*; ingl. *Sacred*; francese *Sacré*; ted. *Heilig*). L'oggetto religioso in generale: cioè tutto ciò che è l'oggetto di una garanzia soprannaturale o che concerne tale garanzia. Poichè questa garanzia può essere talvolta negativa o proibitiva, il S. ha il duplice carattere di ciò che è santo e di ciò che è sacrilego cioè di ciò che è S. perchè prescritto o esaltato dalla garanzia divina o di ciò che è S. perchè proibito o condannato dalla stessa garanzia (cfr. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). R. Otto ha chiamato questi due aspetti rispettivamente quelli del *fascinoso* e del *tremendo* (*Das Heilige*, 1917). Heidegger, interpretando una poesia di Hölderlin che identifica la natura con il S., ha considerato il S. stesso come la radice del destino degli uomini e degli dèi. «Il S., egli ha detto, decide inizialmente intorno agli uomini e agli dèi, se siano, chi siano, come siano e quando siano» (*Erläuterungen zu Hölderlin*, 1943, pag. 73-74). Heidegger afferma pure che «il S. non è S. perchè divino, ma il divino è divino perchè è S.» (*Ibid.*, pag. 58).

**SAGACIA** (gr. εὐσυνεσία; lat. *Sagacitas*; inglese *Sagacity*; fran. *Sagacité*; ted. *Sagazität*). La perspicacia nell'indagine. Aristotele identificò la S. con l'apprendere (*Et. Nic.*, VI, 10, 1143 a 17). E Kant la definì come «il dono naturale che consiste nel giudicare in precedenza (*iudicium praevium*) dove si può trovare la verità e di utilizzare le più piccole circostanze per scoprirla» (*Antr.*, I, § 56).

**SAGGEZZA** (gr. φρόνησις; lat. *Sapientia, Prudentia*; ingl. *Wisdom*; franc. *Sagesse*; ted. *Weisheit*). In generale, la disciplina razionale delle faccende umane: cioè il comportamento razionale in ogni campo o la virtù che determina ciò che è bene o male per l'uomo. Il concetto di S. fa tradizional-

mente riferimento alla sfera propria delle attività umane ed esprime la condotta razionale nell'ambito di questa sfera, cioè la possibilità di dirigerla nel modo migliore. La S. non è la conoscenza di cose alte e sublimi, remote dalla comune umanità, come la *sapienza* (v.): è la conoscenza delle faccende umane e del miglior modo di condurle. Il primato accordato alla S. o alla sapienza denuncia l'interpretazione fondamentale che si dà della filosofia: il primato accordato alla sapienza è proprio del concetto della filosofia come contemplazione pura; il primato accordato alla S. esprime il concetto della filosofia come guida dell'uomo nel mondo (v. FILOSOFIA, II).

La netta distinzione tra S. e sapienza è stata fatta da Aristotele. Platone non distingue neppure tra i due termini. Egli chiama sapienza (σοφία) la scienza che presiede all'azione virtuosa (*Rep.*, IV, 443 e; cfr. 428 b) che è lo stesso di saggezza. E della S. dice che « la più alta e di gran lunga la più bella è quella che si occupa degli ordinamenti politici e domestici e a cui si dà il nome di prudenza e di giustizia » (*Conv.*, 209 a). Un sapere fine a se stesso è estraneo all'impostazione della sua filosofia. Questo sapere viene invece esaltato da Aristotele come la forma più alta e divina del sapere stesso (v. SAPIENZA): di fronte ad esso la S. si abbassa a cosa meramente umana, che perciò ha minor pregio. Da questo punto di vista, essa è definita come « l'abito pratico razionale che concerne ciò che è bene o male per l'uomo » (*Et. Nic.*, VI, 5, 1140 b 4). Ma « l'uomo non è l'essere migliore del mondo » (*Ibid.*, VI, 7, 1141 a 21). È un essere mutevole; e la S. che lo concerne è mutevole anch'essa, mentre la sapienza è sempre la stessa (*Ibid.*, 1141 a 20 sgg.). Aristotele pertanto pone al di sopra di tutto la sapienza il cui oggetto è ciò che non può mutare nè essere diverso da com'è: il necessario.

Questa distinzione e contrapposizione di Aristotele si sono mantenute nei secoli; e il modo di intendere la sapienza o S. (che in alcune lingue sono indicate dalla stessa parola) rivela l'orientamento generale di una determinata filosofia verso la contemplazione o verso l'azione. La filosofia post-aristotelica fece prevalere l'ideale della saggezza. Epicuro diceva che la S. « da cui nascon tutte le virtù è anche più preziosa della filosofia » (*Lett. a Menec.*, 132). Gli Stoici identificavano con la S. la virtù intera, dalla quale tutte le altre dipendono (DIOG. L., VII, 125-26). Il neoplatonismo dall'altro lato, tornava all'esaltazione della sapienza (PLOTINO, *Enn.*, V, 8, 4). Mentre S. Tommaso riproduceva la distinzione aristotelica chiamando la S. *prudentia* e considerandola « la consigliera intorno alle cose che concernono l'intera vita dell'uomo e anche l'ultimo fine della vita umana » (*S. Th.*, II, 1, q. 57, a. 4). Il mondo moderno si riattacca di preferenza all'ideale pratico della S., che ritorna in Cartesio (*Princ. Phil.*, pref.) ed in Leibniz. Quest'ultimo unisce nella sua definizione l'aspetto teoretico e l'aspetto pratico: « la S. è la perfetta conoscenza dei princìpi di tutte le scienze e dell'arte di applicarli » (*De la sagesse*, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 673): ma l'inclusione dell'aspetto pratico significa il rifiuto dell'ideale della sapienza. Allo stesso ambito appartiene la definizione di Kant: « La S. consiste nell'accordo della volontà di un essere col suo scopo finale » (*Met. der Sitten*, II, § 45).

Hegel accentuava il carattere umano e mondano della S., parlando di una *S. mondana* (*Weltweisheit*) che il Rinascimento avrebbe contrapposto, come ragione umana, alla ragione divina cioè alla religione (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, pag. 92 sgg.). E Schopenhauer accentua ancora di più il carattere mondano della S. intendendo per essa « l'arte di trascorrere la vita nel modo più piacevole e felice possibile » (*Aphorismen zur Lebensweisheit*, Pref.).

Ai filosofi contemporanei la parola S., come ' sapienza ', sembra troppo solenne perchè essi si soffermino a chiarirne il concetto. La S. rimane tuttavia legata, per loro come per gli antichi, alla sfera delle faccende umane e si può dire costituita dalle tecniche vecchie o nuove di cui l'uomo dispone per la migliore condotta della sua vita.

**SAGGIO** (gr. σοφός; lat. *Sapiens*; ingl. *Sage*; franc. *Sage*; ted. *Weise*). La figura stereotipa del S. fu delineata nella filosofia greca dell'età alessandrina da Epicurei, Stoici e Scettici, ma soprattutto dagli Stoici, e rimase fissata nella tradizione con certe caratteristiche fondamentali. Il carattere primo e fondamentale che tutt'e tre le scuole attribuiscono al S. è la serenità o l'indifferenza alle vicende o ai movimenti umani: serenità che esse chiamano con i nomi *atarassia*, *aponia*, o *apatia* (v.). Gli altri caratteri sono i seguenti:

1° L'*isolamento*, cioè la netta separazione del S. dagli altri mortali, con i quali non ha nulla in comune. Gli Stoici portavano questa separazione all'estremo limite ammettendo due specie di uomini, quelli che praticano la virtù e quelli che non la praticano e ritennero che i primi sono S. tutti gli altri pazzi (STOBEO, *Ecl.*, II, 7, 11; 65, 12).

2° L'*improgredibilità*, per la quale chi non è S. è stolto o pazzo e non può esserci un S. che sia più S. di un altro. « Chi è immerso nell'acqua, dice Cicerone esponendo questa dottrina, se non è lontano dalla superficie tanto da poter quasi affiorare, non può respirare più che se fosse ancora sul fondo ...: allo stesso modo chi si è avanzato alquanto verso l'abito della virtù non è soggetto

all'infelicità meno di chi non si sia avanzato affatto » (*De Fin.*, III, 14, 48).

3° L'*autarchia*. Questo carattere è stato già esaltato da Aristotele: « Il giusto ha ancora bisogno di persone che egli possa trattare giustamente e con le quali essere giusto, similmente anche l'uomo moderato e il coraggioso e ciascuno degli altri uomini virtuosi: il S. invece può contemplare da sè solo, tanto più quanto più è S.; forse è meglio se ha collaboratori, tuttavia egli è del tutto autosufficiente » (*Et. Nic.*, X, 7, 1177 a 30). Aristotele tuttavia si riferiva all'attività contemplativa, cui limitava l'attività propria del S.; le scuole post-aristoteliane estendono il carattere di auto-sufficienza del S. a tutte le manifestazioni della sua vita, non limitata necessariamente alla contemplazione.

4° La *rinuncia*. Fu questo il carattere del S. sul quale insistettero soprattutto gli Stoici latini, Epitteto, Seneca e Marco Aurelio. La distinzione stabilita da Epitteto tra le cose su cui l'uomo ha potere e che sono i suoi stessi stati d'animo e le cose su cui non ha potere, che sono le cose esterne, fa sì che il S. deve prescindere dalle cose esterne e riporre il bene e il male solo in quelle che sono in suo potere (*Manuale*, 31). Questo implica la rinuncia del S. ad occuparsi delle cose stesse e la sua accettazione della massima « sopporta e astieniti » (A. GELLIO, *Noct. Att.*, XVII, 19, 6).

5° La *coscienza*. Questo tratto fu aggiunto alla figura del S. dal neoplatonismo che esaltò soprattutto in lui la facoltà di guardare in sè stesso e di trarre tutto da sè. Dice Plotino: « Il S. trae da se stesso ciò che egli manifesta agli altri: egli guarda solo a se stesso: non solo tende a unificarsi e a isolarsi dalle cose esterne ma è rivolto a se stesso e trova dentro di sè tutte le cose » (*Enn.*, III, 8, 6; cfr. I, 4, 4). Questo movimento per cui il S. guarda se stesso e trova tutto in se stesso è la *coscienza* (v.); e da questo punto di vista solo nel S. la coscienza si realizza e vive.

**SALTO** (lat. *Saltus*; ingl. *Leap*; franc. *Saut*; ted. *Sprung*). Termine adoperato da Kierkegaard per indicare il « passaggio qualitativo » cioè il passaggio brusco e senza mediazione da una categoria all'altra o da una forma di vita all'altra (per es., dalla vita etica alla vita religiosa) o in genere da uno stato all'altro (per es., dall'innocenza al peccato, dal peccato alla fede, ecc.). Kierkegaard contrappose questa nozione di S. alla nozione hegeliana di *mediazione* (v.) e la illustrò ravvicinandola: 1° All'*entimema* (v.) cioè al sillogismo contratto nel quale si omette una premessa e si passa direttamente dalla promessa maggiore alla conclusione (« Tutti gli animali sono mortali, perciò l'uomo è mortale ») (*Diario*, VI A, 33). La parola S. si trova a questo proposito adoperata da Kant: « Un S. (*saltus*) nella deduzione o nella prova è la connessione di una premessa con la conclusione, sicchè l'altra premessa viene tralasciata » (*Logik*, 1800, § 91). 2° All'analogia e all'induzione: la prima delle quali stabilisce un rapporto tra cose qualitativamente diverse, la seconda delle quali passa dal particolare all'universale (*Diario*, V A, 74). 3° Alla dottrina hegeliana del passaggio dal mutamento quantitativo a un mutamento qualitativo. Questa è la fonte autentica del concetto kierkegaardiano. Diceva Hegel: « L'acqua, con il cambiare temperatura, non diventa semplicemente più o meno calda, ma passa attraverso gli stati solido, gassoso o liquido. Questi diversi stati non nascono a poco a poco, ma il semplice processo graduale del mutamento di temperatura viene interrotto da essi e il subentrare di un altro stato è un salto. Ogni nascita e ogni morte, invece di essere un continuo *a poco a poco*, è anzi un troncarsi dell'*a poco a poco* e un S. dal mutamento quantitativo nel mutamento qualitativo » (*Wissenschaft der Logik*, I, sez. III, cap. II, B; trad. ital., pag. 418-419). Kierkegaard rimprovera a Hegel di aver confinato questo concetto nel dominio della logica (*Der Begriff Angst*, I, § 2; trad. ital., pag. 35 e nota). Jacobi aveva adoperato l'espressione *S. mortale* (in italiano) per caratterizzare il passaggio dalla fede alla conoscenza filosofica (*Werke*, IV, pag. XL sgg.); mentre Kant adoperava la stessa espressione per indicare il passaggio dalla ragione alla fede cieca (*Religion*, B 158).

**SALVEZZA** (ingl. *Salvation*; franc. *Salut*; tedesco *Heil*). La liberazione da un male mortale che minacci il corpo o l'anima dell'uomo. La S. può essere intesa: 1° come liberazione da questo o quel male particolare che incomba sull'uomo nel mondo. In questo senso il termine è inteso anche fuori della religione; 2° come liberazione dal mondo, inteso nella sua totalità come un male; pertanto come interruzione definitiva della catena delle nascite (buddismo); o come liberazione da ogni sofferenza o dolore o punizione. Ed in questo senso il termine ha significato specificatamente religioso (v. RELIGIONE).

**SAMSARA.** V. BUDDISMO.

**SANKHYA.** Uno dei grandi sistemi di filosofia indiana secondo il quale esistono due sostanze opposte ma entrambe eterne e infinite: le anime (*purusa*) che sono molteplici semplici e inattive e la natura (*prakrti*) che è unica, complessa e dinamica. Il sistema non ammette l'esistenza della divinità regolatrice del mondo. Ogni cosa nasce dalla natura e ritorna ad essa con un movimento circolare che continuamente si ripete (cfr. G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, 1957, cap. V, e relativa bibliografia).

**SANSIMONISMO** (ingl. *Saint-Simonism*; francese *Saint-Simonisme*; ted. *Saint-Simonismus*). La dottrina del Conte Claudio Enrico di Saint-Simon (1760-1825) esposta in numerosi scritti dei quali i principali sono *Introduction aux travaux scientifiques du XIX° siècle*, 1807; *L'industrie*, 1816-18; *Nouveaux christianisme*, 1825, ecc. Saint-Simon è il vero fondatore del positivismo sociale cioè di quella dottrina che vuol porre la scienza, e la filosofia fondata sulla scienza, a fondamento di una riorganizzazione radicale della società umana. Nella nuova società il potere spirituale sarà affidato agli scienziati e il potere temporale agli industriali. Nel *Nuovo cristianesimo* Saint-Simon definì l'avvento della società tecnocratica come il ritorno al cristianesimo primitivo. Il S. contribuì a formare la coscienza dell'importanza sociale e spirituale delle conquiste della scienza e della tecnica e incoraggiò potentemente lo sviluppo industriale: ferrovie, banche, industrie, anche l'idea dei canali di Suez e di Panama furono dovuti a sansimonisti (v. POSITIVISMO).

**SANTITÀ** (gr. ὁσιότης; lat. *Sanctitas*; inglese *Holiness*; franc. *Sainteté*; ted. *Heiligkeit*). Questo termine ha due significati fondamentali: 1° un significato oggettivo per cui significa inviolabilità e designa in generale un valore che va in ogni caso riconosciuto o salvaguardato; 2° un significato soggettivo per cui designa il grado eccellente e superiore della virtù o della religione come virtù.

Nel primo senso si dice santo ciò che è sancito o garantito da una legge umana o divina: per es., la santità delle leggi o del giuramento, ecc. Nel secondo senso si dice santo l'essere che realizza in sè la vita morale o religiosa nel suo grado più alto. Nel primo senso Platone dice « assegnare rettamente a tutti ciò che è giusto ed è santo » (*Pol.*, 301 d); nel secondo senso egli nega che la S. consista nel « far cosa gradita agli dèi » (*Eut.*, 6 e) e identifica la S. col grado supremo della virtù cioè con la giustizia (*Rep.*, X, 615 b; *Leggi*, II, 663 b, ecc.). Sempre in questo secondo senso, S. Tommaso identificava la S. con la religione cioè con la virtù più alta (*S. Th.*, II, 2, q. 81, a. 8); e Kant definiva la S. come « la conformità completa della volontà alla legge morale ». In questo senso, secondo Kant, la S. è « una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile in nessun momento della sua esistenza ». Perciò si può ammettere soltanto come il limite di un progresso all'infinito verso la perfezione morale (*Crit. R. Prat.*, I, II, cap. II, § 4). Dall'altro lato Kant ammette pure la S. nel senso oggettivo, che definisce come inviolabilità. Così egli dice che « la legge morale è santa (inviolabile) » (*Ibid.*, § 5), e che « l'umanità deve essere santa per noi stessi nella nostra persona » (*Ibid.*, § 5): nei quali casi ovviamente la nozione di S. è quella di un valore supremo, che non si può disconoscere. Queste notazioni kantiane sono state largamente ripetute nella filosofia moderna.

**SANZIONE** (lat. *Sanctio*; ingl. *Sanction*; francese *Sanction*; ted. *Sanktion*). Del termine ci sono due concetti fondamentali che corrispondono ai due fondamentali indirizzi dell'*etica* (v.):

1° Per il primo, che corrisponde all'etica del fine, la S. è la conseguenza piacevole o dolorosa (ricompensa o pena) che un'azione determinata produce in un determinato ordinamento (naturale, morale o giuridico). In questo caso, la natura della S. dipende dalla natura dell'ordinamento cui si fa riferimento ed esistono S. naturali, morali, giuridiche a seconda che è l'ordinamento della natura o quello morale o quello statuale a determinare la sanzione.

2° Per il secondo significato, la S. è in generale, uno stimolo della condotta. Fu questo il concetto della S. stabilito da Bentham: « Gli stimolanti della condotta, egli disse, trasferiscono la condotta e le sue conseguenze nella sfera delle speranze e dei timori: delle speranze che ci offrono un eccedente di piaceri, dei timori che prevedono per anticipazione un eccedente di dolore. Questi stimolanti possono opportunamente ricevere il nome di S. » (*Deontology*, 1834, I, 7). Questo stesso concetto di S. fu accettato dagli utilitaristi inglesi (cfr. STUART MILL, *Utilitarianism*, cap. III) (v. PENA).

**SAPERE** (ingl. *Knowing*; franc. *Savoir*; tedesco *Wissen*). Questo verbo sostantivo viene usato in due significati principali:

1° Come conoscenza in generale e in questo caso designa ogni tecnica ritenuta adatta a dare informazioni intorno a un oggetto; o un insieme di tali tecniche; o l'insieme più o meno organizzato dei loro risultati. W. James accettò la distinzione stabilita da J. Grote (*Exploratio philosophica*, 1856, pag. 60) tra *conoscere* una cosa o una persona o un oggetto qualsiasi, che significa avere una certa familiarità con questo oggetto; e S. qualcosa intorno all'oggetto, il che significa averne una conoscenza, magari limitata, ma esatta, di natura intellettuale o scientifica (*The Meaning of Truth.*, 1909, pag. 11-12). Ma questa distinzione si diffuse soprattutto nella forma che a essa dette Russell in un famoso articolo del 1905. « La distinzione tra *esperienza diretta* (*acquaintance*) e *conoscenza circa* (*knowledge about*) è la distinzione fra le cose che ci sono immediatamente presenti e quelle che noi raggiungiamo solo per mezzo di frasi denotanti » (« On Denoting », 1905, in *Logic and Knowledge*, 1956, pag. 41). Tale distinzione costituì uno dei capisaldi della dottrina del Circolo di Vienna; e per quanto Carnap ne abbia riconosciute presto le

difficoltà («Testability and Meaning», in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 48 sgg.) essa ha continuato e continua ad essere il presupposto di molte dottrine, quella di Carnap compresa (v. ESPERIENZA).

2° Come scienza, cioè come conoscenza in qualche modo garantita nella sua verità (per questo significato v. SCIENZA).

**SAPERE AUDE.** Il motto di Orazio (*Epist.*, XII, 40) fu assunto nel sec. XVIII come l'insegna dell'illuminismo (« Osa conoscere ») e in questo senso fu richiamato da Kant, nel suo scritto sull'illuminismo (*Was ist Aufklärung?*, 1784, in *Werke*, editore Cassirer, IV, pag. 169), che lo traduceva dicendo: « Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto ». Già nel 1736 il motto era stato assunto come emblema da una « Società degli Aletofili » di Berlino che si ispirava a Wolf (cfr. sulle vicende del motto: FRANCO VENTURI in *Rivista Storica Italiana*, 1959, pag. 119 sgg.).

**SAPIENZA** (gr. σοφία; lat. *Sapientia*; inglese *Wisdom*; franc. *Sagesse*; ted. *Weisheit*). La più alta conoscenza delle cose più eccellenti. La S. è caratterizzata: 1° dall'essere il grado di conoscenza più alto, cioè più certo e più completo; 2° dall'avere per oggetto le cose più alte e sublimi cioè le cose divine.

Questo fu almeno il concetto che si ebbe della S. quando si cominciò a distinguerla dalla *saggezza* (v.), il che accadde con Aristotele. Sino ad Aristotele e nello stesso Platone, S. e saggezza significarono la stessa cosa e cioè la saggezza: la condotta razionale della vita umana (cfr. PLATONE, *Rep.*, 428 b; 443 e). Aristotele distinse e contrappose le due cose. « La S., egli disse, è la più perfetta delle scienze. Il sapiente deve sapere non solo ciò che deriva dai princìpi ma essere nel vero anche intorno ai princìpi. Sicchè la S. può dirsi insieme intelletto e scienza, ed essendo a capo delle scienze sarà la scienza delle cose più eccellenti » (*Et. Nic.*, VI, 7, 1141 a 16). Intelletto e scienza stanno qui nel senso specifico definito da Aristotele: l'intelletto (νοῦς) come conoscenza diretta dei princìpi della dimostrazione (*Ibid.*, VI, 6, 1141 a 7); e la scienza come « abito della dimostrazione » o facoltà dimostrativa (*Ibid.*, VI, 3 1139 b 31). La S. è perciò la conoscenza più certa e perfetta perchè è insieme conoscenza dei princìpi e delle dimostrazioni che da essi seguono. Inoltre, come tale, è anche la scienza delle cose più alte e sublimi. « Vi sono altre cose molto più divine dell'uomo per natura, come gli astri luminosi di cui si compone il mondo... Perciò si dice che Anassagora e Talete e siffatti uomini sono sapienti e non saggi giacchè non conoscono ciò che giova a se stessi ma cose eccezionali, meravigliose, difficili e divine, ma inutili giacchè essi non indagano intorno ai beni umani » (*Ibid.*, VI, 7, 1041 b 1). L'oggetto specifico della S. è pertanto il necessario, ciò che non può essere altrimenti (*Ibid.*, 1041 b 11); mentre la saggezza ha per oggetto le faccende umane che sono mutevoli e contingenti. Questa dottrina aristotelica costituisce uno dei punti in cui il distacco polemico tra Aristotele e Platone è più accentuato: Platone avendo di mira nella sua filosofia la saggezza umana e contrapponendo Aristotele a tale saggezza la divina sapienza. L'affermazione del primato della S. caratterizza le filosofie di tipo contemplativo come l'affermazione del primato della saggezza caratterizza la filosofia del tipo orientativo o pratico (v. FILOSOFIA, II).

Stante il riconosciuto carattere « divino » della S. non fa meraviglia che nelle filosofie a sfondo religioso dell'età alessandrina e posteriori la S. sia stata sostanzializzata e intesa come una specie di intermediaria fra Dio e il mondo: un'equivalente del *logos* (v.). Secondo Plotino c'è una S. che è sostanza e della quale nessun'altra S. è migliore; ed essa « crea tutti gli esseri, che tutti emanano da essa ed è essa stessa gli esseri che nascono insieme con essa e si identificano con essa, sicchè un'unica cosa sono S. e sostanza » (*Enn.*, V, 8, 4). Questa concezione si trovava già nel libro biblico della *Sapientia*, dove è detto di essa: « È un vapore della virtù divina e una emanazione sincera della luce di Dio onnipotente. È splendore della luce eterna, è lo specchio immacolato della maestà di Dio e l'immagine della Sua bontà. Pur essendo una, può tutto; e permanendo in sè innova tutte le cose e si trasporta di nazione in nazione nelle anime sante, costituendo gli amici di Dio e i profeti » (*Sap.*, VII, 25-27). Gli Gnostici avevano, dall'altro lato, personificata la S. e fatto di essa l'ultima emanazione o *eone* che vuol uscire dal suo stato di desiderio e raggiungere la conoscenza diretta del Padre (IRENEO, *Adv. Haer.*, II, 5). Gli Stoici stessi avevano chiamato Dio, come anima del mondo, « la perfetta sapienza » (CICER., *Acad.*, I, 29).

La filosofia medievale ritorna, con S. Tommaso, al concetto aristotelico della sapienza. La S. ha, secondo S. Tommaso, in comune con tutte le scienze la capacità di dedurre le conclusioni dai princìpi; ma anche qualche cosa in più delle altre scienze « in quanto giudica di tutte le cose, non solo quanto alle conclusioni ma anche quanto ai primi princìpi: sicchè è una virtù più perfetta della scienza» (*S. Th.*, III, q. 57, a. 2, ad 1°). Nella filosofia moderna, il termine ha conservato il suo significato di conoscenza perfetta sia per la sua completezza che per la natura del suo oggetto.

**SAPIENZA POETICA.** Così Vico chiamò nel secondo libro della *Scienza Nuova* (1744) la cul-

tura primitiva del genere umano, in quanto fondata sulla sensibilità più che sull'intelligenza: «La S. poetica che fu la prima S. della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli che erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie». Vico parla di una logica poetica, di una morale poetica, di un'economia poetica, di una politica poetica, di una storia poetica, di una fisica poetica, di una cosmografia poetica, di un'astronomia poetica, di una cronologia poetica, di una geografia poetica, come parti della S. poetica.

**SARCASMO** (gr. σαρκασμός; ingl. *Sarcasm*; francese *Sarcasme*; ted. *Sarkasmus*). L'ironia congiunta all'amara presa in giro di colui contro il quale è diretta. Il concetto è di origine stoica (cfr. STOBEO, *Ecl.*, II, 6, 222).

**SAVI, SETTE** (gr. Σοφισταί; ingl. *Seven Sages*; franc. *Sept Sages*; ted. *Sieben Weisen*). Così furono chiamati alcuni personaggi dell'antichità greca che espressero la loro saggezza in sentenze o motti brevissimi, onde ebbero anche il nome di Gnomici. Essi furono variamente enumerati dagli scrittori antichi. Talete, Biante, Pittaco e Solone sono compresi in tutte le liste. Platone, che per primo li enumerò, aggiunse ad essi Cleobulo, Misone e Chilone (*Prot.*, 343 a). A Talete si attribuisce il motto «Conosci te stesso» (DIOG. L., I, 40). A Biante il motto «I più sono malvagi» (*Ibid.*, I, 88): e l'altro motto «La carica rivela l'uomo» (ARIST., *Et. Nic.*, V, 1, 1029 b 1). A Pittaco il motto «Sappi cogliere l'opportunità» (DIOG. L., I, 79). A Solone i motti «Prendi a cuore le cose importanti», e «Nulla troppo» (*Ibid.*, I, 60, 63). A Cleobulo il motto «Ottima è la misura» (*Ibid.*, I, 93). A Misone il motto «Indaga le parole a partire dalle cose, non le cose a partire dalle parole» (*Ibid.*, I, 108). A Chilone i motti «Bada a te stesso» e «Non desiderare l'impossibile» (*Ibid.*, I, 70).

**SCACCO** (franc. *Échec*; tedesco *Scheitern*). Secondo Jaspers, è l'esperienza dell'impossibilità dell'esistenza, nei suoi aspetti particolari o nel suo insieme; e specialmente l'esperienza dell'impossibilità di superare le *situazioni-limite* (v.). Il valore positivo dello S. consiste nel fatto che esso manifesta o rivela (negativamente) la trascendenza dell'essere; ed è pertanto una *cifra* (v.) di questa trascendenza (*Philosophie*, III, pag. 219 sgg.) (v. ESISTENZIALISMO).

**SCANDALO** (ingl. *Scandal*; franc. *Scandale*; tedesco *Skandal*). Kierkegaard ha fatto dello S. una categoria religiosa, definendola come «il peccato di disperare della remissione dei peccati». Che il peccato possa essere perdonato è, per l'intelletto umano, la cosa più impossibile di tutte: la religione è da questo punto di vista la «possibilità dello scandalo» (*Die Krankheit zum Tode*, II, B, *B*; trad. ital., Fabro, pag. 347; cfr. *Diario*, X[1] A, 133).

**SCELTA** (gr. αἵρεσις, προαίρεσις; lat. *Electio*; ingl. *Choice*; franc. *Choix*; ted. *Wahl*). Il procedimento con cui una possibilità determinata, a preferenza di altre, viene assunta o fatta propria o decisa o realizzata in modo qualsiasi. Il concetto di S. è strettamente legato a quello di *possibilità* (v.), sicchè non solo non c'è S. dove non c'è possibilità (giacchè la possibilità è per l'appunto ciò che si offre ad una S.) ma neppure c'è possibilità dove non c'è S. giacchè l'anticipazione, la progettazione o la semplice previsione delle possibilità sono scelte. Dall'altro lato il concetto di S. è una delle determinazioni fondamentali del concetto di *libertà* (v.).

Il concetto di S. è continuamente presente a Platone che, nel mito di Er, fa dipendere il destino dell'uomo dalla S. che ciascuno fa del proprio modello di vita: «Non c'era, egli dice, nulla di necessariamente preordinato per l'anima perchè ciascuna doveva cambiare secondo la S. che essa faceva» (*Rep.*, X, 618 b). Ma solo Aristotele ci ha dato la prima esauriente analisi della S. distinguendola: 1° dal *desiderio* che è comune anche agli esseri irragionevoli, mentre la S. non lo è (*Et. Nic.*, III, 2, 1111 b 3); 2° dalla *volontà*, perchè si possono volere anche le cose impossibili, per es., l'immortalità, ma non si possono scegliere (*Ibid.*, 1111 b 19); 3° dall'*opinione*, che anch'essa può riguardare le cose impossibili, per es., quelle eterne, che non dipendono da noi (*Ibid.*, 1111 b 30). A queste determinazioni negative, Aristotele aggiunse la determinazione positiva che la S. «è sempre accompagnata dalla ragione e dal pensiero» (*Ibid.*, 1112 a 15); alla quale si può aggiungere l'altra fondamentale, che si desume dalle determinazioni negative: la S. concerne solo le cose possibili. Quest'ultima determinazione, che è quella fondamentale, veniva esplicitamente sottolineata da S. Tommaso, che ripeteva sostanzialmente l'analisi aristotelica (*S. Th.*, II, 1, q. 13, a. 5).

La nozione di S. è stata sempre ampiamente utilizzata dai filosofi, specialmente nella discussione del problema della *libertà* (v.) ma non è stata frequentemente sottoposta ad analisi. A partire da Kierkegaard, la filosofia dell'esistenza ha sottolineato il valore della S., per ciò che concerne la personalità stessa dell'uomo o la sua esistenza. E ha considerato la S. soprattutto sotto l'angolo visuale della sua stessa possibilità: cioè come *S. della scelta*. Dice Kierkegaard: «La S. è decisiva per il contenuto della personalità: con la S. essa sprofonda nella cosa scelta e se essa non sceglie, appas-

sisce in consunzione » (*Werke*, II, pag. 148). Da questo punto di vista la S. importante non è quella tra il bene e il male ma quella tra scegliere e non scegliere. « Con questa S., scelgo non tra il bene e il male ma scelgo il bene; ma in quanto scelgo il bene, scelgo con ciò la S. tra il bene e il male. La S. originaria è sempre presente in ogni S. ulteriore » (*Ibid.*, II, pag. 196). Questo concetto è stato frequentemente ripetuto nell'esistenzialismo contemporaneo. Secondo Heidegger, la S. autentica è la S. di ciò che è stato già scelto cioè la S. di quelle possibilità che sono già proprie dell'uomo. « Ripetizione della S. significa sceglimento di questa stessa S., decidersi per una possibilità che ha la radice nel proprio se stesso. Nello scegliere la S., l'Esserci si rende per la prima volta possibile il suo autentico poter essere » (*Sein und Zeit*, § 54). Ma in questo senso la « S. della S. » è semplicemente l'accettazione o il riconoscimento di ciò che si è, con la rinuncia ad ogni pretesa di mutamento o di liberazione. E nello stesso senso Jaspers dice: « Io non posso rifarmi da capo e scegliere tra l'esser me stesso e il non esser me stesso come se la libertà fosse soltanto uno strumento. Ma in quanto scelgo io sono, se non sono non scelgo » (*Phil.*, II, pag. 182). Ciò vuol dire che ciò che posso scegliere è soltanto il mio me stesso: quel me stesso che è identico con la *situazione*, col *luogo* della realtà in cui mi trovo (*Ibid.*, I, pag. 245). La S. della S. è in realtà la S. di ciò che già si è e non si può non essere. Questo concetto di S. della S. finisce per eliminare la S. stessa: la quale, come Aristotele aveva riconosciuto, e sempre legata al possibile. Dall'altro lato, Sartre ha insistito sulla perfetta arbitrarietà della S., ha identificato S. e coscienza e ha pertanto visto un atto di S. in ogni atto di coscienza (*L'être et le néant*, pag. 539 sgg.). Ciò può essere vero, ma in qualche modo è opportuno rintracciare un senso più specifico di S., un senso per il quale non tutti gli atti siano scelte. Questo senso può essere appunto quello di S. della S.; ma non come S. di ciò che è già stato scelto, bensì come S. di ciò che *può ancora essere scelto*. In tal senso la « S. possibile » è non soltanto la S. che si offre come una possibilità, ma la S. che, una volta effettuata, si ripresenta ancora possibile. Inteso in questo senso, il concetto di S. diventa suscettibile di trattamento oggettivo e diventa capace di orientare l'analisi delle tecniche di scelta. Da questo punto di vista, è indispensabile determinare in primo luogo il *contesto* delle S. cioè il campo delle *possibilità* (v.) oggettive in cui la S. deve operare. Per es., a un uomo che ha subìto un torto le S. che gli si offrono per vendicarsi del suo avversario ricorrendo alla forza o alla violenza sono diverse da quelle che gli sono offerte dal sistema giuridico in cui vive. Inoltre, sempre in riferimento a un contesto determinato, si può distinguere il *grado* delle S. che è il numero delle possibilità offerte da un determinato contesto, dall'*estensione* delle S., che è il numero di individui che hanno accesso a una S. determinata in un dato contesto. Estensione e grado possono stare fra loro in tutti i rapporti possibili, perchè l'aumento del grado può influire su quello dell'estensione e reciprocamente. Il criterio della ripetibilità delle S., sul fondamento delle considerazioni precedenti, e specialmente sulla base delle regole tecniche del contesto, è universalmente (per quanto implicitamente adoperato) da tutte le discipline: sicchè, per es., un assioma matematico o logico continua ad essere ammesso (cioè la sua S. viene ripetuta) finchè non conduce a una contraddizione; una tecnica scientifica o produttiva rimane in uso (cioè è continuamente S.) finchè non da luogo a inconvenienti o non se ne trova una migliore; e via dicendo.

Della nozione di S. si fa oggi un uso larghissimo in tutte le scienze e specialmente nella matematica, nella logica, nella psicologia e nella sociologia. Ma, come si è detto, raramente essa viene sottoposta ad analisi da queste scienze, che ne presuppongono il significato corrente. Dall'altro lato le analisi istituite dai filosofi non sempre rendono conto dei caratteri fondamentali della S. stessa. Bergson, ad es., ha considerato le alternative davanti alle quali ogni S. si trova situata come false « spazializzazioni » degli stati interiori di esitazione; e pertanto ha concepito la S. come distaccantesi « al modo di un frutto maturo » dagli stati successivi dell'io (*Les données immédiates de la conscience*, 1889, pag. 134). Ma è chiaro che se le alternative sono fittizie, fittizia è la S. stessa la quale vive solo nel possibile, che è costituito da alternative. Un tratto più autentico della S. umana è stato messo in luce da Dewey: « La S. non è l'emergere di una preferenza dall'indifferenza: è l'emergere di una preferenza unificata da un insieme di preferenze competitive ». Pertanto la S. *ragionevole* è soltanto quella che unifica e armonizza differenti tendenze che sono in concorrenza fra loro (*Human Nature and Conduct*, 1929, pag. 193). Dewey ha così fatto cadere fuori della S. il criterio della ragionevolezza della S., mettendosi su un piano sul quale si possono suggerire innumerevoli criteri. Egli ha tuttavia il merito di avere sottolineato l'importanza della S. e la sua onnipresenza. « L'operazione della S., ha detto, è inevitabile in qualsiasi intrapresa entri la riflessione. In se stessa, non è falsificatrice. L'illusione giace nel fatto che la sua presenza è nascosta, camuffata, negata. Un metodo empirico ritrova e mette in chiaro l'operazione della S., come fa per

qualsiasi altro evento » (*Experience and Nature*, 1926, pag. 35).

**SCELTE, ASSIOMA DELLE** (ingl. *Axiom of Choice*; franc. *Axiome de choix*; ted. *Auswahlprinzip*). Va con questo nome un principio enunciato da Zermelo nel 1904 secondo il quale: data una classe *K* i cui membri sono classi non vuote *a, b, c*, ... esiste una funzione *f* che fa corrispondere ad ogni classe *a, b, c*, un elemento e uno solo della classe stessa *f* (*a*), *f* (*b*), *f* (*c*), ... Questo postulato nella forma di un *assioma moltiplicativo*, fu riesposto da Russell nella forma seguente: data una classe *K* i cui membri sono classi non vuote, che non hanno alcun membro in comune, esiste una classe *A*, i cui membri sono tutti membri dei membri di *K* e che ha solo un membro in comune con ciascun membro di *K*. I due assiomi sono stati dimostrati equivalenti dallo stesso Zermelo. Un'assunzione del genere era frequentemente utilizzata dai matematici, ma la sua enunciazione esplicita ad opera di Zermelo suscitò dubbi e discussioni: dubbi e discussioni che vertono sostanzialmente sul concetto di « esistenza » dei membri di un insieme. Il postulato di Zermelo, se applicato agli insiemi infiniti, significa semplicemente che si può parlare della esistenza di un membro dell'insieme anche se non è data una regola precisa che consente di costruire o riconoscere il membro stesso (cfr. K. Gödel, *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, 1940; L. Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, 1948).

**SCETTICISMO** (gr. σκεπτικὴ ἀγωγή; inglese *Scepticism*; franc. *Scepticisme*; ted. *Skepticizmus*). Con questo termine, che significa *ricerca*, s'intende la tesi che è impossibile decidere sulla verità o falsità di una proposizione qualsiasi. Lo S. non ha nulla a che fare col relativismo o con le dottrine che tutto è vero o che tutto è falso, giacchè tali dottrine intendono per l'appunto fornire quel criterio di decisione che lo S. nega che ci sia. Sesto Empirico ha definito con molto rigore la natura dello S. affermando che il principio fondamentale dello S. è questo: « A ogni ragione si oppone una ragione di egual valore ». Tale principio infatti impedisce di prender partito per un'affermazione qualsiasi o la sua negazione e perciò consente di mantenere l'imperturbabilità (*Ip. Pirr.*, I, 12). Lo S. fu difeso nell'antichità da tre scuole filosofiche diverse:

1° dalla scuola di Pirrone alla quale esplicitamente si riattaccava Sesto Empirico (II secolo) (v. Pirronismo);

2° dalla terza Accademia o nuova Accademia, il cui indirizzo scetticheggiante fu iniziato da Carneade di Cirene (II secolo a. C.), che, pur ammettendo l'impossibilità di decidere sul vero o sul falso, riteneva legittimo l'uso di criteri di credibilità puramente soggettivi;

3° da un gruppo di pensatori fioriti dall'ultimo secolo a. C. al II secolo d. C. di cui i principali furono Enesidemo (I secolo a. C.), Agrippa e Sesto Empirico. Questi pensatori ripresero lo S. rigoroso di Pirrone. Enesidemo enunciava dieci modi per giungere alla sospensione del giudizio ed Agrippa ne aggiungeva altri cinque (v. Tropi). Sesto Empirico, infine, le cui opere ci sono state conservate, ha fatto valere le sue istanze scettiche sui principali temi della filosofia antica e ha riaffermato il carattere investigativo, sospensivo e dubitativo dello S. (*Ip. Pirr.*, I, 7).

Il vero precedente storico dello S. antico è la scuola eleomegarica (v. Megarici) la quale si compiacque di enunciare quegli argomenti insolubili che rappresentano casi tipici dell'impossibilità di decidere sulla falsità o verità di una tesi (v. Antinomie). Nella storia ulteriore della filosofia lo S. non è mai ritornato nella sua forma classica. Il Medio Evo lo ignora completamente. Nel Rinascimento esso riaffiora nella meditazione di Montaigne, come una delle esperienze fondamentali alle quali Montaigne fa più frequente riferimento. « Noi non abbiamo comunicazioni con l'essere perchè l'intera natura umana è sempre in mezzo tra la nascita e la morte e non attinge di sè che una apparenza oscura ed umbratile, un'incerta e debole opinione » (*Essais*, ed. Plattard, I, pag. 399). Montaigne ha in vista soprattutto quel carattere dello S. che gli antichi scettici chiamavano investigativo e che per lui è sperimentativo: « Se la mia anima potesse prender piede io non mi sperimenterei ma mi risolverei; ma essa è sempre in tirocinio ed in prova » (*Ibid.*, III, 2, pag. 29). E lo stesso significato fondamentale ha lo S. di P. Charron che nel libro *Sulla saggezza* fa derivare da esso una saggezza naturale e razionale che rende serena la vita e non è in contrasto con la religione. Queste stesse cose erano dette da Francesco Sanchez nel *Quod nihil scitur* (1581). Ma queste non sono, come si vede, forme di autentico scetticismo. Nè un tale S. si ritrova in colui che, nel '700, si fece esplicito difensore della « filosofia accademica o scettica » cioè in D. Hume. « Il grande avversario del pirronismo o dei princìpi esagerati dello S. è l'azione, l'attività e le occupazioni della vita comune » diceva Hume (*Inq. Conc. Underst.*, XII, 2). Hume contrapponeva pertanto allo S. esagerato o eccessivo lo S. mitigato che consiste nella « limitazione delle nostre ricerche a quegli oggetti che meglio si adattano alla ristretta capacità della mente umana » (*Ibid.*, XII, 3). Ma tale S. non si distingue dalla tendenza critica della filosofia e pertanto non può essere propriamente chiamato scetticismo. Nella

filosofia moderna la funzione dello S. è stata duplice. In primo luogo è servito spesso, come bersaglio polemico o ipotesi da ridurre all'assurdo, ai filosofi che si proponevano di fondare una qualsiasi dottrina dogmatica. In secondo luogo è servito come insegna di battaglia contro determinate filosofie. Così A. E. Schulze contrappose lo S. di Hume al razionalismo di Kant in un'opera che intitolò al nome dello scettico antico *Enesidemo* (1792). In modo analogo G. Rensi si appellò allo S. contro l'idealismo hegeliano italiano nei primi decenni del sec. XX (*Lineamenti di filosofia scettica*, 1917). Ma quello di Rensi fu un curioso S., mescolato con il materialismo (*Il materialismo critico*, 1934) e perfino con il misticismo (*Testamento filosofico*, 1939).

Sullo S. antico, cfr. DAL PRA, *Lo S. greco*, 1950. Sullo S. rinascimentale, cfr. R. HOOPES, in *Huntington Library*; R. H. POPKIN, in *Review of Metaphysics*, 1953, e relative bibliografie.

**SCHEBLIMINI.** Termine che ricorre nel titolo di uno scritto di J. G. Hamann (*Golgotha und S.*, 1784) diretto contro Mendelssohn. Il termine, probabilmente desunto da uno scritto di Lutero, significa l'ispirazione divina e l'esaltazione che essa comunica, donde la sua opposizione simmetrica a « Golgotha » che è il simbolo dell'umiliazione. (Cfr. i chiarimenti di L. SCHREINER nel vol. II degli *I. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*, 1956; e V. VERRA, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, 1957, pag. 147 sgg.).

**SCHEMA** (gr. σχῆμα; ingl. *Scheme*; francese *Schéma*; ted. *Schema*). Nel significato comune di forma o figura, la parola viene comunemente usata dai filosofi. Un senso specifico fu dato al termine solamente da Kant che intese per esso l'intermediario tra le categorie e il dato sensibile, intermediario la cui funzione sarebbe quella di eliminare l'eterogeneità dei due elementi della sintesi, essendo generale come la categoria e temporale come il contenuto dell'esperienza. In questo senso lo S. o più precisamente lo *S. trascendentale* è « la rappresentazione di un procedimento generale per cui l'immaginazione offre ad un concetto la sua immagine » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. I). Kant distingue vari tipi di S. secondo i quattro gruppi delle categorie; e pone tra essi il numero (S. della quantità) e la cosalità (S. della qualità). In generale gli S. sono determinazioni del tempo e costituiscono perciò fenomeni o concetti sensibili di oggetti in accordo con una categoria determinata (*Ibid.*, Anal. dei Princ., cap. I). In modo analogo lo S. fu inteso da Schelling, che lo distingueva dall'immagine (rispetto alla quale è più generale) e dal simbolo; Schelling intendeva per S. « l'intuizione della regola secondo cui l'oggetto può essere prodotto » e pertanto ne chiariva la nozione con l'esempio dell'artigiano che deve creare un oggetto di forma determinata in conformità di un concetto (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, III, cap. II, 3ª epoca-trad. ital., pag. 183). Questo significato kantiano e schellinghiano è l'unico significato tecnico della parola che talora ancora ricorre (cfr., ad es., LEWIS, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, pag. 134). Al di fuori di essa, il termine significa semplicemente modello o immagine generale o forma (come avviene, per es., in BERGSON, *Matière et mémoire*, pag. 130 sgg.; *Énergie spirituelle*, pag. 161; *La pensée et le mouvant*, pag. 216) o progetto generale.

**SCHEMATISMO** (gr. σχηματισμός; ingl. *Schematism*; franc. *Schématisme*; ted. *Schematismus*). 1. Configurazione o struttura. Questo è il significato comune del termine greco, al quale fece riferimento Bacone parlando dello *S. latente* come di uno dei due aspetti fondamentali dei fenomeni naturali (l'altro è il *processo latente* o processo alla forma). Per S. latente Bacone intese la configurazione o struttura dei corpi considerati staticamente (*De Augm. Scient.*, II, 1), sicchè lo studio dello S. fu da lui paragonato a ciò che è l'anatomia per i corpi organici (*Nov. Org.*, II, 7).

2. Kant intese per S. « il modo di comportarsi dell'intelletto con gli schemi » (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. I). E in senso analogo usava la parola Schelling (*System des transzendentalen Idealismus*, III, cap. II, 3ª epoca). Sulla dottrina kantiana dello S., cfr. E. PACI, « Critica dello schematismo trascendentale », in *Rivista di Filosofia*, 1955, n. 4; 1956, n. 1.

**SCHIAVITÙ** (gr. δουλεία; lat. *Servitus*; inglese *Slavery*; franc. *Esclavage*; ted. *Sklaverei*). La giustificazione della S., presso i filosofi, ha rivestito sempre la stessa forma: la S. è cosa utile non solo al padrone ma allo schiavo stesso. Questo è il motivo per cui Aristotele ritiene la S. come una delle divisioni naturali della società pari a quella tra femmina e maschio. Infatti poichè c'è « chi è naturalmente disposto al comando » e « chi è naturalmente disposto ad essere comandato » la loro unione è « ciò per cui entrambi possono sopravvivere ». La stessa cosa (cioè la S.) è quindi « vantaggiosa sia per il padrone che per lo schiavo » (*Pol.*, I, 2, 1252 a). Lo stesso S. Tommaso ripeteva, citando Aristotele, questa considerazione: « Che quest'uomo sia servo, a preferenza di un altro è cosa che da un punto di vista assoluto non ha una ragione naturale ma solo la ragione di una qualche utilità, in quanto è utile allo schiavo che egli sia governato da uno più saggio ed è utile a costui che egli si giovi dello schiavo » (*S. Th.*,

II, 2, q. 57, a. 3, ad 2°). L'illustrazione che della figura servo-padrone ha dato Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* obbedisce allo stesso spirito di giustificazione. Il signore è l'autocoscienza del servo e il servo è lo strumento che elabora gli oggetti affinchè il signore ne goda e affinchè, in questa maniera egli stesso partecipi, per mediazione, al godimento dell'oggetto come il padrone partecipa per mediazione alla produzione di esso (*Phänom. des Geistes*, I, IV, A; trad. ital., pag. 168 sgg.).

D'altronde il cristianesimo aveva reso insignificante la S.; e, in un certo senso, anche la sua condanna. Poichè sia il giudeo che il greco, sia il servo che il libero, sia il maschio che la femmina « fanno una sola cosa in Gesù Cristo » (*Gal.*, III, 28) non è importante che si sia schiavi o liberi, ma basta essere « liberto del Signore » (*I Cor.*, VII, 21-22). Nel mondo antico soltanto gli Stoici condannarono senza riserve la S.: « Solo il sapiente è libero e i malvagi sono schiavi: giacchè la libertà non è che l'autodeterminazione e la S. è l'assenza dell'autodeterminazione. C'è poi un'altra S. che consiste nella soggezione o nella compera e nella soggezione, cui si contrappone la padronanza, che è malvagia anch'essa » (DIOG. L., VII, 121). Accanto alla negazione della S. come istituzione sociale, gli Stoici fecero prevalere il concetto della S. come stato o situazione morale. Diceva Seneca: « 'Sono schiavi'. Sì, ma anche uomini. 'Sono schiavi'. Sì, ma anche compagni di abitazione. 'Sono schiavi'. Sì, ma anche umili amici. 'Sono schiavi'. Sì, ma anche compagni di schiavitù, se rifletterai che gli uni e gli altri sono soggetti ai capricci della fortuna » (*Ep.*, 47): concetti che sono variamente ripetuti nella letteratura romana, per quanto non trovassero alcun riscontro nel diritto romano codificato, che faceva dello schiavo la « cosa » del padrone. Nel mondo moderno, è stata la filosofia illuministica a rendere assurda e ripugnante la nozione stessa di S.: la difesa che essa fece della nozione di eguaglianza significa appunto la condanna della S. in tutte le sue forme e gradi (cfr., ad es., VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, 1764, articolo « Egalité »).

**SCIENTISMO** (ingl. *Scientism*; franc. *Scientisme*; **1.** L'atteggiamento proprio di chi si avvale dei metodi e dei procedimenti della scienza. Questo è il significato che il termine ha specialmente in inglese (cfr. però anche LE DANTEC, *Contre la métaphysique*, 1912, pag. 51).

**2.** L'atteggiamento di chi dà importanza preponderante alla scienza nei confronti delle altre attività umane o ritiene che non ci siano limiti alla validità e all'estensione della conoscenza scientifica. In questo senso il termine equivale a positivismo ma con una connotazione peggiorativa. Dice Bergson: « Noi abbiamo soltanto domandato alla scienza di restare scientifica, di non avvolgersi in una metafisica incosciente che si presenta allora agli ignoranti, o ai semidotti, sotto la maschera della scienza. Durante più di mezzo secolo questo S. ha ingombrato la strada della metafisica » (*La pensée et le mouvant*, 1934, 3ª ediz., pag. 83).

**SCIENZA** (gr. ἐπιστήμη; lat. *Scientia*; inglese *Science*; franc. *Science*; ted. *Wissenschaft*). Una conoscenza che includa, in modo o misura qualsiasi, una garanzia della propria validità. La limitazione espressa con le parole « in modo o misura qualsiasi » è qui inclusa per rendere la definizione applicabile alla S. moderna che non ha pretese di assolutezza. Ma il concetto tradizionale della S. è quello per il quale la S. include una garanzia assoluta di validità ed è perciò, come conoscenza, il grado massimo della certezza. L'opposto della S. è l'*opinione* (v.), caratterizzata per l'appunto dalla mancanza di garanzia circa la sua validità. Le differenti concezioni della S. si possono distinguere a seconda della garanzia di validità che le si riconosce. Questa garanzia può consistere: 1° nella dimostrazione; 2° nella descrizione; 3° nella correggibilità.

1° La dottrina che la S. provvede a garantire la propria validità dimostrando le sue affermazioni, cioè connettendole in un sistema o in un organismo unitario nel quale ciascuna di esse sia necessaria e nessuna possa essere tolta, aggiunta o mutata, è l'ideale classico della scienza. Platone paragonava l'*opinione* (v.) alle statue di Dedalo che sono sempre in atto di fuggire: le opinioni difatti « disertano dall'anima umana sicchè non hanno gran pregio finchè qualcuno non riesce a legarle con un ragionamento causale ». Ma « quando siano legate diventano S. e rimangono fisse. Ecco perchè la S. (conclude Platone) è più valida della retta opinione e differisce da essa per la sua connessione » (*Men.*, 98 a). La dottrina della S. di Aristotele è molto più ricca e circostanziata, ma obbedisce allo stesso concetto. La S. è « conoscenza dimostrativa ». Per conoscenza dimostrativa s'intende quella per cui « si conosce la causa di un oggetto cioè si conosce perchè l'oggetto non può esser diverso da com'è » (*An. Pr.*, I, 2, 71 b 9 sgg.). Di conseguenza, l'oggetto della S. è il *necessario* (v.); e perciò la S. si distingue dall'opinione e non coincide con essa: se coincidesse, « si sarebbe convinti che un medesimo oggetto possa comportarsi diversamente da come si comporta e si sarebbe, al tempo stesso convinti che non possa comportarsi diversamente » (*An. Post.*, I, 33, 89 a 38). Perciò Aristotele esclude che ci possa essere S. del non necessario: della sensazione (*Ibid.*, 31, 87 b 27) e dell'accidentale (*Met.*, VI, 2, 1027 a 20);

mentre identifica la conoscenza scientifica con la conoscenza dell'essenza necessaria o sostanza (*Ibid.*, VII, 6, 1031 b 5). La più perfetta realizzazione di questo ideale della S. furono gli *Elementi* di Euclide (sec. III a. C.). Quest'opera, che ha voluto realizzare la matematica come S. perfettamente deduttiva, senza nessun appello all'esperienza o all'induzione, è rimasta per molti secoli (e sotto certi aspetti rimane a tutt'oggi) il modello stesso della scienza.

Attraverso gli *Elementi* di Euclide la concezione della S. di Platone e di Aristotele si trasmise più efficacemente che attraverso la delineazione teorica di Aristotele. Da tale delineazione gli antichi non si scostarono. Gli Stoici la ripetettero affermando che « la S. è la comprensione sicura, certa e immutabile fondata sulla ragione » (SESTO E., *Adv. Math.*, VII, 151) o che essa « è una comprensione sicura o un abito immutabile ad accogliere rappresentazioni, fondato sulla ragione » (DIOG. L., VII, 47). S. Tommaso ripeteva le notazioni aristoteliche (*S. Th.*, II, 1, q. 57, a. 2) e Duns Scoto accentuava il carattere dimostrativo e necessario della S. escludendo da essa ogni conoscenza priva di quei caratteri, quindi l'intero dominio della fede (*Op. Ox.*, Prol., q. 1, n. 8). Anche l'ultima scolastica, con Ockham, manteneva in piedi l'ideale aristotelico della S. (*In Sent.*, III, q. 8).

Il sorgere della S. moderna non ha messo in crisi questo ideale. Da un lato il necessitarismo degli aristotelici viene condiviso anche dai loro avversari; dall'altro persiste la suggestione della matematica come S. perfetta per la sua organizzazione dimostrativa; e Galilei stesso poneva le « dimostrazioni necessarie » accanto alla « sensata esperienza » come fondamento della S. (*Opere*, V, pag. 316). L'ideale geometrico della S. domina pure le filosofie di Cartesio e Spinoza. Cartesio voleva organizzare tutto il sapere umano sul modello dell'aritmetica e della geometria: le sole S. che egli riconosceva « prive di falsità e di incertezza » perchè fondate interamente sulla deduzione (*Regulae ad directionem ingenii*, II). E Spinoza chiamava *S. intuitiva* la estensione del metodo geometrico all'intero universo, estensione per il quale « dall'idea adeguata dell'essenza formale di alcuni attributi di Dio si procede alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose » (*Et.*, II, 40, scol. 2°). Kant contrassegnava questo vecchio ideale con un nuovo termine, quello di *sistema* (v.). « L'unità sistematica, egli diceva, è ciò che prima di tutto fa di una conoscenza comune una S. cioè di un semplice aggregato un sistema »; e aggiungeva che per sistema bisogna intendere « l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'unica idea » (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. III; cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede). Questo concetto della S. come sistema, introdotto da Kant, è diventato un luogo comune della filosofia dell'800 ed è ancora quello cui fanno oggi ricorso le filosofie di carattere teologico o metafisico. Ciò è accaduto soprattutto perchè il Romanticismo lo ha fatto suo e lo ha ripetuto fino alla nausea. Diceva Fichte: « Una S. dev'essere una unità, un tutto... Le singole proposizioni in generale non sono S., ma diventano S. solo nel tutto, mercè il loro posto nel tutto, la loro relazione con il tutto » (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794, § I). Schelling ripeteva: « Si ammette generalmente che alla filosofia convenga una forma sua particolare che si dice sistematica. Presupporre una tal forma non dedotta tocca ad altre S. che già presuppongono la S. della S., ma non già a questa che si propone per oggetto la possibilità di una S. siffatta » (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, I, cap. I; trad. ital., pag. 27). E Hegel affermava perentoriamente: « La vera forma nella quale la verità esiste può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della S. — cioè alla meta, raggiunta la quale essa sia in grado di abbandonare il nome di amore del sapere per essere vero sapere — ecco ciò che io mi sono proposto » (*Phänom. des Geistes*, Prefazione, I, 1). Fichte, Schelling e Hegel ritenevano che il solo sapere sistematico, quindi la sola S., fosse la filosofia. Ma il concetto di sistema è rimasto a caratterizzare la S. in generale, quindi anche la S. della natura, per molti filosofi dell'800. H. Cohen vedeva nel sistema la categoria più alta della natura e della S. (*Logik*, 1902, pag. 339). Husserl poneva il carattere essenziale della S. nella « unità sistematica » che in essa trovano le singole conoscenze e i loro fondamenti (*Logische Untersuchungen*, 1900, I, pag. 15); e additava nel sistema l'ideale stesso della filosofia, se essa vuole organizzarsi come « S. rigorosa » (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910-11; trad. ital., pag. 5). L'ideale della S. come sistema ha continuato a vivere anche molto tempo dopo che le S. naturali si sono allontanate da esso e hanno cominciato a polemizzare contro « lo spirito di sistema ».

Se si può oggi considerare tramontato l'ideale classico della S. come sistema compiuto di verità necessarie o per evidenza o per dimostrazione, non si possono tuttavia considerare tramontate tutte le caratteristiche di esso. Che la S. sia, o tenda ad essere, un sistema, un'unità, una totalità organizzata, è pretesa che viene talora condivisa anche dalle altre concezioni della S. stessa. Ciò che questa pretesa conserva in ogni caso di valido è l'esigenza che le proposizioni che costituiscono il corpo linguistico di una S. siano tra loro *compatibili* cioè non contraddittorie. Questa esigenza in-

dubbiamente è assai più debole di quella che vorrebbe che tali proposizioni costituissero una unità o un sistema; anzi, parlando a rigore, è un'esigenza totalmente diversa giacchè la non contraddittorietà non implica in alcun modo l'unità sistematica. Tuttavia, nel corrente linguaggio scientifico o filosofico, spesso l'esigenza sistematica viene ridotta a quella della compatibilità.

2° La concezione *descrittiva* della S. si è venuta formando a partire da Bacone e per opera di Newton e dei filosofi illuministi. Il suo fondamento è la distinzione baconiana tra *anticipazione* e *interpretazione* della natura: l'interpretazione consistendo nel «condurre gli uomini davanti ai fatti particolari e ai loro ordini» (*Nov. Org.*, I, 26, 36). Newton stabiliva il concetto descrittivo della S. contrapponendo il metodo dell'*analisi* al metodo della *sintesi*. Quest'ultimo consiste «nell'assumere che le cause sono state scoperte, nel porle come princìpi e nello spiegare i fenomeni procedendo da tali princìpi e considerando come prova questa spiegazione». L'analisi consiste invece «nel fare esperimenti ed osservazioni, nel trarre conclusioni generali da essi per mezzo dell'induzione e nel non ammettere contro le conclusioni obiezioni che non siano derivate dagli esperimenti o da altre verità certe» (*Opticks*, III, 1, q. 31). La filosofia dell'illuminismo esaltò e diffuse l'ideale scientifico di Newton. «Questo grande genio, diceva D'Alembert, vide che era tempo di bandire dalla fisica le congetture e le ipotesi vaghe o almeno di darle solo per quel che valgono e di sottoporre questa S. soltanto alle esperienze e alla geometria» (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, in *Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 143). Nello stesso tempo D'Alembert dichiarava ormai inutile, per la S. e per la filosofia, lo *spirito di sistema*. «Tutte le S., egli diceva, rinchiuse, per quanto è possibile, nei fatti e nelle conseguenze che si possono da essi dedurre, non accordano nulla all'opinione, salvo quando vi sono costrette». La S. si riduce così all'osservazione dei fatti e alle inferenze o ai calcoli fondati sui fatti. Il positivismo ottocentesco non faceva che appellarsi allo stesso concetto della scienza. Diceva Comte: «Il carattere fondamentale della filosofia positiva è quello di considerare tutti i fenomeni come soggetti a leggi naturali invariabili, la cui scoperta precisa e la cui riduzione al minimo numero possibile sono lo scopo di tutti i nostri sforzi, mentre consideriamo come assolutamente inaccessibile e priva di senso la ricerca di quelle che si chiamano cause, sia primarie sia finali» (*Cours de phil. positive*, I, § 4; vol. I, pag. 26-27). Ma il positivismo insistette anche su quel carattere della S. che già Bacone aveva messo in luce: il carattere attivo od operativo, per cui essa permette all'uomo di agire sulla natura e dominarla mediante la previsione dei fatti resa possibile dalle leggi (*Ibid.*, II, § 2; pag. 100). L'ideale descrittivo della S. non implica pertanto che la S. consista nel rispecchiamento o nella riproduzione fotografica dei fatti. Da un lato, il carattere anticipatorio della conoscenza scientifica per il quale essa si concreta in previsioni fondate sui rapporti accertati tra i fatti le toglie il carattere fotografico: non si può infatti fotografare il futuro. Dall'altro lato, la stessa S. positivistica ha messo in luce il carattere attivamente orientato della descrizione scientifica. Le considerazioni di Claude Bernard a questo proposito sono particolarmente importanti: «La semplice constatazione dei fatti, egli dice, non potrà mai giungere a costituire una scienza. Si possono moltiplicare i fatti e le osservazioni, ma questo non farà apprendere nulla. Per istruirsi bisogna necessariamente ragionare su ciò che si è osservato, paragonare i fatti e giudicarli con altri fatti che servono di controllo» (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, I, 1, § 4). Da questo punto di vista, una S. di osservazione sarà una S. che ragiona sui fatti dell'osservazione naturale cioè sui fatti puramente e semplicemente constatati; mentre una S. sperimentale o di esperimento ragionerà sui fatti ottenuti nelle condizioni che lo sperimentatore ha creato e determinato lui stesso (*Ibid.*, 1865, I, 1, § 4).

La dottrina della S. di Mach non potrebbe chiamarsi descrittiva se per descrizione si intendesse la riproduzione fotografica degli oggetti, ma si può chiamare descrittiva nel senso ora chiarito. Dice Mach: «Se escludiamo ciò che non ha senso ricercare, vedremo apparire più nettamente ciò che possiamo realmente attingere mediante le S. particolari: tutte le relazioni e i differenti modi di relazione degli elementi tra loro» (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. I; trad. franc., pag. 25). L'innovazione di Mach consiste nel suo concetto degli *elementi*: tali elementi essendo per lui comuni sia alle cose che alla coscienza e diversi nella coscienza e nella cosa solo in quanto appartenenti ad insiemi diversi (*Ibid.*, cap. I; trad. franc., pag. 25; cfr. *Die Analyse der Empfindungen*, 9ª ediz., 1922, pag. 14). La funzione *economica* che Mach attribuì alla S. o, più precisamente ai concetti scientifici, non toglie pertanto il carattere descrittivo della S., riconoscibile nella tesi che la S. ha per oggetto i *rapporti* fra gli elementi. Appunto perchè la S. considera i rapporti tra i fatti, essa è una descrizione abbreviativa ed economica dei fatti stessi (*Die Mechanik*; trad. ingl., 1902, pag. 481 sgg.). Allo stesso modo Bergson riconosce il carattere convenzionale ed economico della S. dal fatto che essa, che ha come suo organo l'intelligenza, si ferma non sulle cose ma sui rapporti tra le cose o le situazioni (*Év. créatr.*,

8ª ediz., 1911, pag. 161, 356). L'ideale descrittivo della S., ricorre ancora in scrittori recenti. Dewey afferma: « Nella S., poichè i significati sono determinati sulla base della loro relazione reciproca come significati, le *relazioni* divengono gli oggetti dell'indagine e le qualità vengono assai sminuite di importanza, rivestendo una funzione soltanto in quanto siano d'aiuto nello stabilire relazioni » (*Logic*, VI, § 6; trad. ital., pag. 171). Ora le relazioni non sono che un altro nome per *leggi* giacchè la legge non è che l'espressione di una relazione: sicchè lo stesso concetto della S. si può riscontrare in tutti gli scrittori che riconoscono nella formulazione della legge il compito della scienza. Diceva H. Dingler: « Il compito principale della S. consiste nel raggiungere leggi nel maggior numero possibile » (*Die Methode der Physik*, 1937, I, § 9). E più recentemente R. B. Braithwaite ha affermato: « Il concetto fondamentale della S. è quello della legge scientifica e lo scopo fondamentale di una S. è lo stabilimento di leggi. Per capire il modo in cui una S. opera e il modo in cui essa fornisce spiegazioni dei fatti che investiga, è necessario capire la natura delle leggi scientifiche e il modo di stabilirle » (*Scientific Explanation*, Cambridge, 1953, pag. 2).

3° Una terza concezione è quella che riconosce come unica garanzia della validità della S. la sua *autocorreggibilità*. Si tratta di una concezione che si è affacciata nelle avanguardie più critiche o meno dogmatiche della metodologia contemporanea e non ha ancora raggiunto gli sviluppi assunti dalle due concezioni precedenti; ma che è tuttavia significativa, sia perchè muove dall'abbandono di ogni pretesa alla garanzia assoluta, sia perchè apre nuove prospettive allo studio analitico degli strumenti di indagine di cui le S. dispongono. Il presupposto di questa concezione è il *fallibilismo* (v.) che Peirce riconosceva proprio di tutta la conoscenza umana (*Coll. Pap.*, I. 13, 141-52). Ma la tesi in questione è stata per la prima volta espressa da Morris R. Cohen: « Noi possiamo definire la S. come un *sistema autocorrettivo*... La S. invita al dubbio. Essa può svilupparsi o progredire non solo perchè è frammentaria ma anche perchè nessuna sua proposizione è in se stessa assolutamente certa e così il processo di correzione può operare quando troviamo prove più adeguate. Ma bisogna notare che il dubbio e la correzione sono sempre in accordo con i canoni del metodo scientifico così che questa ultima è il suo legame di continuità » (*Studies in Philosophy and Science*, 1949, pag. 50). M. Black ha più recentemente adottato un punto di vista analogo: « I princìpi stessi del metodo scientifico devono a loro volta essere considerati come provvisori e soggetti a ulteriori correzioni, in modo che una definizione di ' metodo scientifico ' sarebbe verificabile in qualche esteso senso del termine » (*Problems of Analysis*, 1954, pag. 23). In termini apparentemente paradossali ma equivalenti, K. Popper aveva affermato nella *Logica della ricerca* (1935) che l'armamentario della S. è diretto, non alla verifica, ma alla *falsifica* delle proposizioni scientifiche. « Il nostro metodo di ricerca, egli diceva, non è diretto a difendere le nostre *anticipazioni* per provare che abbiamo ragione, ma al contrario è diretto a distruggerle. Usando tutte le armi del nostro armamentario logico, matematico e tecnico, noi tentiamo di provare che le nostre anticipazioni sono false, per avanzare, al loro posto, nuove ingiustificate e ingiustificabili anticipazioni, nuovi ' frettolosi e prematuri pregiudizi ' come Bacone derisoriamente le chiamava » (*The Logic of Scientific Discovery*, 2ª edizione, 1958, § 85, pag. 279). Con questo Popper ha voluto segnare l'abbandono dell'ideale classico della S.: « Il vecchio ideale scientifico dell'*episteme*, della conoscenza assolutamente certa e dimostrabile, si è rivelato un idolo. L'esigenza dell'obbiettività scientifica rende inevitabile che ogni asserzione scientifica rimanga per sempre come un tentativo ». L'uomo, non può conoscere ma solo congetturare (*Ibid.*, pag. 278, 280). Affermare che gli strumenti di cui la S. dispone siano diretti a dimostrar false le asserzioni della S. è un altro modo per esprimere il concetto dell'autocorreggibilità della S.: provar falsa un'asserzione significa infatti sostituirla con un'altra asserzione, non ancora provata falsa, quindi correttiva della prima. La nozione dell'autocorreggibilità costituisce indubbiamente la garanzia meno dogmatica, che la S. può esigere, della propria validità. Essa consente un'analisi meno pregiudicata degli strumenti di accertamento e di controllo di cui le singole S. dispongono (cfr. *Beyond the Edge of Certainty*, a cura di R. C. Colodny, 1965).

**SCIENZA, DOTTRINA DELLA** (inglese *Science of Science*; franc. *Doctrine de la science*; ted. *Wissenschaftslehre*). Espressione con cui Fichte designò « la S. delle S. in generale » cioè la S. che espone in modo sistematico il principio fondamentale su cui poggiano tutte le altre scienze. « Ogni possibile S. ha un principio fondamentale che in essa non può essere dimostrato ma dev'essere già certo prima di essa. Ora dove dev'essere dimostrato questo principio fondamentale? Senza dubbio in quella S. la quale deve fondare tutte le possibili S. » (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794, § 2; trad. ital., pag. 11-12). Fichte identificava la dottrina della S. con la filosofia e vedeva il suo principio fondamentale nell'Io.

L'espressione viene tuttora usata prevalentemente in riferimento a Fichte. Tuttavia B. Bolzano l'ado-

però come titolo di un'opera per indicare la dottrina che espone le regole per la divisione del campo del sapere nelle singole S. e per l'apprendimento del sapere stesso (*Wissenschaftslehre*, 1837, I, § 6; cfr. IV, § 392 sgg.). Ma per la disciplina che considera le forme o i procedimenti della conoscenza scientifica sono state più frequentemente adoperate le parole *gnoseologia* (v.) e *metodologia* (v.).

**SCIENZA NUOVA.** Espressione con cui G. B. Vico designò la sua opera maggiore, pubblicata per la prima volta nel 1725 e in nuove edizioni nel 1730 e nel 1744. Il titolo completo *Princìpi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* dice l'intento dell'opera. Vico si proponeva di instaurare una S. che avesse per suo compito la ricerca delle leggi che sono proprie del mondo della storia umana, al modo in cui la S. naturale ricerca leggi del mondo naturale. Vico vuol essere il Bacone del mondo della storia e si propone di rintracciare l'ordine di tale mondo e di esprimerlo in leggi. Le fondamentali caratterizzazioni che egli dà della S. nuova sono le seguenti (cfr. specialmente *S. N.* del 1744, I, Del metodo):

1° la S. nuova è una « teologia civile ragionata della provvidenza divina »: cioè la dimostrazione dell'ordine provvidenziale che si va attuando nella società umana a misura che l'uomo si solleva dalla sua caduta e dalla sua miseria primitiva. Vico contrappone questa teologia *civile* alla teologia *fisica* della tradizione, la quale dimostra l'azione provvidenziale di Dio nella natura;

2° la S. nuova è « una storia delle umane idee sulla quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana »: essa è cioè la determinazione dello sviluppo intellettuale umano dalle rozze origini fino alla « ragione tutta spiegata ». In questo senso essa è anche una « critica filosofica che mostra l'origine delle idee umane e la loro successione »;

3° in terzo luogo la S. nuova tende a descrivere « una *storia ideale eterna*, sopra la quale corrano in tempo le storie di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini ». Come tale, la S. nuova è anche una S. dei princìpi della storia universale e del diritto naturale universale;

4° la S. nuova è inoltre « una *filosofia dell'autorità* » cioè della *tradizione*, giacchè dalla tradizione desume le prove di fatto (o filologiche) che accertano l'ordine di successione delle età della storia.

Sul concetto della storia di Vico, v. STORIA.

**SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE** (ingl. *Classification of Sciences*; franc. *Classification des sciences*; ted. *Klassifikation der Wissenschafte*). Mentre un'*enciclopedia* (v.) è il tentativo di dare il quadro completo di tutte le discipline scientifiche e di fissare in modo definitivo i loro rapporti di coordinazione e subordinazione, una classificazione delle S. ha solo l'intento più modesto di dividere le S. in due o più gruppi secondo l'affinità dei loro oggetti o dei loro strumenti d'indagine. È ovvio che anche le enciclopedie delle S. possono essere considerate come semplici classificazioni; ma molto più efficaci sono state nei confronti dello stesso lavoro scientifico alcune semplici classificazioni presentate dai filosofi dell'800. La più famosa di tutte è quella proposta da Ampère di S. dello spirito o *noologiche* e S. della natura o *cosmologiche* (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834). Questa classificazione è stata estesamente accettata e talora riespressa con altri termini, per es., come distinzione tra S. *culturali* e S. *naturali* (DU BOIS-REYMOND, *Kulturgeschichte und Naturwissenschaften*, 1878). Alla sua diffusione contribuì soprattutto Dilthey che nella *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883) insistette sulla differenza tra le scienze che mirano a *conoscere* causalmente l'oggetto, che rimane esterno, cioè le S. naturali e quelle che invece mirano a *comprendere* l'oggetto (che è l'uomo), e a riviverlo intrinsecamente, cioè le S. dello spirito. Windelband a sua volta distingueva tra S. *nomotetiche* che cercano di scoprire la legge e concernono la natura; e S. *idiografiche* che hanno invece di mira il singolo nella sua forma storicamente determinata e hanno per oggetto la storia (*Geschichte und Naturwissenschaften*, 1894, poi nei *Präludien*). In modo più riuscito Rickert esprimeva la stessa differenza affermando che le S. della natura hanno carattere *generalizzante* mentre le S. dello spirito hanno carattere *individuante* (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902, pagina 236 sgg.) (v. STORIOGRAFIA).

Da un altro punto di vista, Comte aveva distinto due specie di S. naturali: le S. *astratte* o generali che hanno per oggetto la scoperta delle leggi che regolano le diverse classi dei fenomeni e le S. *concrete*, particolari, descrittive, che consistono nell'applicazione di queste leggi alla storia effettiva dei differenti esseri esistenti (*Cours de phil. positive*, 1830, I, II, § 4). Spencer riprendeva questa distinzione e a sua volta divideva tutte le S. in *astratte* (logica formale e matematica), *astratto-concrete* (meccanica, fisica, chimica) e *concrete* (astronomia, mineralogia, geologia, biologia, psicologia, sociologia) (*The Classification of the Sciences*, 1864). E Wundt semplificava questa classificazione riducendola a due gruppi soltanto: quello delle S. *formali* (logica e matematica) e quello delle S. *reali* (le S. della natura e dello spirito) (*System der Philosophie*, 1889). Poco diversa da questa è la classificazione triadica di Ostwald in S. formali, S. fisiche e S. biologiche (*Grundriss der Naturphilosophie*, 1908). La distinzione tra S. formali e S. reali è ancora largamente accettata. R. Carnap l'ha

riproposta sul fondamento che le S. formali conterrebbero solo asserzioni analitiche e le S. reali o fattuali conterrebbero anche asserzioni sintetiche (in *Erkenntniss*, 1934, n. 5; ora in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 123 sgg.). Così interpretata la classificazione lascia, come nota Carnap, intatta l'unità della S. giacchè « le S. formali non hanno oggetto affatto: sono sistemi di asserzioni ausiliarie senza oggetto e senza contenuto » (*Ibid.*, pag. 128).

Queste ultime parole di Carnap si spiegano tenendo presente che alla distinzione tra le varie S. non si può dare oggi un carattere assoluto o rigoroso. Le seguenti parole di von Mises esprimono bene il punto di vista più diffuso sull'argomento: « Ogni ripartizione e suddivisione delle S. ha solo un'importanza pratica e provvisoria, non è sistematicamente necessaria e definitiva, cioè dipende dalle situazioni esterne in cui si compie il lavoro scientifico e dalla fase attuale di sviluppo delle singole discipline. I progressi più decisivi hanno spesso origine dal chiarimento di problemi che si trovano al confine di settori sino ad allora trattati separatamente » (*Kleines Lehrbuch des Positivismus*, 1939, V, 7).

**SCOLASTICA** (ingl. *Scholasticism*; franc. *Scolastique*; ted. *Scholastik*). 1. Propriamente, la filosofia cristiana del Medio Evo. Si chiamò *scholasticus* nei primi secoli del Medio Evo l'insegnante di arti liberali ed in seguito il docente di filosofia o teologia che teneva le sue lezioni prima nella scuola del chiostro, o della cattedrale, poi nell'Università. S. significa perciò, alla lettera, la filosofia della scuola. Poichè le forme dell'insegnamento medievale erano due, la *lectio*, che consisteva nel commento di un testo e la *disputatio*, che consisteva nell'esame di un problema fatto con la discussione degli argomenti che si possono addurre *pro* e *contra*, l'attività letteraria assunse nella S. prevalentemente la forma di *Commentari* o di raccolte di questioni (v. QUESTIONE).

Il problema fondamentale della S. è quello di portare l'uomo alla comprensione della verità rivelata. La S. è l'esercizio dell'attività razionale (o, in pratica, l'uso di una qualche determinata filosofia, che è quella neoplatonica o quella aristotelica) allo scopo di accedere alla verità religiosa, di dimostrarla o chiarirla nei limiti in cui questo è possibile e di approntare per essa un armamentario difensivo contro l'incredulità e le eresie. La S. pertanto non è una filosofia autonoma, come, ad es., la filosofia greca: il suo dato o il suo limite è l'insegnamento religioso, il dogma. Nel suo stesso compito essa non si fida delle sole forze della ragione ma fa appello, per aiuto, alla stessa tradizione religiosa o filosofica con l'uso delle cosiddette *auctoritates*. *Auctoritas* è la decisione di un concilio, un detto biblico, la *sententia* di un padre della chiesa o anche di un grande filosofo pagano, arabo o giudaico. Il ricorso all'autorità è la manifestazione tipica del carattere comune e super-individuale della ricerca S., nella quale il singolo vuole continuamente sentirsi appoggiato dalla responsabilità collettiva della tradizione ecclesiastica.

La S. medievale si suole distinguere in tre grandi periodi: 1° l'alta S. che va dal IX secolo alla fine del XII secolo, che è caratterizzata dalla fiducia nell'armonia intrinseca e sostanziale di fede e ragione e nella coincidenza dei loro risultati; 2° il fiorire della S. che va dal 1200 ai primi anni del 1300, che è l'epoca dei grandi sistemi nel quale l'accordo tra fede e ragione viene ritenuto solo parziale, senza che tuttavia si ritenga possibile il loro contrasto; 3° la dissoluzione della S. che va dai primi decenni del 1300 sino al Rinascimento durante la quale il tema fondamentale è per l'appunto il contrasto tra fede e ragione.

Questo concetto della S. è stato avviato dall'opera fondamentale di M. GRABMAN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* (1909, rist. 1956). Non sono mancati i tentativi di considerare la S. come una sintesi dottrinale completa nella quale confluissero e si fondessero i contributi individuali (per es., da parte di DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900 e successive ed.); ma questi tentativi non hanno base storica e si riducono a mettere fuori dalla S. un gran numero di autori S. e a stabilire, tra gli altri, concordanze e uniformità fittizie (cfr. ABBAGNANO, *Storia della fil.*, 2ª ed., 1958, I, § 171, e relativa bibliografia).

2. Per estensione si può chiamare S. ogni filosofia che si assuma il compito di illustrare e difendere razionalmente una determinata tradizione o rivelazione religiosa. In questo compito di regola una S. si avvale di una filosofia già stabilita e famosa: sicchè in questo senso la S. è l'utilizzazione di una filosofia determinata per la difesa e l'illustrazione di una determinata tradizione religiosa (v. FILOSOFIA). In questo senso generalizzato le S. sono molte, sia nell'antichità che nel mondo moderno. Nell'antichità furono S. il neoplatonismo, il neopitagorismo, ecc. Nel Medio Evo furono S. la filosofia degli arabi e dei giudei. Nel mondo moderno è una scolastica la filosofia di Malebranche, quella di Berkeley, della destra hegeliana, di Rosmini, di molti spiritualisti, ecc.

**SCOMMESSA** (ingl. *Wager*; franc. *Pari*; tedesco *Wette*). Viene così chiamato il famoso argomento di Pascal in favore della fede. Poichè l'esistenza di Dio non si può dimostrare, Pascal dimostra che è conveniente scommettere sull'esistenza di Dio. « La vostra ragione non riceve maggior danno

scegliendo l'uno che scegliendo l'altro perchè bisogna scegliere necessariamente. Ecco un punto liquidato. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita dando a *croce* il senso che Dio esiste. Valutiamo i due casi: Se guadagnate, guadagnate tutto; se perdete, non perdete niente. Scommettete dunque che egli esiste, senza esitare» (*Pensées*, 233). Pascal aggiunge che, una volta decisi a scommettere, sarà facile credere, «facendo tutto come se si credesse, prendendo l'acqua benedetta, facendo dir messe, ecc. Ciò vi farà credere e vi abbrutirà (*abêtira*) (*Ibid.*).» L'argomento fu ripetuto da W. James nella sua *Volontà di credere* (1897). James interpreta il passo pascaliano come se dicesse che è irrazionale correre il rischio di perdere la verità, pur di non incorrere eventualmente in errore (*The Will to Believe*, cap. I).

L'argomento pascaliano non è suscettibile di molte interpretazioni e tutte le discussioni intorno ad esso tendono piuttosto a difenderlo o a confutarlo. È soprattutto riuscita sconcertante l'espressione adoperata da Pascal «vi abbrutirà» (*vous abêtira*). E non è mancato chi ha cercato espungerla dal testo pascaliano, leggendo invece *alestira* che significherebbe «vi renderà pronto» (GAILLARD, «Une nouvelle leçon d'un mot célèbre de Pascal», in *Annales de l'Université de Grenoble*, XXI, 13). Ma in realtà l'espressione pascaliana non intende ridurre la fede all'abbrutimento, ma si riferisce ad uno dei punti fondamentali della dottrina di Pascal, per cui la fede deve investire non soltanto lo *spirito* dell'uomo ma anche la macchina, l'*automa* che è nell'uomo (*Pensées*, 250) cioè il complesso delle abitudini che fissano la fede stessa e la sottraggono al dubbio. L'*abêtira* si riferisce a questo secondo aspetto, senza il quale la fede stessa è incompleta.

**SCOPO.** V. FINE.

**SCOPRIMENTO** (ted. *Entdecktheit*). Secondo Heidegger, «la possibilità dell'essere di ogni ente *non* conforme all'Esserci» [cioè di ogni *cosa* del mondo] di essere rintracciata e determinata «attraverso un particolare processo che la scopre movendo dall'ente che per primo s'incontra nel mondo». È, secondo Heidegger, uno dei caratteri fondamentali delle cose, in quanto utilizzabili, quindi della *mondità* in generale (*Sein und Zeit*, § 18).

**SCOTISMO** (ingl. *Scotism*; franc. *Scotisme*; ted. *Scotismus*). La dottrina di Giovanni Duns Scoto (1266-1308) e dei suoi seguaci caratterizzata dai seguenti punti:

1° la dottrina del carattere pratico della scienza teologica, che non conterrebbe verità teoretiche ma solo regole per la condotta umana in vista della salvezza ultramondana;

2° l'affermazione della indimostrabilità di un numero rilevante di proposizioni filosofiche e teologiche. Già Duns Scoto riteneva impossibile dimostrare, ad es., tutti gli attributi di Dio o l'immortalità dell'anima. Nello scritto a lui attribuito ma di dubbia autenticità intitolato *Theoremata* numerose altre proposizioni teologiche sono dichiarate indimostrabili;

3° la dottrina dell'*univocità* dell'essere, che lo S. sostiene in polemica con il tomismo, e per la quale la metafisica è la scienza suprema, avendo per oggetto l'essere in generale, cioè sia quello delle creature sia quello di Dio;

4° la dottrina dell'individuazione, che fa consistere l'individuazione stessa nell'ultima determinazione della forma, della materia e del loro composto cioè nella *haecceitas* (v. INDIVIDUAZIONE). Questa dottrina fu interpretata dalla scuola di Scoto, in polemica con la dottrina tomistica che l'individuazione dipende dalla *materia signata*, nel senso che l'individuazione dipende dalle forme e precisamente dal sovrapporsi di un numero indefinito di forme nello stesso composto;

5° il volontarismo, cioè la dottrina del primato della volontà, che Duns Scoto condivide con Enrico di Gand (v. VOLONTARISMO).

**SCOZZESE, SCUOLA** (ingl. *Scottish School*; franc. *École écossaise*; ted. *Schottische Schule*). Un gruppo di filosofi scozzesi che comprende Tommaso Reid (1710-96), Dugald Stewart (1753-1828), Tommaso Brown (1778-1820), Guglielmo Hamilton (1788-1856) ed Enrico Mansel (1820-71), le cui dottrine fondamentali sono: 1° l'appello al *senso comune* per garantire alcune verità teoretiche e morali che si ritengono fondamentali per l'uomo (v. SENSO COMUNE); 2° il *realismo naturale* cioè la teoria che l'oggetto immediato del conoscere non è l'idea (come da Cartesio a Hume si era ritenuto) ma la stessa cosa esterna (v. REALISMO).

**SCRUPOLO** (ingl. *Scruple*; franc. *Scrupule*; ted. *Skrupel*). Esitazione ad agire per una incerta valutazione della situazione cioè perchè non si sa se l'azione progettata sia corretta o meno. Tale è il significato della parola in frasi come «Gli è venuto uno S.» oppure «Agire senza S.».

*Scrupolosità* significa dall'altro lato l'atteggiamento di chi suscita a se stesso S. al fine di eseguire meglio un lavoro o di svolgere più accuratamente un'attività qualsiasi.

**SECONDARIA, PROPOSIZIONE** (ingl. *Secondary Proposition*; franc. *Proposition secondaire*; ted. *Sekundär Satz*). Boole indicò con questa espressione le proposizioni che hanno per oggetto altre proposizioni, mentre chiamò *primarie* le proposizioni che hanno per oggetto le relazioni tra cose (*Laws of Thought*, 1854, cap. XI).

**SECONDARIE E PRIMARIE, QUALITÀ.** V. QUALITÀ.

**SECUNDUM QUID ET SIMPLICITER (FALLACIA).** Identificata già da Aristotele (*Soph. El.*, 5, 167 a), è la *fallacia* (v.) che consiste nel passare da una premessa in cui un certo termine è preso in senso relativo ad una conclusione in cui il termine stesso è preso in senso assoluto (« Se il non-essere è oggetto di opinione, il non-essere è »). (Cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 7.46 sgg.). G. P.

**SEGNALE** (ingl. *Signal*; franc. *Signal*; tedesco *Signal*). 1. Lo stesso che *segno* (v.). Morris intende la parola nel senso di segno naturale (*Signs, Language and Behavior*, I, 8).

2. Lo stesso che *simbolo* (v.). In questo secondo senso la parola è usata quando si parla, per es., di un « S. di pericolo »: S. qui è un segno convenzionale cioè un simbolo.

**SEGNO** (gr. σημεῖον; lat. *Signum*; ingl. *Sign*; franc. *Signe*; ted. *Zeichen*). Qualsiasi oggetto od evento, usato come richiamo di altro oggetto od evento. Questa definizione che è quella generalmente adoperata o presupposta nella tradizione filosofica antica e recente, è generalissima e consente di comprendere sotto la nozione di S. ogni possibilità di riferimento: per es., quello dell'effetto alla causa o viceversa; della condizione al condizionato o viceversa, dello stimolo di un ricordo al ricordo stesso; della parola al suo significato; del gesto indicativo (per es., un braccio teso) alla cosa indicata; dell'indizio o del sintomo di una situazione alla situazione stessa, ecc. Tutte queste relazioni possono essere comprese nella nozione di segno. In senso proprio e ristretto, tuttavia, questa nozione dev'essere assunta come la possibilità del riferimento di un oggetto o evento *presente* ad un oggetto o evento *non presente* o la cui presenza o non presenza è indifferente. In questo senso più ristretto la possibilità d'uso dei S. o *semiosi* è la caratteristica fondamentale del comportamento umano perchè consente l'utilizzazione del passato (di ciò che « non è più presente ») per la previsione e la progettazione del futuro (di ciò che « non è ancora presente »). In tal senso si può dire che l'uomo è per eccellenza un animale simbolico, in questo suo carattere venendo a radicarsi la possibilità di scoperta e d'uso di quelle *tecniche*, in cui consiste propriamente la sua *ragione* (v.).

La dottrina del S. quale fu per la prima volta formulata dagli Stoici conserva ancor oggi la sua validità. Gli Stoici chiamavano S. in generale « ciò che sembra rivelare qualcosa »; ma in senso proprio chiamavano S. « ciò che è indicativo di una cosa oscura » cioè non manifesta (SESTO EMP., *Adv. Math.*, VIII, 143; *Ip. Pirr.*, I, 99 sgg.). Consideravano pertanto i S. di due specie fondamentali: S. *rammemorativi* che si riferiscono a cose solo occasionalmente oscure, per es., il fumo che è S. del fuoco; e S. *indicativi* che non vengono mai osservati insieme con la cosa indicata che è oscura per natura; e in questo senso i movimenti del corpo si dicono S. dell'anima (*Ibid.*, VIII, 148-155). Sappiamo pure che gli Stoici vedevano nella capacità dell'uomo di usare i S. la sua differenza dall'animale (*Ibid.*, VIII, 276); e consideravano il S. come un prodotto intellettuale, identificandolo con « una proposizione costituita da una connessione valida e rivelatrice del conseguente » (*Ibid.*, VIII, 245). Gli Epicurei invece consideravano il S. di natura sensibile e tale da consentire e fondare l'induzione (*Ibid.*, VIII, 215 sgg.; cfr. INDUZIONE). In seguito, sul modello della dottrina stoica, il S. veniva sempre definito come la relazione di riferimento fra due termini connessi. S. Tommaso non escludeva che si potesse chiamar S. la causa sensibile di un effetto occulto (*S. Th.*, I, 70, a. 2, ad 2°). La logica terministica distinse il riferimento del S. al suo denotato, che è il rapporto di *significazione* istituito ad arbitrio, dalla *supposizione* (v.) che è il rapporto per il quale il termine compreso in una proposizione sta in luogo di qualcosa (confronta PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 6.03). Ockham definiva il S. come « tutto ciò che, una volta appreso, fa venire a conoscere qualche altra cosa » (*Summa Logicae*, I, 1); e distingueva il S. naturale che è il concetto (o intenzione dell'anima) in quanto è prodotto dalla cosa stessa al modo in cui il fumo è prodotto dal fuoco, dal S. convenzionale, cioè istituito ad arbitrio che è la parola (*Ibid.*, I, 14). La filosofia inglese del 6-700 si servì ampiamente della nozione di S. ma non lo definì in modo nuovo. Hobbes diceva: « Un S. è l'antecedente evidente del conseguente o, al contrario, il conseguente dell'antecedente quando conseguenze simili sono state osservate prima; e più spesso sono state osservate, meno incerto è il S. » (*Leviath.*, I, 3). Berkeley si servì della nozione di S. per definire la funzione delle idee generali, che sarebbero idee particolari « assunte a rappresentare o a stare per altre idee particolari della stessa sorta » (*Principles of Human Knowledge*, Intr., § 12). E Wolff dava nell'ultimo capitolo della sua *Ontologia* una lucida e stringata dottrina del S. definendolo come « un ente da cui si inferisce la presenza o l'esistenza passata o futura di un altro ente » (*Ont.*, § 952) e distinguendo conseguentemente il S. *dimostrativo* che indica un designato presente, il S. *prognostico* il cui designato è futuro e il S. *rammemorativo* o *memoriale* il cui designato è passato (*Ibid.*, § 954). In base a questi concetti, ogni procedimento conoscitivo può ovviamente essere considerato un procedimento segnico. Kant invece, da un lato considerò le parole e i S. visibili (algebrici, numerici, ecc.) come semplici espressioni dei concetti cioè come « caratteri

sensibili » che designano concetti e servono solo come mezzi soggettivi di riproduzione; dall'altro considerò i *simboli* come rappresentazioni *analogiche*, cioè infra-intellettuali, degli oggetti intuiti (*Crit. del Giud.*, § 59; *Antr.*, I, § 38). Pertanto, secondo Kant, « chi sa esprimersi sempre soltanto in modo simbolico ha pochi concetti intellettuali e ciò che spesso si ammira nella vivace espressione che i selvaggi (e talvolta anche i pretesi sapienti di un popolo rozzo) usano nei loro discorsi, non è che povertà di idee, e quindi anche di parole per esprimerle » (*Ibid.*, § 38). I kantiani tuttavia non furono così alieni come il loro maestro dal ridurre tutta la conoscenza all'uso dei segni. H. Helmholtz considerava le sensazioni come segni prodotti nei nostri organi di senso dall'azione delle forze esterne; e riponeva la validità di questi S., non n lla loro somiglianza con le cose, ma nel fatto che essi hanno tra loro un ordine che riproduce quello che c'è tra le cose (*Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1879). Nella stessa linea di pensiero E. Cassirer ha studiato le forme simboliche della vita umana nonchè il loro significato concettuale (*Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., 1923-29) ed ha chiamato l'uomo *animal symbolicum* (*Essay on Man*, 1944, cap. II; trad. ital., pag. 49).

Quando la teoria dei S., per influenza della logica matematica, viene ripresa nella filosofia contemporanea, i suoi tratti fondamentali non mutano; ma ad essa viene aggiunta un altro ordine di considerazioni, precisamente quelle che cadono sotto la cosiddetta *pragmatica* (v.): cioè le considerazioni che concernono il rapporto del S. coi suoi interpreti. Si può dire che da questo punto di vista non già il S. ma la *semiosi* (v.) cioè l'uso dei S. o il comportamento segnico, sia il proprio oggetto della semiotica cioè della teoria dei segni. Questo indirizzo è stato inaugurato da C. S. Peirce. Dopo aver dato la definizione tradizionale del S. (come « qualcosa conoscendo la quale conosciamo qualcos'altro »), Peirce aggiunge che « un S. è un oggetto che è da un lato in relazione con il suo oggetto e dall'altro in relazione con un interpretante in modo tale da portare l'interpretante in una relazione con l'oggetto corrispondente alla sua propria relazione all'oggetto ». Il S. è pertanto una relazione triadica tra il S. stesso, il suo oggetto e l'interpretante (*Coll. Pap.*, 2.243 sgg.; 8.332). Conseguentemente Peirce classificava i S. sotto tre punti di vista diversi: di per se stessi cioè come S.; nella loro relazione all'oggetto; nella loro relazione all'interpretante. Considerati in se stessi i S. possono essere apparenze o *qualisegni*; od oggetti o eventi individuali, cioè *sinsegni* (nella quale parola la sillaba *sin* è la prima sillaba di *semel, simul, similar*, ecc.); o tipi generali o *legisegni* (*Ibid.*, 8.334). Considerati in rapporto all'oggetto rappresentato, un S. può essere: una *icona*, per es., una percezione visiva o un'audizione musicale; un *indice* come sarebbe un nome proprio o il sintomo di una malattia; o un *simbolo* che è un S. convenzionale (*Ibid.*, 8.335). Rispetto all'oggetto immediato il S. può essere S. di una qualità, di un ente o di una legge. Rispetto al suo interpretante, infine, il S. può essere un *rema*, un *dicente* o un *argomento*, cioè un termine, una proposizione o un ragionamento (*Ibid.*, 8.337). Questa classificazione di Peirce è stata da lui riespressa con un'altra terminologia che ha avuto più fortuna. Egli ha chiamato *tipo* una forma definitamente significante, che non è una singola cosa o un singolo evento e non esiste da sè ma determina le cose che esistono; *gettone* (*token*) un evento singolo che accade una volta sola, come questa o quella parola che si trova su una sola linea di una sola pagina di una sola copia di un libro; e *tono* (*tone*) un carattere indefinitamente significante come un tono di voce (*Coll. Pap.*, 4.537). Queste tre specie corrispondono rispettivamente a legisegno, sinsegno, qualisegno della classificazione precedente (v. PAROLA; TIPO).

Molta fortuna ha avuto (e non meritata) la classificazione dei S. che Ogden e Richards dettero in *The Meaning of Meaning* (1923). Essi distinsero un uso *simbolico* e un uso *emotivo* dei S.: l'uso simbolico è l'asserzione cioè il riferimento del S. a un oggetto; l'uso emotivo tende invece a esprimere e a produrre sentimenti e atteggiamenti. « Sotto la funzione simbolica sono incluse sia la simbolizzazione del riferimento sia la comunicazione di esso all'ascoltatore, cioè la produzione nell'ascoltatore di un riferimento simile. Sotto la funzione emotiva sono incluse sia l'espressione di emozioni, atteggiamenti, umori, intenzioni, ecc., del parlante sia la loro comunicazione cioè la loro evocazione nell'ascoltatore » (*The Meaning of Meaning*, 10ª ediz., 1952, pag. 149). Questa classificazione è stata utilizzata (specialmente da C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944) per l'analisi del linguaggio della morale e in generale del linguaggio normativo, ma ha deboli fondamenti, soprattutto per l'impossibilità in cui si trova di fornire un criterio semplice e sufficientemente sicuro per effettuare nei casi particolari la distinzione proposta. Una più articolata e spregiudicata classificazione dei segni è quella di C. Morris che distingue gli *identificatori* che significano la localizzazione nello spazio e nel tempo; i *designatori* che significano le caratteristiche dell'ambiente; gli *apprezzatori* che significano uno *status* preferenziale e i *prescrittori* che significano la richiesta di risposte specifiche (*Signs, Language and Behavior*, 1946, III, 2; trad. ital., pag. 97). Da questi S. che complessivamente chiama *lessicali* Morris distingue i S. *formatori* i quali significano

che «la situazione significata in altro modo è una situazione di alternative» (*Ibid.*, VI, 1). Questi ultimi sono distinti in *determinatori*, come «tutti», «alcuni», «nessuno»; *connettori* come le virgole, le parentesi, la copula, le congiunzioni *e* e *o*, ecc., e i *manieratori*, che sono i S. di interpunzione. Morris ha fatto prevalere nella filosofia contemporanea la teoria dei S. stabilita da Peirce introducendo un'utile terminologia: chiamando *veicolo segnico* l'oggetto o evento che serve da S.; *designato* l'oggetto cui il S. si riferisce, *interpretante* l'effetto del S. sull'interprete cioè il senso del S.; ed infine *interprete* il soggetto del processo segnico (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, II, 2). Morris ha pure insistito, sulle orme di Peirce, sul carattere comportamentistico del processo segnico; ha cercato anzi di definire il S. in termini puramente comportamentisti. La definizione cui è giunto è la seguente: «Se qualcosa *A* guida il comportamento verso un fine in un modo simile (ma non necessariamente identico) a quello in cui qualche altra cosa, *B*, guiderebbe il comportamento verso quel fine nel caso che *B* fosse osservata, allora *A* è un S.» (*Ibid.*, I, 2; trad. ital., pag. 21). L'influenza della teoria dei riflessi condizionati su questa definizione è evidente (v. AZIONE RIFLESSA). Carnap, e con lui molti altri, hanno accettati i fondamenti della teoria di Morris, come pure la divisione della semiotica generale nelle tre parti da lui proposte (cfr. R. CARNAP, *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, I, 2; trad. ital., pag. 6-7) (v. SEMIOTICA).

**SELEZIONE** (ingl. *Selection*; franc. *Sélection*; ted. *Selektion*). Scelta: sia intesa come procedimente deliberato sia intesa come risultato di un procedimento non deliberato. In questo secondo senso C. Darwin parlò di *S. naturale* come nel procedimento attraverso il quale la lotta per la vita assicura la sopravvivenza del più adatto (*Origin of Species*, IV, § 1).

**SEMANTICA** (ingl. *Semantics*; franc. *Sémantique*; ted. *Semantik*). Propriamente, la dottrina che considera il rapporto dei segni con gli oggetti cui si riferiscono, cioè il rapporto di *designazione*. Il termine, che fu proposto per tale dottrina da Bréal (*Essais de sémantique. Science des significations*, 1897), trova la sua giustificazione etimologica nel verbo greco σημαίνειν, introdotto da Aristotele per indicare quella specifica funzione del segno linguistico per cui questo «significa», «designa» qualche cosa. La S. sarebbe quindi quella parte della linguistica (e in particolare della Logica) che studia, analizza, la funzione significatrice dei segni, i nessi tra i segni linguistici (parole, frasi, ecc.) e i loro significati. Sebbene questa ne sia l'accezione più generalmente diffusa, tuttavia nella filosofia e nella Logica contemporanea il termine viene impiegato anche in altre. Per es., A. Korzybski (*Science and Sanity*) adopera «S.» per indicare una teoria relativa all'uso del linguaggio, soprattutto nei rapporti delle nevrosi che secondo questo autore sono provocate da, o sono causa di, certi abusi linguistici. I logici polacchi in genere (e in particolare Chwistek), che pure hanno contribuito potentemente a far nascere questo ultimo ramo della Logica formale, non essendo soliti distinguere tra proposizione ed enunciato, tra significato logico e forma linguistica di una proposizione, usano questo termine per indicare in genere la Logica formale. Ciononostante fu proprio sotto la spinta degli studi dei logici polacchi che verso il 1956 si cominciò a delimitare il campo di questa nuova disciplina. Fu per opera di Ch. W. Morris e R. Carnap che si cominciarono a distinguere in seno alla *semiotica* (teoria dei segni in generale, dei segni linguistici in particolare) alcuni aspetti fondamentali: la *pragmatica*, che studia il comportamento segnico di esseri umani che si scambiano segni per determinate cause, per certi scopi, ecc. (e quindi è un ramo della psicologia e/o della sociologia); la S., la quale, prescindendo dalle circostanze concrete (psicologiche e sociologiche) del comportamento linguistico, restringe il suo campo all'analisi del rapporto tra segno e referente (*significatum*, *designatum*, *denotatum*); e infine la *sintattica*, la quale, facendo astrazione anche dai significati, studia i rapporti intercorrenti tra i segni in se stessi entro un dato sistema linguistico. *S.* e *sintattica* vengono di fatto a costituire due grandi capitoli in cui si spezza la Logica formale pura. Però di quest'ultima fa parte non tanto la *S. descrittiva*, ricerca empirica rivolta alla descrizione di un determinato sistema semantico (o gruppo di sistemi affini) e quindi pertinente piuttosto alla Linguistica che alla Logica, quanto invece la *S. pura*, la quale costituisce *a priori* le regole di un sistema sintattico generale. Questa pertanto, piuttosto che una dottrina dei significati, appare come una teoria generale della verità e della deduzione nei sistemi sintattici interpretati, e perciò la sua distinzione dalla sintattica diviene molto sottile e problematica (cfr. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938, cap. IV; CARNAP, *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, I, 2; *Meaning and Necessity*, 1957, pag. 233; *Introduction to Semantics*, 1942; 2ª ediz., 1958; LINSKY, editor, *Semantics and the Philosophy of Language*, 1952).

Quine ha recentemente insistito sulla diversità del riferimento semantico vero e proprio, che sarebbe il *significare*, dal riferimento del *nominare*. Tale diversità risulta, per es., dal fatto che si può nominare lo stesso oggetto, come quando si dice «Scott» e «l'autore di *Waverley*», mentre i signi-

ficati sono diversi. La S. conterrebbe così due parti: una *teoria del significato* alla quale apparterrebbe l'analisi dei concetti di sinonimia, significanza, analiticità, implicazione; e una *teoria del riferimento* alla quale apparterrebbe l'analisi dei concetti di nominazione, verità, denotazione, estensione. Ma Quine stesso osserva che finora la parola S. è stata adoperata soprattutto per la teoria del riferimento, sebbene il nome sarebbe più adatto alla teoria del significato (*From a Logical Point of View*, 1953, VII, 1; II, 1). V. SIGNIFICATO.

**SEMASIOLOGIA.** Lo stesso che *semantica* (v.).

**SEMI** (gr. σπέρματα; lat. *Semina*). Così sono stati spesso chiamati gli elementi ultimi delle cose. Anassagora usò per primo il termine per designare le particelle che Aristotele chiamò omeomerie (*Fr.*, 4, Diels). Il termine fu poi adoperato da Epicuro (*Fr.*, 250, Uesener) e da Lucrezio (*De nat. rer.*, VI, 201 sgg.; VI, 444, ecc.). La stessa metafora è nella nozione stoica di *ragioni seminali* (v.).

**SEMIOSI** (ingl. *Semiosis*). Il processo in cui qualcosa funziona come segno, che è l'oggetto proprio della semiotica, nel senso di Morris (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, II, 2). L'espressione è equivalente a quella di *comportamento segnico* dallo stesso Morris preferita nel volume *Signs, Language and Behavior*, 1946, I, 2 (v. SEGNO).

**SEMIOTICA** (gr. τὸ σημιωτικόν; lat. *Semiotic*; franc. *Sémiotique*; ted. *Semiotik*). Il termine adoperato dapprima per indicare la scienza dei sintomi nella medicina (cfr. GALENO, *Op.*, ed. Kün, XIV, 689) fu proposto da Locke per indicare la dottrina dei segni, corrispondente alla logica tradizionale (*Saggio*, IV, 21, 4); e in seguito adoperato da Lambert come titolo della terza parte del suo *Nuovo organo* (1764). Nella filosofia contemporanea, C. Morris ha fatto prevalere, il concetto della S. come teoria della *semiosi* (v.) più che del segno; e la divisione della S. stessa in tre parti, che corrispondono alle tre *dimensioni* della semiosi: la *semantica* che considera il rapporto dei segni con gli oggetti cui si riferiscono; la *pragmatica* che considera la relazione dei segni con gli interpreti; e la *sintattica* che considera la relazione formale dei segni tra loro (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, II, 3). Accettata da Carnap (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, I, 2), questa distinzione si è largamente diffusa nella filosofia e nella logica contemporanea (v. PRAGMATICA; SEMANTICA; SINTASSI).

**SEMPLICE** (gr. ἁπλόος; lat. *Simplex*; inglese *Simple*; franc. *Simple*; ted. *Einfach*). Ciò che manca di varietà o di composizione: vale a dire ciò che esiste in un unico modo o che è privo di parti. Nel primo senso, come mancanza di varietà, intese il S. Aristotele: « Nel senso primario e fondamentale è necessario ciò che è S.: giacchè non è possibile che questo sia in modi diversi o che sia ora in un modo ora in un altro » (*Met.*, V, 5, 1015 b 12). Nel secondo senso adoperò la parola Leibniz che definì la monade una sostanza S. perchè *senza parti* (*Monadologia*, § 1). Il concetto rimase fissato in questo senso per opera di Wolff (*Ontol.*, § 673). Nella logica terministica medievale era adoperato nello stesso senso il termine *incomplexum* (= non composto), come contrario a *complesso* (v.): cioè o nel senso di un termine che è costituito da una sola parola o nel senso del termine di una proposizione, sia esso costituito da una o più parole (cfr. OCKHAM, *Expositio aurea*, foglio 40 b).

Per *semplicità* come caratteristica delle ipotesi o delle teorie scientifiche s'intende l'esigenza dell'*economia* (v.) cui esse devono obbedire (v. TEORIA). Corrispondentemente, per semplificazione s'intende ogni procedura atta a rendere economica la concettualizzazione o la teorizzazione, cioè ogni procedura che riduca il numero o la complessità dei concetti adoperati.

**SENSAZIONE** (gr. αἴσθησις; lat. *Sensus*, *Sensio*; ingl. *Sensation*; franc. *Sensation*; ted. *Empfindung*). Il termine ha due significati fondamentali: 1° un significato generalissimo per cui designa la totalità della conoscenza sensibile cioè tutti e ognuno i suoi costituenti; 2° un significato specifico per cui designa gli *elementi* della conoscenza sensibile cioè le parti ultime indivisibili da cui essa si suppone costituita. Questo secondo significato ricorre soltanto nella filosofia moderna.

1° Aristotele intende sotto il termine S.: *a*) le qualità elementari come il bianco, il nero, il dolce, ecc. (*De An.*, III, 2, *passim*); *b*) la percezione dell'oggetto reale, che chiama *S. in atto* e che fa coincidere con la realtà stessa dell'oggetto: onde una S. uditiva in atto è identica col suono in atto (*Ibid.*, III, 2, 425 b 26); *c*) la facoltà di sentire in generale o *senso comune* (v.), al quale attribuisce la funzione di percepire i sensibili comuni e le S. stesse (cioè il sentir di sentire) (*De Somno*, 2, 455 a 17; *De An.*, III, 2, 426 b 11; 415 b 12); *d*) il senso particolare o proprio come l'udito, la vista, ecc. (*De Somno*, 2, 455 a 14; *De An.*, III, 2, *passim*); *e*) l'organo di senso, più frequentemente detto sensorio (*De Part. An.*, II, 10, 657 a 3; IV, 10, 686 a 8; *De Sensu*, 3, 440 a 19). Questa terminologia si mantiene lungamente nella storia del pensiero occidentale cioè sino a quando, con Cartesio, il concetto di S. comincia ad essere nettamente distinto da quello di percezione.

2° Nel suo più specifico significato il concetto di S. fu delimitato da Cartesio che intese per essa

il semplice avvertimento dei « movimenti che vengono dalle cose » e la distinse dalla percezione che è invece il riferimento alla cosa esterna (*Passions de l'âme*, I, 23). Da questa distinzione, che si consolidò sempre più dopo Cartesio, specialmente per opera della Scuola scozzese, la S. veniva ridotta ad essere l'unità elementare della conoscenza sensibile, quel che Locke chiamò « idea semplice », e considerata come il materiale della conoscenza; mentre la funzione conoscitiva vera e propria, cioè il riferimento all'oggetto, veniva assunta dalla *percezione* (v.). È questo il concetto che fu accettato e diffuso da Kant: « La S., egli disse, è l'elemento puramente soggettivo della nostra rappresentazione delle cose che son fuori di noi; ma è propriamente l'elemento materiale della rappresentazione stessa, il reale, ciò con cui è dato alcunchè di esistente » (*Crit. del Giud.*, Intr., § VII; cfr. *Crit. R. Pura*, § I; Dialettica trascendentale, libro I, sez. I: « Una percezione che si riferisca unicamente al soggetto come modificazione del suo stato, è S. »). Il carattere primordiale o elementare della S. veniva egualmente accentuato da Hegel, per quanto in forma arbitraria e fantastica: « La S. è la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e di intelletto ». In un certo senso è vera, secondo Hegel, l'asserzione che « tutto è nella S. » nel senso che tutto ha la fonte e l'origine in essa; ma fonte e origine significano solo la maniera prima e più immediata in cui qualcosa appare e la S. non si giustifica da sè (*Enc.*, § 400).

Il concetto di S. come elemento semplice ed ultimo della conoscenza fu dapprima accettato e illustrato da filosofi, poi posto a fondamento della nascente psicologia dai primi cultori di questa scienza. Condillac fu il primo a realizzare la portata di questo concetto. Se la S. è l'elemento ultimo della conoscenza, si deve poter ricostruire, a partire da essa, l'intero mondo della conoscenza o dell'attività spirituale umana. Questa è la dimostrazione che egli si accinse a dare nel *Trattato delle S.* (1754), nel quale assumeva a fondamento il principio che « il giudizio, le riflessioni, le passioni e in una parola tutte le operazioni dell'anima non sono che la S. stessa che si trasforma variamente » (*Traité des sensations*, Compendio della prima parte). Pur nella sua polemica contro il sensismo, Maine de Biran riconosce il carattere semplice ed elementare della S. (*Œuvres*, ed. Naville, II, pag. 115); come le riconosce tale carattere Herbart (*Allgemeine Metaphysik*, 1828, II, pag. 90).

Il concetto del carattere elementare della S. fu posto a base della psicologia da H. Spencer che affermava che « le S. sono stati di coscienza primariamente indecomponibili » (*Principles of Psychology*, 1855, § 211). Il principio veniva consacrato da G. Fechner nei suoi *Elemente der Psychophysik* (1860) e da Wundt il quale esplicitamente definiva le S. come « quegli stati di coscienza che non si possono dividere in parti più semplici » (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1893, 4ª ediz., pag. 281). Questo diventava un luogo comune della psicologia, che in tutta la sua prima fase fu atomistica e associazionistica (v. PSICOLOGIA).

Dall'altro lato, l'interpretazione che talora i filosofi dettero della S. presuppose quasi sempre il carattere elementare o atomico di essa. Helmholtz tolse ad essa il carattere rappresentativo per considerarla come semplice *segno* delle cose, ma ne riconobbe il carattere elementare (*Vorträge und Reden*, I, 1884, pag. 393). Come componenti elementari delle esperienze rappresentative considerava le S. Husserl (*Logische Untersuchungen*, II, pag. 714); e del loro carattere elementare si avvaleva Mach per considerarle nè oggettive nè soggettive ma neutrali e quindi come i componenti semplici di ogni oggetto sia fisico sia psichico (*Analyse der Empfindungen*, 1903, 4ª ediz., pag. 14, 17, ecc.). Le *esperienze elementari* di cui R. Carnap parlava nella *Costruzione logica del mondo* sono ancora le S. (*Die logische Aufbau der Welt*, 1928, § 67).

Quando la psicologia della forma (v. PSICOLOGIA) ha eliminato l'atomismo e l'associazionismo della vecchia psicologia, il concetto di S. è diventato pressochè inutile. Ancora la psicologia parla di S. per indicare i suoni, colori, ecc. Ma poichè questo materiale viene dato all'uomo soltanto nel suo riferimento all'oggetto esterno, cioè nella percezione, la percezione stessa diventa l'oggetto proprio della psicologia; e il concetto della S. come unità psichica elementare diventa inutile.

**SENSIBILE** (gr. αἰσθητός; lat. *Sensibilis*; inglese *Sensible*; franc. *Sensible*; ted. *Sensibel*). **1.** Ciò che può essere percepito dai sensi. In questa accezione « il S. » è l'oggetto proprio della conoscenza S. come « l'intelligibile » è l'oggetto proprio della conoscenza intellettiva (ARIST., *De An.*, II, 6, 418 a 7; KANT, *Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. III, Nota). Aristotele aveva distinto i S. *propri* e i S. *comuni* (v. SENSO COMUNE); e il S. *accidentale* dal S. *per sè*, in quanto il primo si percepisce accidentalmente, come accade quando si percepisce il bianco percependo una persona che è bianca (*De An.*, II, 6, 418 a 16).

**2.** Ciò che ha la capacità di sentire. In questa accezione si chiamano « esseri S. » gli animali o si dice che « *x* è particolarmente S. a qualcosa ». In corrispondenza del significato 4° di *senso* (v.), si chiama talora S., specialmente in inglese, chi possiede buon senso o in generale è capace di giudicare rettamente.

3. Chi ha la capacità di partecipare alle emozioni altrui o di simpatizzare (v. SIMPATIA).

**SENSIBILITÀ** (ingl. *Sensibility, Feeling*; francese *Sensibilité*; ted. *Sinnlichkeit*). 1. L'intera sfera delle operazioni sensibili dell'uomo, comprensiva sia della conoscenza sensibile sia degli appetiti, degli istinti e delle emozioni.

2. La capacità di ricevere sensazioni e di reagire agli stimoli. Per es., «La S. delle piante».

3. La capacità di giudizio o di valutazione in un campo determinato. Per es., «S. morale», «S. artistica», ecc.

4. La capacità di partecipare alle emozioni altrui o di simpatizzare. In questo senso si dice sensibile chi si commuove con gli altri e insensibile chi resta indifferente alle emozioni altrui (v. SIMPATIA).

**SENSISMO** (ingl. *Sensationalism*; franc. *Sensualisme, Sensationisme*; ted. *Sensualismus*). La dottrina che riduce tutta la conoscenza alla sensazione e tutta la realtà all'oggetto della sensazione. Kant chiamava sensista Epicuro (*Crit. R. Pura*, Dottrina del Metodo, cap. IV). Il nome è stato, nella filosofia moderna, riservato a quelle dottrine che ammettono la derivazione di tutte le conoscenze dai sensi: una tesi che fu prospettata da Hobbes (*Leviath.*, I, 1) ma che solo Condillac cercò di dimostrare facendo vedere come dalle sensazioni si sviluppano gradualmente le conoscenze e le stesse facoltà umane (*Traité des sensations*, 1754). Il termine in questione viene abitualmente riferito a dottrine di questo tipo. Solo raramente (e impropriamente), viene riferito all'empirismo di stampo lockiano (il quale ammette, accanto alla sensazione, un'altra fonte di conoscenze che è la riflessione).

**SENSITIVO** (ingl. *Sensitive*; franc. *Sensitif*; ted. *Sensitiv*). Sensibile nel significato 2. Talora, chi è sensibile in grado eminente.

**SENSO** (gr. αἴσθησις; lat. *Sensus*; ingl. *Sense*; franc. *Sens*; ted. *Sinn*). 1. La facoltà di sentire cioè di subire alterazioni ad opera di oggetti esterni o interni. Così il S. fu definito da Aristotele (*De An.*, II, 5, 416 b 33) e così è rimasto costantemente definito nella tradizione filosofica (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 78, a. 3; DUNS SCOTO, *In Sent.*, I, d. 3, q. 8; WOLFF, *Psychol. empirica*, § 67; KANT, *Antropologia*, I, § 7; ecc.). Il S. in questa accezione comprende sia la capacità di ricevere le sensazioni sia la consapevolezza che si ha delle sensazioni stesse e in generale delle proprie operazioni: capacità che nella filosofia moderna è detta più spesso *S. interno* o *riflessione* (cfr. LOCKE, *Saggio*, II, I, 4; KANT, *Crit. R. Pura*, Estetica, § 1); e talora *S. intimo* (MAINE DE BIRAN, *Journal intime*, I, pag. 13-14; *Œuvres*, ed. Tisserand, pag. 15, ecc.) o *coscienza* (v.).

2. La sensazione o il complesso delle sensazioni, come quando si dice «Il S. testimonia che...». Oppure: gli appetiti sensibili e in particolare i desideri sessuali.

3. L'organo di S., ciò che più propriamente si chiama il sensorio o, nella terminologia moderna, il recettore.

4. La capacità di giudicare in generale. In questo significato la parola viene adoperata nelle seguenti espressioni: *buon S.*, che Cartesio ritiene sinonimo di ragione e definisce come «la facoltà di giudicar bene e di distinguere il vero dal falso» (*Disc.*, I). *S. morale*, che Shaftesbury (*Characteristics of Men*, 1711) e Hutchinson (*System of Moral Philosophy*, 1755) assunsero come una capacità istintiva di valutazione morale e quindi come guida infallibile dell'uomo. *S. razionale* o *S. logico*, che Romagnosi assunse come l'attività che giudica e ordina le sensazioni (*Che cos'è la mente sana*, 1827, § 10). A questa stessa accezione del termine si connette l'espressione *S. comune* sulla quale v. la voce a parte; nonchè altre espressioni come *S. pratico*, *S. degli affari*, *S. artistico*, ecc., che designano egualmente la capacità di giudicare o di orientarsi nei campi particolari indicati dall'aggettivo o dal genitivo.

5. Lo stesso che *Significato* (v.).

**SENSO COMPOSTO E DIVISO, FALLACIA DEL.** V. COMPOSIZIONE; DIVISIONE.

**SENSO COMUNE** (gr. κοινὴ αἴσθησις; latino *Sensus communis*; ingl. *Common Sense*; franc. *Sens commun*; ted. *Gemeinsinn*). 1. Aristotele intese con questa espressione la capacità generale di sentire, alla quale attribuì una duplice funzione: 1° quella di costituire la coscienza della sensazione cioè il «sentir di sentire» giacchè tale coscienza non può appartenere ad un organo particolare di S., per es., alla vista o al tatto (*De Somno*, 2, 455 a 13); 2° quella di percepire le determinazioni sensibili comuni a più S., come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità (*De An.*, III, 1, 425 a 14). La nozione fu ammessa anche dagli Stoici che affidavano al S. comune le stesse funzioni (STOBEO, *Ecl.*, I, 50). Ripresa da Avicenna (*De An.*, III, 30), passò nella scolastica medievale (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4) ed anche in seguito fu comunemente accettata da tutti gli aristotelici e dagli scrittori che comunque si ispirarono alla psicologia aristotelica.

2. Nell'uso degli scrittori classici latini, il termine ha il significato di consuetudine, gusto, modo di vivere o di parlare comune. In questo senso, Cicerone avverte che per l'oratore è difetto gravissimo «aborrire dal genere volgare del discorso e dalla consuetudine del S. comune» (*De Or.*, I, 3, 12; cfr. 2, 16, 68); e Seneca afferma che la filosofia

intende sviluppare il S. comune (*Ep.*, 5, 4; cfr. 105, 3). Vico non faceva che esprimere in una formula lapidaria la tradizione degli autori latini, quando affermava: «Il S. comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano» (*Sc. Nuova*, 1744, Degnità 12), e quando affidava al S. comune l'ufficio di accertare e determinare «l'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, ... d'intorno alle umane necessità o utilità» (*Ibid.*, Degnità 11). Allo stesso significato si riconnette l'uso del termine presso la Scuola scozzese. Nella *Ricerca sullo spirito umano secondo i princìpi del senso comune* (1764) T. Reid adopera l'espressione per designare le credenze tradizionali del genere umano, ciò che tutti gli uomini credono o devono credere. Il S. comune è, per tutta la Scuola scozzese, il criterio ultimo di giudizio e il principio dirimente di tutti i dubbi filosofici.

L'espressione ricorre ora comunemente in un significato analogo, per quanto privo dell'accentuazione elogiativa di cui la privilegiavano i filosofi scozzesi. Dewey, ad es., sottolinea il carattere pratico del S. comune. «Poichè i problemi e le indagini del S. comune riguardano le interazioni che si stabiliscono da parte degli esseri viventi con l'ambiente al fine di realizzare oggetti d'uso e di fruizione, i simboli impiegati sono quelli che si sono determinati nella cultura corrente di un gruppo sociale. Essi formano un sistema, ma si tratta di un sistema di carattere pratico piuttosto che intellettuale. Questo sistema è costituito dalle tradizioni, occupazioni, tecniche, interessi ed istituzioni stabilite del gruppo. Le significazioni che lo compongono sono un portato del comune linguaggio quotidiano col quale i membri del gruppo comunicano tra loro» (*Logic*, VI, 6; trad. ital., pag. 170).

3. Nella dottrina di Kant il S. comune è il *principio del gusto* cioè della facoltà di giudicare degli oggetti del sentimento in generale. «Un tal principio, dice Kant, non potrebbe esser considerato che come un S. comune, che è essenzialmente diverso dall'intelligenza comune la quale talvolta si chiama anche S. comune (*sensus communis*); perchè questa giudica, non secondo il sentimento, ma secondo concetti sebbene si tratti ordinariamente di concetti oscuramente rappresentati» (*Crit. del Giud.*, § 20). L'intelligenza comune (*Gemeine Verstand*) di cui qui parla Kant è il S. comune degli scrittori latini e della Scuola scozzese che Kant ritiene inutile in filosofia (*Prol.*, A 197); seguìto in ciò da Hegel e da altri (cfr. R. Cantoni, *Tragico e senso comune*, pag. 35 sg.).

**SENSORIALE** (ingl. *Sensory*; franc. *Sensoriel*; ted. *Sensorisch*). Che concerne il sensorio, cioè l'organo di senso.

**SENSORIO** (gr. αἰσθήριον; lat. *Sensorium*). Nella terminologia aristotelica, un organo di senso (*De An.*, II, 9, 421 b 32; *De Part. An.*, II, 10, 657 a 3; ecc.): ciò che oggi si chiama un recettore.

**SENSUALISMO** (franc. *Sensualisme*). 1. L'atteggiamento che consiste nell'attribuire importanza eccessiva ai piaceri dei sensi. In tale significato adopera la parola Berkeley (*Alciphron*, II, 16).

2. Lo stesso che *sensismo* (v.). Quest'uso, che si presenta solo raramente in taluni scrittori francesi e italiani del secolo scorso è dovuto alla suggestione del termine tedesco corrispondente a sensismo, *Sensualismus*.

**SENSUALITÀ** (lat. *Sensualitas*; ingl. *Sensuality*; franc. *Sensualité*; ted. *Sinnlichkeit*). La tendenza a indulgere ai piaceri sensibili.

**SENTENZA** (lat. *Sententia*; ingl. *Sentence*, franc. *Sentence*; ted. *Ausspruch*). Giudizio, opinione o massima: ad es., «le S. di Epicuro» (cfr. Cicer., *De nat. deor.*, I, 30, 85). Nella terminologia medievale, il termine assunse, oltre il significato generico, quello più specifico di definizione autentica del significato delle Sacre Scritture e in generale di «concezione definita e certissima». Una raccolta di S. costituiva una *Summa*. La più famosa raccolta di S. fu quella di Pietro Lombardo, *Libri quattuor sententiarum*, composti tra il 1150 e il 1152 (confronta M. Grabman, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, pag. 21 sgg.).

**SENTIMENTALE** (ingl. *Sentimental*; francese *Sentimental*; ted. *Sentimentalisch*). Il significato di questo aggettivo non si connette, nell'uso comune, con quello generale di sentimento, ma si riferisce di regola ad un'emozione particolare, cioè all'amore. «Vicende S.», «crisi S.», ecc., sono espressioni che si riferiscono a situazioni in cui è in giuoco l'amore e precisamente l'amore sessuale. Spesso l'aggettivo S. include anche un riferimento all'amore nel senso *romantico* (v.): come accade nel titolo di due romanzi famosi: *Il viaggio S.* di Sterne e *L'educazione S.* di Flaubert.

In senso specifico adoperò l'aggettivo F. Schiller per indicare una specie di poesia in contrapposto alla poesia ingenua (v. Ingenuità).

**SENTIMENTALITÀ o SENTIMENTALISMO** (ingl. *Sentimentalism*; franc. *Sentimentalisme*; ted. *Sentimentalität*). È l'abbandonarsi alle emozioni proprie o altrui, l'esaltarsi in esse e per esse senza rapporto con la loro forza effettiva, il loro limite e la loro funzione. Kant vide nel sentimentalismo la debolezza di lasciarsi dominare, anche contro la propria volontà, dalla partecipazione allo stato emotivo degli altri. La contrappose perciò alla padronanza di sè: la quale rende possibile quella finezza di sentimento per cui si giudica dell'emozione degli altri, non secondo la propria

forza, ma secondo la loro debolezza. Di fronte alla padronanza di sè, è ridicolo e puerile il lasciarsi dominare dall'emozione altrui, abbandonandosi senza discrezione a partecipare a tale emozione (*Antr.*, I, § 62). In realtà però si ha sentimentalismo anche quando ci si abbandona alle proprie emozioni o alla loro manifestazione esterna illudendosi sulla loro forza e consistenza o amplificandone l'importanza.

**SENTIMENTO** (ingl. *Sentiment*; franc. *Sentiment*; ted. *Gefühl*). Il termine può significare: 1° lo stesso che emozione nel significato più generale o qualche tipo o forma superiore di emozione. Per questo significato v. Emozione; 2° opinione, nel senso in cui si dice « ho il S. che qualcosa non va » per significare un'opinione che si ritiene esatta ma di cui non si saprebbe al momento dare giustificazione. Per questo significato v. Opinione; 3° la fonte delle emozioni cioè il principio, la facoltà o l'organo che presiede alle emozioni stesse e da cui esse dipendono; ovvero la categoria nella quale esse rientrano.

In questo senso la parola viene ora adoperata nell'uso corrente, quando, per es., si contrappone il « S. » alla « ragione » (considerata invece come l'organo o la facoltà delle conoscenze obiettive) e in frasi come questa: « La politica non si fa col sentimento ». Quest'uso trova la sua giustificazione in una tradizione filosofica relativamente recente cioè in quella della filosofia moderna. Difatti la filosofia antica e medievale non conosce il S. come fonte o principio di affezioni, affetti o emozioni e pertanto non adopera questa nozione come categoria per ordinare e classificare le affezioni dell'anima. Nè la psicologia platonica, che distingue un'anima razionale, un'anima concupiscibile e una anima irascibile (*Rep.*, IV, 12-15); nè la psicologia aristotelica che distingue un principio vegetativo, un principio sensitivo e un principio intellettivo (*De An.*, II, 2) riconoscono una fonte e un principio autonomo delle emozioni, le quali vengono ripartite tra le varie partizioni o princìpi ammessi, non esclusa quella razionale o intellettiva. Lo stesso accade nella filosofia medievale che segue le orme della psicologia aristotelica. In realtà, il riconoscimento di una fonte o principio autonomo delle emozioni è connesso col riconoscimento della soggettività umana come alcunchè di irreducibile a un complesso di elementi oggettivi od oggettivabili o a modificazioni passive prodotte da tali elementi. Questo riconoscimento caratterizza gl'inizi della filosofia moderna ed è, come si sa, un portato del cartesianesimo.

I presupposti di questo riconoscimento vanno ricercati in quella linea di pensiero che va da Pascal ai moralisti francesi e inglesi (La Rochefoucauld, Vauvenargue, Shaftesbury e Hume) sino a Rousseau e a Kant e culmina in quest'ultimo: quello stesso indirizzo che ha portato all'elaborazione del concetto moderno di passione, come emozione dominante, e a quella nozione di *gusto* (v.) che è strettamente collegata con quella di sentimento. Il « S. », il « cuore », lo « spirito di finezza » furono le espressioni adoperate da Pascal per indicare il principio o l'organo delle emozioni, in quanto distinto dal principio o dall'organo dei ragionamenti e irriducibile ad esso. « Quelli che sono avvezzi a giudicare col S., dice Pascal, non capiscono niente nelle cose di ragionamento perchè vogliono penetrar subito la questione con un colpo d'occhio e non sono avvezzi a cercare i princìpi. E gli altri, al contrario, che sono avvezzi a ragionare per princìpi, non capiscono niente delle cose di S. perchè ricercano i princìpi e non possono coglierli con un sol colpo d'occhio » (*Pensées*, 3). Al S. o al cuore è dovuta la stessa certezza che i primi princìpi del ragionamento hanno (« I princìpi si sentono, le proposizioni si deducono e in ciascuna di queste due forme vi è certezza, quantunque raggiunta per vie diverse »); e al S. e al cuore è affidata la vera religiosità cui il ragionamento può solo avvicinare e di cui solo può dare l'attesa (*Ibid.*, 282). All'elaborazione e al riconoscimento della categoria del S. hanno poi contribuito i moralisti inglesi e francesi sopra accennati con la loro accentuazione della parte dominante delle emozioni nella vita dell'uomo. Infine bisogna ricordare che il « ritorno alla natura » bandito da Rousseau come lo strumento adatto a liberare l'uomo dai mali prodotti dagli artifici sociali e a riportarlo alla bontà originaria, è inteso da lui come ritorno al primitivo S. *naturale*. Il S. naturale è un istinto, una tendenza originaria, che porta l'uomo al bene; e che quando non è alterata, sofisticata o bloccata, lo mantiene e lo fa progredire nel bene stesso. In queste famose tesi di Rousseau sta forse la prima nascita della categoria del S. come principio a sè della vita spirituale. Ma il primo che ha teorizzato, filosoficamente, questa categoria e l'ha inclusa in una nuova tripartizione dei poteri o delle facoltà spirituali, è stato probabilmente Kant. Mentre Wolff (e sulle sue orme i wolffiani) ammetteva soltanto due attività fondamentali dello spirito umano, il conoscere e il volere, oggetti delle due branche fondamentali della filosofia, la teoretica e la pratica, Kant ha riconosciuto un terzo potere o facoltà, quello del sentimento. « Tutti i poteri o le facoltà dell'anima, dice Kant (*Crit. d. giud.*, Intr., § III) possono essere ricondotte a tre, che non si lasciano ulteriormente ridurre a un principio comune: il potere conoscitivo, il S. del piacere o del dolore e il potere di desiderare ». Il S. del piacere o del dolore deve essere inserito tra il potere conoscitivo e il potere di desi-

derare e gli deve essere riconosciuto un proprio principio autonomo, che Kant chiama *facoltà del giudizio* (v.). Il S. è così il campo proprio della critica della facoltà del giudizio, come la facoltà di desiderare è il campo proprio della critica della ragion pratica. Kant contrassegna il S. come l'aspetto irriducibilmente soggettivo di ogni rappresentazione. Egli dice (*Ibid.*, § VII): « Quello che vi è di soggettivo in una rappresentazione e che non può affatto diventare un pezzo di conoscenza è il piacere o il dolore che è legato con la rappresentazione; giacchè attraverso di essi io non conosco nulla dell'oggetto della rappresentazione sebbene essi possano essere l'effetto di una qualche conoscenza ». Conformemente a questa rivendicazione dell'autonomia del S. come categoria spirituale, Kant divide la prima parte della sua *Antropologia pragmatica*, parte destinata al « modo di conoscere interno ed esterno dell'uomo » in tre libri rispettivamente dedicati al potere conoscitivo, al S. del piacere e del dolore e al potere appetitivo. A sua volta, il secondo libro è diviso in due parti principali, la prima dedicata al « S. del piacevole e del piacere sensibile nella sensazione di un oggetto »; la seconda dedicata al « S. del bello, cioè al S. in parte sensibile, in parte intellettuale proprio dell'intuizione riflessa o del gusto ». Questa seconda parte ricapitola in forma popolare i risultati della *Critica del giudizio*, la prima contiene una serie di osservazioni sul S. del piacere e del dolore in connessione con i dati dei sensi (cfr. pure, *Met. der Sitten*, Intr., 1, nota) (v. EMOZIONE).

Con ciò il S. aveva fatto il suo ingresso ufficiale come categoria indipendente nella considerazione filosofica dell'uomo. Hegel stesso lo accoglie come una determinazione dello spirito soggettivo e lo definisce come « un'affezione determinata », ma determinata in modo semplice cioè tale che, anche se il suo contenuto è solido e vero (e non sempre lo è) esso assume la forma di « particolarità accidentale ». Hegel aggiunge: « Quando un uomo, discutendo di una cosa, non si appella alla natura e al concetto della cosa o almeno alla ragione, all'universalità dell'intelletto, ma al suo S., non c'è altro da fare che lasciarlo stare; perchè egli in tal modo si rifiuta di accettare la comunanza della ragione e si rinchiude nella sua soggettività isolata, nella sua particolarità » (*Enc.*, § 447). Hegel era su questo punto in polemica con l'indirizzo letterario del Romanticismo. Questo infatti fece della scoperta e dell'esaltazione del S. la propria bandiera, scorgendo nel S. stesso la forma più intima e nello stesso tempo più libera della vita spirituale. Per i Romantici artista può essere solo colui che, come dice Federico Schlegel (*Ideen*, § 13), « ha una sua religione, un'intuizione originale dell'infinito ». Questa intuizione originale dell'infinito è ciò che i Romantici chiamano *sentimento*. Il S., in altri termini, è la manifestazione dell'Infinito, cioè di Dio stesso, all'intimità della coscienza. I tratti che definiscono il S. nella concezione romantica sono perciò due: 1° il suo carattere di intimità estrema, per cui esso costituisce quanto di più soggettivo c'è nel soggetto; 2° la sua capacità di rivelare il Principio infinito della realtà. Per questo secondo aspetto il S. viene inteso dai Romantici, alternativamente o contemporaneamente, come l'organo proprio dell'arte, della filosofia e della religione. Come organo della religione lo considerò Schleiermacher in quanto ritenne che « il S. soltanto rivela l'Infinito » (*Reden*, II; trad. ital., pag. 43): una tesi che è stata poi ripresentata e difesa frequentemente. In tempi recenti come organo dell'arte il S. è stato considerato da Gentile (*Filosofia dell'arte*, 1931) in quanto l'arte è la « pura, intima, inesprimibile soggettività del soggetto pensante »; e questo è appunto il sentimento. Nella dottrina dell'arte di Gentile il S. conserva tutti i suoi richiami romantici: è l'infinito spirituale nella forma stessa della sua infinità, cioè libero da determinazioni concettuali necessitanti e costituente « la soggettività pura del soggetto » (*Ibid.*, pag. 176 sgg.); come tale, l'infinità del S. è l'infinità dell'uomo nella sua universalità e quindi è al di sopra e al di là della diversità empirica degli uomini singoli » (*Ibid.*, pag. 205). Ma anche l'altra corrente del Romanticismo ottocentesco, il positivismo, non rimase estraneo all'esaltazione del sentimento. Comte, delineando i caratteri del futuro regime sociocratico, cioè del regime dominato e diretto da una corporazione di filosofi positivisti, affermò che questo regime sarà dominato dal S. più che dalla ragione e farà quindi una parte importante alle donne, che rappresentano per l'appunto l'elemento affettivo del genere umano (*Politique positive*, I, pag. 204 sgg.). Questo accadrà perchè la morale di questa futura società sarà l'altruismo, ma un altruismo sviluppato al punto di creare inclinazioni o istinti benevoli, che agiscano, come fa appunto il S., senza più bisogno della riflessione. Le preoccupazioni religiose e morali di Comte lo condussero ad insistere sul valore del S. e ad esaltare il S. stesso in modo romantico.

Ma al di fuori e contro il Romanticismo, il S. fu accolto come categoria fondamentale della vita spirituale e cioè come una delle « facoltà » o « poteri » dello spirito. Ed è curioso che mentre Kant aveva, come si è visto, ammessa la tripartizione di conoscenza, S. e volontà, solo in base a un modesto ma valido motivo metodologico, cioè per la ragione che i tre gruppi di fenomeni non si lasciano ricondurre ad un principio comune, subito dopo Kant

questa tripartizione comincia ad essere dogmatizzata: a Fries essa già appare come un risultato immediato dell'osservazione di sè (*Anthropologie*, I, 1837, § 4). Herbart, per quanto negasse la dottrina delle facoltà dell'anima e ritenesse che esse sono piuttosto « concetti di classe », secondo i quali si ordinano i fenomeni osservati, incluse tuttavia tra tali concetti di classe quello di sentimento. E Benecke vedeva nel S. le basi della morale e della religione, la quale ultima si originerebbe appunto dal S. di dipendenza dell'uomo da Dio, S. giustificato dalla frammentarietà della vita umana e dall'esigenza di un completamento che può venirle solo da Dio (*System der Metaphysik und Religionsphilosophie*, 1840). Rosmini considerò il S. come la coscienza di sè che è il punto di partenza e la base per ogni conoscenza dell'anima (*Psicologia*, § 69).

La tripartizione delle facoltà dello spirito in conoscenza, sentimento e volontà rimase come uno schema pressochè costante nella filosofia del secolo XIX. Alla sua diffusione molto contribuì l'opera di Cousin che a quella tripartizione fece corrispondere tre valori assoluti: il Vero, il Bello e il Bene (*Du vrai, du beau et du bien* fu il titolo della più nota opera di Cousin, 1853). E se si prescinde dalle critiche di carattere metodologico sull'opportunità di simili rigidi schemi di ripartizione per la considerazione dei fenomeni spirituali, quella ripartizione è tuttora la più diffusa e si è incorporata con il modo comune di pensare. Una eccezione è rappresentata da Croce, che ha ridotto le forme dello spirito alle due ammesse già da Wolff: la teoretica e la pratica con una critica del S. considerato come categoria spuria ed ambigua. Nel S., Croce ha visto una parola « adoperata a denominare una classe di fatti psichici costituita secondo il metodo naturalistico e psicologico »: una nozione che ha esercitato varie volte nell'estetica, nella storiografia, nella logica e nell'etica una funzione negativa e critica, contrapponendo a interpretazioni troppo limitate ed anguste ciò che di « indeterminato » e « semi-determinato » rimaneva fuori di tali interpretazioni. La testimonianza a cui egli fa appello per rigettare questa categoria, è quella dell'osservazione interiore: « Cerchi chi vuole nel suo spirito; e si provi a indicare un atto solo che sia a differenza dei sopra indicati [cioè degli atti teoretici e pratici] qualcosa di nuovo e originale e meriti la speciale denominazione di S. » (*Fil. della pratica*, I, I, c. 2). Ma questo genere di testimonianza è oltremodo variabile e fuori di qualsiasi controllo; a Fries, per es., e a molti altri, la distinzione del S. dalle altre attività spirituali parve così lampantemente sostenuta dalla testimonianza interiore come a Croce è parsa da essa smentita. E in realtà l'uso di tali categorie, come S., attività teoretica, attività pratica, può essere discusso e quindi limitato e regolato, solo in base all'analisi precisa di un gruppo delimitabile di fenomeni: analisi che Croce non ha neppure tentato. Nella filosofia contemporanea, tuttavia, tali analisi non mancano e sono tra i contributi meno discutibili che essa ha portato ad una positiva conoscenza dell'uomo nel suo mondo. Uno di questi contributi e fra i più importanti è quello di Max Scheler; il quale si è rifatto alle parole di Pascal, « Il cuore ha ragioni che la ragione non conosce », interpretandole non nel senso, abbastanza frequente della filosofia moderna e contemporanea (v. CUORE), che la ragione debba avere una certa condiscendenza per il S. e cercare di rispondere alle sue esigenze, ma nel senso che il S. ha sue proprie leggi e suoi propri oggetti e costituisce così un mondo rispetto a quello della conoscenza razionale. Scheler comincia col distinguere, dai semplici stati emotivi che non hanno carattere intenzionale, non si riferiscono cioè immediatamente ad un loro proprio oggetto (v. EMOZIONE), il S. originario e intenzionale che è invece una particolare reazione allo stato emotivo e consiste nel modo estremamente vario e mutevole di atteggiarsi di fronte allo stato emotivo cioè di affrontarlo, tollerarlo, goderlo, soffrirlo, ecc. Per es., uno stato emotivo è il piacere sensibile corrispondente al carattere gradevole di un pranzo, di un profumo, di un lieve contatto. Il S. puro consiste invece nelle reazioni dell'io a tale stato emotivo: per es., nel goderlo più o meno o nel tollerarlo, ecc. Sicchè mentre uno stato emotivo rientra nel contenuto fenomenico, un S. puro rientra nelle *funzioni* destinate ad apprendere tale contenuto. Da questo punto di vista l'attitudine a soffrire e a godere non ha nulla a che fare con la sensibilità nei riguardi del piacere e del dolore. Il grado del piacere o del dolore può essere lo stesso, eppure la sofferenza o il godimento che hanno di tale piacere o dolore due individui o lo stesso individuo in momenti diversi può essere completamente diverso. Ora mentre gli stati emotivi si possono riferire solo indirettamente agli oggetti o fatti che li provocano o di cui sono considerati i segni, i sentimenti puri si riferiscono immediatamente ad un loro oggetto specifico, che è il *valore*. Il S. ha quindi col valore l'identica relazione che si riscontra fra la rappresentazione e il suo oggetto: la relazione *intenzionale* (v. INTENZIONALITÀ). Mentre occorre un atto di riflessione per connettere uno stato emotivo con l'oggetto di cui è segno o che riteniamo l'abbia provocato, il S. è connesso col suo oggetto specifico, il valore, in modo immediato, come accade, per es., quando sentiamo la bellezza dei monti nevosi al tramonto. La connessione intenzionale tra S. e valore non ha

quindi nulla a che fare con un legame causale tra S. ed oggetto ed è anche indipendente con la causalità psichica individuale cioè dalle leggi che regolano la vita psichica dell'individuo. E difatti quando le esigenze dei valori non sono sodisfatte, noi soffriamo, ad es., di non poterci rallegrare di un avvenimento quanto il suo valore meriterebbe, oppure di non poterci rattristare come, ad es., la morte di una persona amata lo richiederebbe (*Formalismus*, pag. 260 sgg.). In tal modo, secondo Scheler, il S. apre l'accesso ad un mondo di oggetti, che sono altrettanto reali come le cose o i fatti che sono gli oggetti della rappresentazione, ma non hanno nulla in comune con essi perchè non sono nè cose nè fatti, ma valori. Scheler è pertanto d'accordo con Kant nel ritenere che il S. non sia « un pezzo di conoscenza »; ma non è d'accordo con lui nel ritenere che esso non abbia alcun oggetto e sia quindi privo di carattere intenzionale. Sono privi di oggetti e sono quindi puri stati emotivi solo le emozioni sensibili, mentre i sentimenti vitali e quelli psichici possono sempre rivelare un carattere intenzionale (cioè riferirsi ad un oggetto-valore) e quelli spirituali lo rivelano necessariamente (per la distinzione dei gradi emozionali, v. EMOZIONE). L'analisi di Scheler è molto importante perchè getta nuova luce sulla vita emozionale dell'uomo. Essa tuttavia è stata fatta servire, da Scheler stesso, alla fondazione di una vera e propria metafisica dei valori, nella quale i valori sono considerati non solo come semplici oggetti nel senso proprio e ristretto del termine (v. OGGETTO) ma vere e proprie realtà, nel senso in cui si dicono reali cose, entità e fatti, con la differenza che di fronte ad ogni altra cosa, entità o fatto, i valori sarebbero realtà ultime o « assolute ». Questa integrazione metafisica di un'analisi tuttavia così benemerita, nella sua condotta e nelle sue conclusioni, può suscitare molti dubbi circa la sua legittimità. Difatti si può ritenere che uno dei risultati dell'analisi sia quello di estendere il significato di « oggetto » come termine o fine di un atto intenzionale, in modo che non si chiamino oggetti soltanto gli oggetti che possano dirsi reali nel senso di avere le caratteristiche di fatti o entità sussistenti. Per realtà, infatti, s'intende, in modo stretto e rigoroso, il termine di un processo conoscitivo che sia suscettibile di controllo (v. REALTÀ) e non c'è ragione d'identificare l'intenzionalità emotiva con l'intenzionalità conoscitiva; anzi Scheler stesso dà buone ragioni in contrario. Se le cose stanno così, se cioè l'intenzionalità del S. è differente dall'intenzionalità della conoscenza, e sono così diversi i rispettivi oggetti, la critica mossa da Scheler all'indirizzo della psicologia contemporanea di negare « la funzione conoscitiva » dei S., perde la sua base. La psicologia contemporanea ammette infatti la funzione dei S. nel comportamento vitale dell'organismo e vede in essi l'annunzio di situazioni presenti o future, annunzio che permette di affrontare tali situazioni al modo in cui un dispositivo d'allarme mette in opera i mezzi per affrontare un pericolo. Come Scheler, Heidegger ha riconosciuto l'importanza fondamentale del S., che egli ritiene radicato nella sostanza stessa dell'uomo, cioè nella struttura *ontologica* della sua esistenza. Heidegger chiama situazione affettiva (*Befindlichkeit*) la tonalità emotiva dell'affaccendarsi quotidiano dell'uomo e vede in questa tonalità una manifestazione essenziale dell'essere dell'uomo nel mondo. « L'emotività propria della situazione affettiva, egli dice (*Sein und Zeit*, § 29) costituisce essenzialmente l'essere aperto del mondo da parte dell'Esserci, cioè dell'uomo esistente ». Il poter essere colpito dalla minaccia delle cose o degli eventi del mondo e il reagire a questa minaccia con la paura o con l'intrepidezza, è, secondo Heidegger, la situazione fondamentale di un ente, che come l'uomo vive in un ambiente che gli fornisce le cose da utilizzare e che perciò lo può minacciare con la non utilizzabilità, con la resistenza delle cose stesse. Anche qui, se si prescinde dal linguaggio specifico dell'ontologia di Heidegger, l'analisi risulta fondamentalmente concordante con quella della psicologia contemporanea; e la nozione del S. come capacità di apprendere il valore che un fatto o una situazione presenta per l'essere (animale o uomo) che la deve affrontare, ne esce riconfermata. Infine bisogna ricordare che il riconoscimento del S. come « sede primaria della datità dei valori » è stato effettuato anche da Nicolai Hartmann, che l'ha posto a base della sua etica (*Ethik*, 1926).

**SENTIMENTO FONDAMENTALE.** Con questo termine Rosmini ha indicato la coscienza che l'uomo ha del proprio io e della connessione, costitutiva di esso, di anima e corpo. « Nell'uomo, quale è naturalmente al primo istante del viver suo, vi è: 1° un sentimento unico costante-fondamentale, animale-spirituale; 2° una percezione razionale, immanente, del sentimento animale » (*Psicologia*, 1850, § 256).

**SEPARAZIONE** (gr. διάκρισις; lat. *Separatio*; franc. *Séparation*; ted. *Trennung*). La risoluzione di un composto nelle sue parti o nei suoi elementi. Il termine fu usato da Anassagora (*Fr.*, 10, Diels) e da Empedocle (*Fr.*, 58, Diels) (cfr. PLAT., *Sof.*, 243 b; ARIST., *Met.*, I, 4, 985 a 25).

**SEQUENZA** (lat. *Sequentia*; ingl. *Sequence*; franc. *Séquence*; ted. *Folge*). Un insieme di termini tra i quali intercede una relazione di prima e dopo (cfr. PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3. 562 B).

**SERIE** (ingl. *Series*; franc. *Série*; ted. *Reihe*). 1. Un insieme di termini tra i quali intercorre una qualsiasi relazione definibile.

2. Una relazione asimmetrica, transitiva e coerente. In questo senso la S. non è l'insieme dei termini cioè il *campo* della relazione, ma la relazione stessa; e, per es., le S.: 1, 2, 3; 1, 3, 2; 2, 3, 1, sono diverse per quanto abbiano lo stesso campo (cfr. B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, IV; trad. ital., pag. 47) (v. RELAZIONE).

**SERIETÀ** (ingl. *Earnestness*; franc. *Sérieux*; tedesco *Ernst*). Kierkegaard ha fatto della S. una specie di categoria morale definendola come « l'originalità conquistata dal sentimento, conservata nella responsabilità della libertà e affermata nel godimento della beatitudine ». La S. consiste nella *ripetizione* (v.) ed è la condizione affinchè la ripetizione stessa non diminuisca il valore degli atti ripetuti (*Der Begriff Angst*, IV, § 2, *c*).

**SERVO E PADRONE.** V. SCHIAVITÙ.

**SESSO** (ingl. *Sex*; franc. *Sexe*; ted. *Sex*). 1. I filosofi si sono solo raramente occupati del sesso come di un costituente dell'uomo. Nel *Convivio* platonico Aristofane espone, sulle origini del sesso, il mito degli androgini, dai quali per separazione voluta da Zeus a scopi punitivi sarebbero derivati i due sessi complementari (*Conv.*, 189 e). Ma le speculazioni platoniche vertono propriamente, non sul S., ma sull'amore. E così fanno quelle di altri filosofi, compreso Schopenhauer che nella sua *Metafisica dell'amore sessuale* considera l'amore sessuale come il semplice espediente di cui « il genio della specie », cioè la Volontà di vita, si servirebbe per favorire l'opera oscura e problematica della propagazione della specie. Nel mondo moderno, l'azione della *psicanalisi* (v.) ha richiamato l'attenzione dei filosofi sul S.; e specialmente i fenomenologici e gli esistenzialisti si sono occupati dei fenomeni relativi. Una valorizzazione dell'atto sessuale come forma di espressione della personalità umana è stata tentata da Max Scheler nel libro sulla *Wesen und Formen der Sympathie* (1923; trad. franc., pag. 168 sgg.). E mentre Heidegger ha considerato come privo di sessualità il *Dasein*, Sartre ha considerato la sessualità stessa come una struttura fondamentale dell'esistenza. Dice Sartre: « Benchè il corpo abbia un compito importante, bisogna riportarsi all'essere nel mondo e all'essere per altri: io desidero un essere umano, non un insetto o un mollusco e lo desidero in quanto esso è, ed io sono, in situazione nel mondo, e in quanto è un *altro* per me e io sono un *altro* per esso » (*L'être et le néant*, 1943, pag. 452-53). Il sesso sarebbe la struttura fondamentale dell'esistenza umana in quanto esistenza nel mondo (cfr. pure ABBAGNANO, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 55) (v. AMORE; PSICANALISI).

2. I filosofi hanno invece spesso insistito sulla *differenza* sessuale. Aristotele ritenne che la donna costituisce una mostruosità naturale, resa tuttavia inevitabile dalla conservazione della specie (*De Gen. An.*, 7, 775 a 15-17). La donna differisce dall'uomo per il grado minore in cui partecipa dei poteri della ragione (*Pol.*, 1260 a 11-14): pertanto il suo posto è subordinato a quello dell'uomo e a questi spetta di comandare ed a lei di ubbidire (*Pol.*, 1254 b 13-15; 1259 b 2-10). Per una connessione che è rimasta costante nella tradizione, a questa svalutazione della dignità della donna si accompagna un'esaltazione della famiglia (che, secondo Aristotele, esisterebbe anche se non ci fosse la società) e dei compiti e delle virtù familiari della donna (*Pol.*, 1260 a 29-31; *Et. Nic.*, 1162 a 19-27). Schopenhauer difese proprio per questo la poligamia che riteneva destinata a combattere le pretese della donna all'equiparazione e ad eliminare il fenomeno della prostituzione (*Parerga und Paralipomena*, II, 27, § 362 sgg.).

Dall'altro lato, Platone, pur ammettendo l'inferiorità della donna (*Rep.*, 455), riteneva che uomini e donne debbano essere ammessi indifferentemente a tutti i livelli dell'educazione affinchè alle funzioni esercitate dalle classi superiori accedano solo gli individui che, quale che sia il loro S., si sono dimostrati capaci di esercitarle. Cinici e Stoici affermavano, in linea di principio, l'uguaglianza tra uomini e donne. La moglie di Cratete portava, per le vie di Atene, come il marito, il rozzo saio dei Cinici; e che uomini e donne dovessero indossare lo stesso vestito era un punto di dottrina Stoica (*Diog. L.*, VII, 33). Le donne erano ammesse nella scuola di Epicuro nella quale ebbero spesso compiti direttivi.

Nell'antropologia contemporanea, non si sottovaluta la differenza tra i S. come ogni altra differenza biologica esistente tra gli individui umani, ma si distingue tra questa differenza e l'esigenza della parità di diritti, fondata sul riconoscimento che le funzioni subordinate attribuite alla donna nella maggior parte delle società conosciute è un prodotto *culturale* nel quale la differenza tra le funzioni biologiche entra poco o nulla.

**SETTA** (lat. *Secta*; ingl. *Sect*; franc. *Secte*; ted. *Sekte*). 1. Scuola o indirizzo filosofico. In questo senso la parola è usata dagli scrittori latini (CICER., *Brut.*, 31, 120; QUINT., *Ist. Or.*, V, 7, 35, ecc.).

2. Gruppo di persone che difendono con fanatismo o intolleranza una credenza qualsiasi. In questo senso si adopera oggi l'aggettivo *settario*.

**SFERA** (gr. σφαῖρα, σφαῖρος; lat. *Globus*; inglese *Globe*; franc. *Globe*; ted. *Sphäre*). Secondo gli antichi la figura perfetta, che comprende in sè tutte le altre figure ed è l'immagine dell'omogeneità

e della perfezione (cfr. PLAT., *Tim.*, 33 b). Parmenide paragonava ad una « S. perfettamente rotonda » l'essere in quanto è definito da ogni parte, uguale a se stesso e tale che in nessuna sua parte sia maggiore o minore di se stesso (*Fr.*, 8, 41, Diels). Ed Empedocle chiamava *sfero* la fase perfetta dell'essere, quella nella quale domina l'amicizia: « Ma da ogni parte era uguale e per tutto infinito, lo sfero rotondo che gode della sua avvolgente solitudine » (*Fr.*, 28, Diels). Nel Rinascimento, Nicolò Cusano riprendeva queste speculazioni, insistendo sulla perfezione della figura circolare (*De docta ignorantia*, I, 21) e attribuendo la forma sferica all'anima stessa (*De ludo globi*, I).

**SFORZO** (ingl. *Effort*; franc. *Effort*; ted. *Streben*). L'attività diretta a vincere un ostacolo o una resistenza qualsiasi. La nozione fu introdotta in filosofia da Fichte che se ne avvalse per mostrare la derivazione della realtà dall'Io: « L'attività pura dell'io, rientrante in se stessa, è, in relazione ad un oggetto possibile, uno S.; anzi, uno S. infinito. Questo S. infinito è all'infinito la possibilità di ogni oggetto: senza S., non c'è oggetto » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 5, II; trad. ital., pag. 213-14). Maine de Biran si avvalse della nozione e identificò con l'esperienza immediata dello S. sia il principio metafisico di causalità sia la libertà dell'io. Preso nella sua sorgente, lo S. è libertà cioè è l'io come libertà; nei confronti della resistenza che gli si oppone, è necessità (*Fondements de la psychologie*, in *Œuvres*, ed. Naville, II, pag. 284). Si può considerare questo concetto come una continuazione del più antico concetto di *conato* (v.).

**SI** (ted. *Man*). V. ANONIMIA.

**SIGNIFICANZA** (ingl. *Significance*; ted. *Bedeutsamkeit*). 1. Lo stesso che *significato* (v.).

2. Importanza o valore. Da questo punto di vista si chiamano, per es., significanti gli eventi di importanza storica.

**SIGNIFICATO** (gr. λεκτόν; lat. *Significatio*; ingl. *Meaning*; franc. *Signification*; ted. *Bedeutung*). Si intende con questo termine la dimensione semantica del procedimento segnico cioè la possibilità di riferimento del segno al suo oggetto. Gli aspetti (o condizioni) fondamentali del S. sono due: 1° un nome o un concetto o una essenza (per es., « Alessandro Manzoni », « uomo », « l'autore dei Promessi Sposi »), usato allo scopo di delimitare e orientare il riferimento; 2° l'oggetto (per es., rispettivamente, Alessandro Manzoni, gli uomini, Alessandro Manzoni) al quale il nome o il concetto o l'essenza è riferito. I due aspetti del S. sono inscindibili; il secondo è una *funzione* del primo perchè è il nome o concetto che determina a quale oggetto il riferimento possa o non possa indirizzarsi. Ma i due aspetti non si identificano tra loro giacchè l'oggetto può essere lo stesso, mentre il nome o concetto adoperato per il riferimento è diverso: come nel caso di « Alessandro Manzoni » e « l'autore dei Promessi Sposi » che si riferiscono allo stesso oggetto ma sono nomi diversi. Nè le determinazioni che hanno lo stesso oggetto possono essere ritenute equivalenti perchè non sono sostituibili l'una all'altra; e, per es., chiedere « se Alessandro Manzoni è l'autore dei Promessi Sposi » non è lo stesso che chiedere « se Alessandro Manzoni è Alessandro Manzoni ». La differenza tra i due aspetti del S. (o la relazione tra di essi) costituisce la base dei problemi cui il termine ha dato luogo e delle diverse definizioni che ha ricevuto.

Gli Stoici, che hanno fondato la dottrina del S., riconobbero entrambi gli aspetti di esso. « Tre sono gli elementi che si collegano, il S., ciò che significa e ciò che è. Ciò che significa è la voce, per es., ' Dione '. Il S. è la cosa indicata dalla voce, che noi cogliamo pensando alla cosa corrispondente. Ciò che è, è il soggetto esterno, per es., lo stesso Dione » (SESTO EMP., *Adv. Math.*, VIII, 12). Più particolarmente, il S. è per essi « una rappresentazione razionale cioè una rappresentazione grazie alla quale è possibile esporre con un discorso ciò che è rappresentato » (*Ibid.*, VIII, 70; DIOG. L., VII, 63). In queste notazioni i due aspetti del S. sono chiamati rispettivamente « voce » o « rappresentazione razionale » e « ciò che è » o « soggetto ». « Ciò che è » o « il soggetto » è il S. come oggetto; la « voce » o la « rappresentazione razionale » è il S. come nome, concetto o essenza. Gli Stoici riservano particolarmente a quest'ultimo il nome di S.; e in ciò (come vedremo) sono seguiti da alcuni autori moderni. Nella logica medievale, la distinzione tra i due aspetti del S. fu espressa come distinzione tra *significazione* e *supposizione*. Dice Pietro Ispano: « La supposizione e la significazione differiscono perchè la significazione è fatta mediante l'imposizione di una voce per significare un oggetto, ma la supposizione è l'accezione di un termine già significante per qualcosa d'altro, e, per es., quando si dice ' l'uomo corre ', questo termine ' l'uomo ' sta per Socrate e per Platone. La significazione perciò è precedente alla supposizione e le due cose non sono identiche giacchè il significare è proprio della voce e la supposizione è propria del termine che è già composto di voce e S. » (*Summ. Log.*, 6.03). Qui per *significatio* viene inteso ciò che gli Stoici intendevano per *lecton*: il concetto o la rappresentazione che è adoperata per il riferimento obbiettivo, mentre il riferimento obbiettivo stesso è designato come *suppositio*. Ma in più degli Stoici questa dottrina include la separazione dei due aspetti del S., attribuendo il primo ai *termini* isolatamente presi, il

secondo ai *complessi* cioè alle proposizioni. Una dottrina identica veniva esposta nel Medio Evo da Ockham (*Summa Logicae*, I, 63), da Buridano (*Sophismata*, 2) e da Alberto di Sassonia (*Logica*, II, 1); mentre S. Tommaso accennava a una dottrina diversa solo terminologicamente, per la quale il S. e la supposizione coincidono nei termini singolari ma non in quelli generali, per i quali il S. è l'essenza (*S. Th.*, I, q. 39, a. 4, in principio).

Sulla distinzione fra i due aspetti del S. si fonda la distinzione che la logica moderna di stampo tradizionale ha stabilito tra i due elementi del concetto: chiamati talora comprensione ed estensione (v. COMPRENSIONE); talaltra intensione ed estensione (v. INTENSIONE): talaltra ancora connotazione e denotazione (v. CONNOTAZIONE). La prima coppia di termini fu introdotta dalla logica di Portoreale (I, 6); la seconda da Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 17, § 9); la terza da Stuart Mill (*Logic*, I, 1, § 5). Quest'ultimo proponeva di restringere il significato di S. alla connotazione, chiamando denotazione il riferimento obbiettivo. Egli diceva: « Ogni volta che i nomi dati agli oggetti apportano qualche informazione cioè ogni volta che essi, propriamente, hanno un S., il S. risiede non in ciò che essi *denotano* ma in ciò che essi connotano. I soli nomi di oggetti che non connotano niente sono i nomi propri; e questi, strettamente parlando, non hanno significato » (*Ibid.*, I, 2, § 5). Ciò che egli intendeva con connotazione appare chiaro dal seguente passo: « La parola uomo, per es., denota Pietro, Gianna, Giovanni e un numero indefinito di altri individui, dei quali, presi come una classe, esso è il nome. Ma quella parola viene applicata ad essi in quanto essi posseggono, e per significare che posseggono, certi attributi » (*Ibid.*). Gli attributi che costituiscono l'uomo e cioè ad es., la corporeità, l'animalità, la razionalità, ecc. formano pertanto la connotazione del nome « uomo »: ciò che nella tradizione filosofica si chiamava « essenza » o, più tardi, « concetto ».

G. Frege non faceva pertanto che dare espressione ad una vecchia e nuova tradizione distinguendo senso e significato. « Pensando a un segno, diceva, (sia esso un nome o un nesso di più parole o una semplice lettera) dovremo collegare ad esso due cose distinte: cioè non soltanto l'oggetto designato che si chiamerà S. (*Bedeutung*) di quel segno, ma anche il senso (*Sinn*) del segno, che denota il modo in cui quell'oggetto ci viene dato ». Frege avvertiva che per senso o nome intendeva « una qualunque indicazione che compiesse ufficio di un nome proprio cioè fosse un oggetto determinato (prendendo la parola oggetto nel modo più ampio) » (*Über Sinn und Bedeutung*, 1892, § 1; trad. ital., in *Aritmetica e logica*, pag. 218-19). La stessa distinzione veniva effettuata da Peirce con una terminologia diversa: Peirce parlava dell'*oggetto* del segno e dell'*interpretante* del segno stesso, che è il *senso* di Frege. Diceva Peirce: « Il segno crea qualche cosa nello spirito dell'interprete e questo qualche cosa, in quanto è stato creato dal segno è stato anche creato, in modo mediato e relativo, dall'oggetto del segno, per quanto l'oggetto sia essenzialmente altro dal segno. Questa creatura del segno è detta l'interpretante » (*Coll. Pap.*, 8.179; lo scritto è del 1903). Questa terminologia è stata sostanzialmente accettata da Morris, che ha chiamato *designato* (*designatum*) l'oggetto e *interpretante* il concetto (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, § 2). Vero è che Morris ritiene inutile il termine stesso di S., sembrandogli esso ricco di confusioni e pretende farne a meno nella sua trattazione (*Ibid.*, § 12). Ma in realtà ne può fare a meno soltanto perchè ha introdotto nella sua analisi del segno, sotto altri nomi, i due componenti del S. che la tradizione ha costantemente distinto. I logici contemporanei manifestano la tendenza, già presente in Stuart Mill, a restringere la parola S. alla sfera della connotazione. Lewis, riservando il termine S. per entrambi gli aspetti, distingue la *significazione* (*signification*) del termine (cioè la connotazione) dal suo riferimento obbiettivo che egli distingue in denotazione e comprensione: la prima essendo la classe di tutte le cose *reali* alle quali il termine si applica, la seconda essendo la classe di tutte le cose *possibili* alle quali si applica (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946, cap. III, pag. 39 sgg.). Dalla stessa significazione, Lewis poi distingue il « S.-senso » (*sense meaning*) che si distinguerebbe da essa per essere il modo in cui lo spirito si riferisce alla significazione stessa (*Ibid.*, pag. 133 e nota 3). Ma queste distinzioni non modificano sostanzialmente la dicotomia tradizionale del significato di significato. La stessa dicotomia viene espressa da Quine come quella tra S. (o connotazione o intensione) e nominazione (*naming*) che sarebbe l'estensione o denotazione (*From a Logical Point of View*, 1953, II, 1); e da Carnap che fonda su di essa la dicotomia di due operazioni fondamentali possibili rispetto a una data espressione linguistica: quella di « analizzare l'espressione stessa con lo scopo di capirla, di afferrarne il S. e quella che invece consiste in ricerche concernenti la situazione di fatto alla quale l'espressione si riferisce » (*Meaning and Necessity*, 1947, § 45). Ed ha inoltre insistito sul fatto che il concetto di significato intensionale, come condizione generale che un oggetto deve adempiere affinchè un parlante *X* predichi quel significato dell'oggetto stesso, è privo di qualsiasi riferimento psicologico e può essere applicato anche a un robot (*Ibid.*, pag. 246 e n. 5). A sua volta Church ha adottato la terminologia di Frege chiamando senso la connotazione e signi-

ficato la denotazione; e in più introducendo la parola concetto: «Diremo che un nome *denota* o *nomina* la sua denotazione ed *esprime* il suo senso. Meno esplicitamente possiamo parlare di un nome che *ha* una certa denotazione ed *ha* un certo senso. Del senso diciamo che *determina* la denotazione o è un *concetto* della denotazione» (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 01). Di fronte a questa salda e, salvo la varietà della terminologia, uniforme tradizione stanno i tentativi di modificarla o riducendo l'una all'altra le due dimensioni del S. (*A*) o aggiungendo nuove specie di significati (*B*).

*A*) Il tentativo di ridurre una delle dimensioni del S. all'altra è stato effettuato in entrambe le direzioni: cioè riportando sia il senso al S. sia il S. al senso. Il primo tentativo è quello proprio di Russell e Wittgenstein. L'intera teoria esposta nell'articolo di Russell del 1905 («On Denoting» ora in *Logic and Knowledge*, 1956, pag. 41 sgg.) nonchè nel I capitolo dei *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead (1910) e nell'altro libro di Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940), è, nelle stesse parole di Russell, che «non c'è alcun *significato*, ma solo talvolta una *denotazione*» (*Logic and Knowledge*, pag. 46, nota). E difatti per Russell il S. di un simbolo si riduce unicamente ai componenti del fatto cui il simbolo stesso si riferisce. «I componenti del fatto che fa una proposizione vera o falsa, a seconda dei casi, sono i S. dei simboli che noi dobbiamo capire per capire la proposizione» (*Logic and Knowledge*, pag. 196). È proprio da questo punto di vista che il linguaggio ideale è quello che ha la sola sintassi e nessun vocabolario: giacchè il vocabolario è reso inutile in esso dalla corrispondenza di ogni termine con un oggetto semplice e di ogni oggetto semplice con un termine (*Ibid.*, pag. 198; cfr. LINGUAGGIO). Questa dottrina fu espressa con il massimo rigore dal primo Wittgenstein: «Il nome significa l'oggetto. L'oggetto è il suo S.» (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922, 3.203). «Alla configurazione dei segni semplici nella proposizione corrisponde la configurazione degli oggetti nella situazione» (*Ibid.*, 3.21). «Il nome fa le veci dell'oggetto nella proposizione» (*Ibid.*, 3.22). Da questo punto di vista anche le proposizioni apparentemente senza senso sono legittime perchè «se una proposizione non ha senso ciò può derivare solo dal non aver noi dato un S. ad una sua parte costitutiva» (*Ibid.*, 5, 4733) cioè dal non aver stabilito la corrispondenza di questa parte con un oggetto. Questa conseguenza è importante perchè costituisce una riduzione all'assurdo della eliminazione del senso (*Sinn*) dal S.: il riferimento all'oggetto, non essendo guidato o limitato dal concetto, è sempre legittimo e, dove non appare tale, è solo perchè non è stato effettuato.

La riduzione inversa del S. al senso cioè il tentativo di ridurre l'intero S. alla connotazione o concetto è stato effettuato da Husserl. Questi ha negato che l'oggetto costituisse il S. o coincidesse con esso (*Logische Untersuchungen*, II, pag. 46). La sua tesi è che «il S. logico è un'espressione» nel senso che esso solleva «al regno del *logos*, del concettuale, quindi dell'universale» il senso (*Sinn*) percettivo della cosa. In altri termini Husserl sostituisce alla dicotomia oggetto-concetto la dicotomia senso (percepito)-concetto: nella quale il concetto è l'essenza della cosa, la sua concettualizzazione o espressione compiuta (*Ideen*, I, § 124). Un tentativo di riduzione analogo a questo è stato quello di Royce il quale, dopo aver distinto il S. *esterno* di un'idea, che è la corrispondenza dell'idea con l'oggetto, dal S. *interno* di essa che è «lo scopo consapevole incorporato nell'idea», riduce a quest'ultimo lo stesso S. esterno, sul fondamento che è «l'idea stessa che sceglie l'oggetto con il quale vuole essere confrontata» (*The World and the Individual*, 1901, II, cap. I).

*B*) I principali tentativi di presentare nuove specie di S. in aggiunta o in concorrenza con le due consacrate dalla tradizione sono i seguenti:

1° La definizione del S. come *uso*. Questa è la tesi delle *Philosophical Investigations* (1953) di Wittgenstein. «Per un'estesa classe di casi — sebbene non per tutti — nei quali adoperiamo la parola 'S.' essa può essere definita così: il S. di una parola è il suo uso nel linguaggio. E il S. di un nome è qualche volta spiegato indicando il suo portatore» (*Op. cit.*, § 43). Ma per quanto presentata, dallo stesso Wittgenstein e da altri, in concorrenza con la definizione semantica di S., la nozione di uso appartiene ad un'altra sfera di problemi e ad un altro livello di indagine. Il problema cui essa risponde è difatti quello della *formazione dei significati* nelle lingue naturali. L'uso non *è* il S., ma lo determina: nel senso che ad esso è dovuta la connessione tra un oggetto e una voce (o in generale un veicolo segnico). Le definizioni di un dizionario sono senza dubbio stabilite dall'uso; esse tuttavia esprimono la connotazione e la denotazione dei termini. Pertanto la teoria dell'uso non è una teoria del S., ma piuttosto una teoria circa l'origine e la formazione delle lingue naturali.

2° La proposta di un S. *emotivo* accanto al S. «simbolico» o «descrittivo». Questa proposta, fatta da Ogden e Richards (*Meaning of Meaning*, 1923, ediz. 1952, pag. 149 e *passim*) è stata espressa da C. L. Stevenson nel modo seguente: «Il S. emotivo è un S. nel quale la risposta (dal punto di vista dell'ascoltatore) o lo stimolo (dal punto di vista del parlatore) è un complesso di emozioni» (*Ethics and Language*, 1944, pag. 59). Il S. emotivo così inteso sarebbe distinto dal significato sim-

bolico che consisterebbe nel suo riferimento all'oggetto; e il significato stesso potrebbe in generale definirsi come la *qualità disposizionale* di un segno a produrre l'una o l'altra di queste reazioni, cioè o un insieme di emozioni o il riferimento all'oggetto (*Ibid.*, pag. 53 sgg.). Prescindendo dal fatto che l'uso del termine emotivo per indicare norme di leggi, prescrizioni tecniche o comandi (tutte cose che rientrerebbero nella categoria dei significati emotivi) può a buon diritto ritenersi barbarico (v. EMOZIONE), la dottrina in questione sembra suggerita dal fatto che il significato denotativo viene ristretto al riferimento a cose reali, sicchè molti segni semplici o composti sembrano non avere denotazione perchè non si riferiscono a cose. In realtà il riferimento denotativo si rivolge a oggetti in generale (v. OGGETTI) ed oggetti sono ugualmente le cose reali come quelle fantastiche, i piani, i progetti, i desideri e le aspirazioni come le qualità sensibili o le entità percepite. Pertanto un enunciato che esprime un ordine o un desiderio o un progetto può avere, nella situazione a cui tali cose si riferiscono, la sua denotazione cioè il suo oggetto o il suo referente. Nè da un punto di vista logico, che è quello appunto della teoria del significato, tali oggetti sono distinguibili dagli altri.

3° La definizione del significato come dell'*intenzione* di chi parla. Il S. in questo senso sarebbe ciò che il parlante intende dire, a prescindere dal riferimento oggettivo della parola o dell'enunciato adoperato. In questo senso si usa dire « Intendo dire... » (in inglese: *I mean*... dal verbo *to mean* che ha la stessa radice di *meaning* = S.) per chiarire o rettificare una propria dichiarazione. È abbastanza ovvio che ogni descrizione o chiarimento dell'intenzione del parlante non può aversi che mediante la determinazione dell'*oggetto* cui egli si riferisce o della sua *connotazione*: cioè mediante l'uso delle dimensioni proprie del significato. Tali dimensioni vengono pertanto semplicemente presupposte dalla definizione in esame. Talvolta questa viene proposta come un S. aggiunto a quello tradizionale (cfr. M. BLACK, *Problems of Analysis*, 1954, pag. 55-56); ma è anche chiaro che l'intenzione del parlante non è un'altra specie di S. ma piuttosto il modo in cui il parlante adopera le dimensioni logiche del significato.

A questa stessa confusione tra intenzione e S. si connette l'uso di questo termine in frasi come queste: « Un universo meccanico non avrebbe S. », « Se tutto si svolgesse a caso, la storia non avrebbe S. »: nelle quali la parola S. sta ovviamente per intenzione o scopo, quindi per valore.

4° La proposta di un S. « pittorico » o « immaginifico » accanto agli altri in quanto « il linguaggio può essere usato con l'intenzione primaria di esprimere o evocare pitture (o immagini) in un modo che differisce dall'uso dei segni e formula possibilità empiricamente significanti » (v. C. ALDRICH, « Pictorial Meaning and Picture Thinking », in *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, pagina 175 sgg.). Ma è chiaro che anche questa proposta è suggerita dal presupposto (estraneo a qualsiasi teoria logica del S.) che l'oggetto del riferimento sia una cosa reale o una situazione di fatto e non possa essere d'altra natura. In realtà i S. « pittorici » hanno connotazione e denotazione come tutti gli altri.

5° La definizione del S. come un *vettore di campo* nel senso che esso sarebbe una *disposizione* messa in atto dall'oggetto stagliatosi sullo sfondo di un campo o contesto appropriato. Più precisamente esso sarebbe l'attivazione o messa in atto di una *risposta descrittiva*, provocata dall'oggetto (A. P. USHENKO, *The Field Theory of Meaning*, 1958, pag. 109). Ma questa è bensì una teoria circa la formazione dei S. (che può essere discussa in sede di teoria del linguaggio) ma non innova nulla circa la composizione del significato del S., che rimane fissato dalle sue due componenti della connotazione e della denotazione (cfr. *Op. cit.*, pagina 75-76).

**SIGNIFICATO, SPECIE DI** (ingl. *Kinds of Meaning*; franc. *Espèces de signification*; tedesco *Bedeutungsarten*). Diverse specie di S. possono distinguersi quando si fa riferimento, non ai segni isolatamente presi, ma ai complessi di segni cioè agli *enunciati*. Gli enunciati possono avere difatti: 1° un S. logico; 2° un S. fattuale; 3° un S. espressivo.

1° Un enunciato ha S. *logico* quando può essere dichiarato vero o falso in base al S. dei termini che lo compongono. Un S. del genere hanno le proposizioni del tipo « nessun scapolo è sposato » che si chiamano anche proposizioni *analitiche* o *tautologie* e che costituiscono l'oggetto specifico della logica (v. ANALITICO; LOGICA).

2° Hanno S. *fattuale* gli enunciati che, oltre ad includere termini che hanno S., trovano la loro verificazione in qualche fatto o insieme di fatti. Hanno S. fattuale in questo senso le proposizioni delle scienze naturali (cioè della fisica, della chimica, ecc.). Enunciati simili si sogliono anche chiamare *sintetici*, per distinguerli dagli enunciati analitici della logica. Reichenbach ha distinto il S. fattuale in S. *fisico* che è la *possibilità fisica* cioè quella che non contraddice le leggi empiriche e S. *tecnico*, che è la *possibilità tecnica* definita da metodi pratici conosciuti (« Verifiability Theory of Meaning » in *Procedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, pag. 53 sgg.).

Il S. logico e il S. fattuale si sogliono chiamare S. *cognitivi* o *teoretici*; e gli enunciati che posseg-

gono tali S. sono riconoscibili della loro possibilità di essere dichiarati veri o falsi.

3° Si dice che hanno S. *espressivo* le locuzioni che non hanno S. teoretico e tuttavia manifestano uno stato d'animo del soggetto che li adopera o servono a produrre stati d'animo analoghi nel soggetto che le ascolta. Le interiezioni, le esclamazioni, le espressioni metaforiche hanno un S. di questo genere.

Talvolta, e specialmente da parte dei seguaci dell'*empirismo logico* (v.), si assimilano le espressioni della metafisica tradizionale a enunciati di questo genere, al fine di negare ad essi ogni valore cognitivo. Questo però è un uso polemico, che può essere registrato solamente come tale (v. ARTE; METAFISICA; POESIA).

**SILENZIO** (lat. *Silentium*; ingl. *Silence*; francese *Silence*; ted. *Schweigen*). L'atteggiamento mistico di fronte all'ineffabilità dell'essere supremo (cfr., ad es., BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 5). Secondo Jaspers, l'atteggiamento di fronte all'essere della Trascendenza (*Philosophie*, III, pag. 233). Secondo Wittgenstein, l'atteggiamento di fronte ai problemi della vita: « Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere » (*Tractatus logico-philosophicus*, 7).

**SILLOGISMO** (gr. συλλογισμός; lat. *Syllogismus*; ingl. *Syllogism*; franc. *Syllogisme*; ted. *Syllogismus*). La parola che in origine significa calcolo e da Platone veniva usata per ragionamento in generale (cfr. *Teet.*, 186 d) fu adottata da Aristotele per indicare il tipo perfetto del ragionamento deduttivo, definito come « un discorso in cui, poste talune cose, alcune altre ne seguono di necessità » (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 18; I, 32, 47 a 34). Le caratteristiche fondamentali del S. aristotelico sono: 1° il suo carattere mediato; 2° la sua necessità. Il carattere mediato del S. dipende dal fatto che il S. è la controparte logico-linguistica del concetto metafisico di sostanza. In virtù di questo, il rapporto tra due determinazioni di una cosa non si può stabilire se non sulla base di ciò che la cosa è necessariamente cioè della sua sostanza; e, per es., se si vuol decidere se l'uomo ha la determinazione di « mortale » non si può che guardare alla sostanza dell'uomo (a ciò che l'uomo non può non essere) e ragionare nel modo seguente: « Tutti gli animali sono mortali, Tutti gli uomini sono animali, Dunque tutti gli uomini sono mortali ». Ciò significa che l'uomo è mortale *perchè* animale: l'animalità è la *causa* o la *ragion d'essere* della sua mortalità. In questo senso si dice che la nozione « animale » fa da *termine medio* del S.: il termine medio è ovviamente indispensabile perchè è quello che rappresenta nel S. la sostanza, o il riferimento alla sostanza, che sola rende possibile la conclusione (*An. Post.*, II, 11, 94 a 20). Il S. ha dunque tre termini cioè il soggetto e il predicato della conclusione e il termine medio. Ma è la funzione del termine medio che determina le diverse *figure* del sillogismo (v. SILLOGISTICA). Aristotele distinse oltre le figure, varie specie del sillogismo. Il S. è per definizione deduzione necessaria: perciò la sua forma primaria e privilegiata è il S. *necessario* che Aristotele chiama pure *dimostrativo* o *scientifico* o S. *dell'universale* (*An. Pr.*, I, 24, 25 b 29). Da esso si distingue il S. *dialettico*, che è fondato su premesse probabili ed è quindi solo probabile (*Ibid.*, II, 23, 68 b 10; *An. Post.*, II, 8, 93 a 15); esso è detto anche *retorico*; e di esso è una specie il S. *eristico*, fondato su premesse che sembrano probabili ma non lo sono (*Top.*, I, 1, 100 b 23). Dei S. necessari, la prima e migliore specie è quella dei *S. ostensivi* (v.), che Aristotele contrappone a quelli che partono *da un'ipotesi* (*An. Pr.*, I, 23, 40 b 23). Questi ultimi non sono quelli che si chiameranno in seguito S. ipotetici ma quelli la cui premessa maggiore non è la conclusione di un altro S. nè è evidente per sè, ma è assunta per via d'ipotesi (*Ibid.*, I, 44, 50 a 16). Di tali S. è una specie quello che conclude *mediante la riduzione all'assurdo* (*Ibid.*, 50 a 29). Tra i S. ostensivi i più perfetti sono i S. *universali* della prima figura ai quali è possibile ricondurre tutte le altre forme del S. (*Ibid.*, I, 7, 29 b 1). Infine dal S. deduttivo si distingue il S. *induttivo* o *induzione* (*Ibid.*, I, 23, 68 b 15). Dall'altro lato, non sono specie dei S. quelle che Aristotele chiama S. *geometrico*, *medico*, *politico* (*Top.*, I, 9, 170 a 32) e il S. *pratico* (*Et. Nic.*, VI, 12, 1044 a 31) che si distinguono tra loro solo per il contenuto dei princìpi cui fanno appello, non per la forma logica. Nè, propriamente parlando, sono specie del S. i S. composti come l'*epicherema* e il *sorite*; o contratti come l'*entimema*: sui quali tutti vedi le singole voci. Non è poi affatto un S. la *divisione*, cioè uno dei metodi della dialettica platonica, che Aristotele chiama « S. debole » (*An. Pr.*, I, 31, 46 a 33).

Gli Stoici, che misero a base della loro logica, non la teoria della sostanza, ma quella della percezione, considerarono come tipo fondamentale del ragionamento non il S. ma il ragionamento anapodittico, che ha soltanto due termini e ha per premessa maggiore una proposizione condizionale (« Se è giorno c'è luce. Ma è giorno. Dunque c'è luce »; v. ANAPODITTICO). Gli aristotelici, a partire da Teofrasto, tradussero negli schemi aristotelici i ragionamenti anapodittici degli Stoici aggiungendo al S. categorico aristotelico, come due altre specie di S., quello ipotetico e quello disgiuntivo (confronta PRANTL, *Geschichte der Logik*, I, pag. 375 seguenti; i testi fondamentali sono dati da Alessandro,

*Ad An. Pr.*, f. 134 a-b). La dottrina veniva trasmessa alla filosofia occidentale attraverso l'opera di Boezio che tuttavia si ispirava ad autori posteriori e soprattutto a Galeno (*De syllogismo hypothetico*, in *P. L.*, 64). La dottrina del S. così completata veniva trasmessa dalla tradizione senza sostanziali mutamenti, l'attività dei logici sbizzarrendosi soltanto a trovar nomi per ogni insignificante modificazione delle strutture tradizionali.

Si è già detto che il fondamento del S. aristotelico è la teoria della sostanza (cfr. VIANO, *La logica di Aristotele*, 1955, III, 6). Come struttura necessaria dall'essere, la sostanza garantisce il legame fra le determinazioni di cui il S. dimostra la connessione: sicchè questa connessione non è altro che la stessa necessità con cui sono legate insieme le determinazioni della sostanza. La necessità di questo legamento si esprime nella universalità della predicazione: universalità che Aristotele pone a fondamento del « S. perfetto ». « Dire che una cosa è contenuta nella totalità di un'altra cosa, dice Aristotele, è lo stesso che dire che un termine si predica di ogni cosa dell'altro termine. E diciamo che si predica di ogni cosa quando non ci sia alcuna delle cose per cui il soggetto si può prendere di cui non si possa predicare la cosa in questione » (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 26). L'essere un termine *nella* totalità di un altro termine è quel rapporto di *inerenza* che, secondo Aristotele, esprime la necessità dell'essere predicativo (v. ESSERE). E su tale rapporto di inerenza è fondata la predicazione *de omni* cioè il riferimento del predicato a ogni cosa indicata dal soggetto. In seguito, e precisamente nella logica medievale, proprio il principio *de omni*, veniva riconosciuto come fondamento del sillogismo. Ecco come veniva espresso da Pietro Ispano: « Esser detto *de omni* si ha quando non si assume sotto il soggetto nulla del quale il predicato non si dica, per es., ' ogni uomo corre '. Esser detto *de nullo* si ha quando non si assume sotto il soggetto nulla dal quale il predicato non sia rimosso, ad es., ' nessun uomo corre ' » (*Summ. Log.*, 4.01). Questa legge fondamentale del S. è stata espressa negli stessi termini per una lunga tradizione (cfr., ad es., JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, III, 11, 4; WOLFF, *Log.*, § 346). Il *dictum de omni et nullo* non ha mai avuto, nella logica tradizionale un significato estensivo: la possibilità che qualcosa sia predicata *de omni* non è che l'inerenza necessaria del predicato al soggetto. Kant volle dare al S. un fondamento semantico, che egli espresse mediante le regole che « la nota di una nota è una nota della cosa stessa (*nota notae est etiam nota rei ipsius*) »; e che « la nota che ripugna alla nota ripugna alla cosa stessa (*repugnans notae repugnat rei ipsi*) »; ma riconobbe che questa forma non è che un altro modo di esprimere il principio *de omni*: modo che ha solo il vantaggio di evitare la « falsa sottigliezza » della distinzione delle quattro figure (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762, § 2). E al fondamento tradizionale del S., Kant fece ricorso nella *Logica* (1800). Il S. vi è definito come « la conoscenza della necessità di una proposizione mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola generale data » (*Logik*, § 56) e il principio generale del S. viene così espresso: « Ciò che sta sotto la condizione di una regola sta anche sotto la regola stessa ». Kant osserva che il S. premette *a*) una regola generale e *b*) una sussunzione sotto la condizione che essa esprime; e aggiunge che « il principio che tutto sta sotto l'universale ed è determinabile in regole universali è anche il principio della razionalità o della necessità » (*principium rationalitatis, seu necessitatis*) (*Ibid.*, § 57).

D'altra parte però Leibniz aveva cercato di esprimere il fondamento del S. in termini di estensione, dopo aver distinto nettamente estensione ed intensione: « Dicendo ' ogni uomo è animale ' voglio dire che tutti gli uomini sono compresi in tutti gli animali; ma intendo nello stesso tempo che l'idea dell'animale è compresa nell'idea dell'uomo. L'animale comprende più individui dell'uomo, ma l'uomo comprende più idee e più forme; l'uno ha più esempi, l'altro più gradi di realtà; l'uno ha più estensione, l'altro più intensione. Perciò si può forse dire con verità che tutta la dottrina sillogistica potrebbe essere dimostrata mediante quella del *contenente* e del *contenuto*, del comprendente e del compreso, che è differente da quella del tutto e della parte; giacchè il tutto eccede sempre la parte, mentre il comprendente e il compreso sono talvolta eguali, come accade nelle proposizioni reciproche » (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 8). Ma fu soprattutto Hamilton che fece prevalere il punto di vista estensivo come fondamento del S. assumendone a base quella che egli chiamò « la legge di identità o non identità proporzionale » per la quale il S. si fonda sulle tre sole possibili relazioni tra i termini: 1° la relazione di *coinclusione toto-totale* cioè di identità o di assoluta convertibilità o reciprocazione; 2° la relazione di *co-esclusione toto-totale* cioè di non identità o di assoluta non convertibilità o non reciprocazione; 3° la relazione di *coinclusione incompleta*, che implica una relazione di *coesclusione incompleta*, che significa l'identità parziale o la parziale non identità o una convertibilità o reciprocazione relativa (*Lectures on Logic*, II, 1866, pag. 290 sgg.). Hamilton stesso si preoccupò di sottolineare i precedenti della sua dottrina, tra i quali però non incluse il principale, che è Leibniz (*Ibid.*, 346-48). La logica posteriore di ispi-

razione aristotelica non seguì, su questo punto, la dottrina di Hamilton ritornando ad una interpretazione intensiva del fondamento del sillogismo. E in realtà l'eredità della proposta di Hamilton doveva essere raccolta piuttosto dalla logica matematica; la quale però, a partire dalla sua prima manifestazione cioè dalle *Leggi del Pensiero* (1854) di G. Boole fu d'accordo con l'empirismo (v. oltre) nel togliere al S. il suo primato di forma fondamentale e tipica del ragionamento. Diceva Boole: « Il S., la conversione, ecc. non sono gli ultimi processi della logica. Essi sono fondati su, e sono risolvibili in, ulteriori e più semplici processi che costituiscono gli elementi reali del metodo in logica. Nè è vero in linea di fatto che ogni inferenza è riducibile alle forme particolari del S. e della conversione » (*Laws of Thought*, cap. I; Dover Publications, pag. 10). I processi elementari della logica sono secondo Boole, identici con « i processi fondamentali dell'aritmetica » (*Ibid.*, pag. 11): un'affermazione la quale servì di base a tutti gli ulteriori sviluppi della logica matematica. Ma con ciò il S. era definitivamente spodestato dal suo trono di tipo fondamentale del ragionamento deduttivo: cosa che non era riuscita del tutto alla critica empiristica. D'allora in poi, il S. ha cessato di essere un capitolo autonomo della logica; e la preoccupazione dei logici a suo riguardo consiste unicamente nel mostrare come esso possa essere risolto e espresso nelle formule del calcolo che essi preferiscono: una preoccupazione che i logici affrontano non senza perplessità (cfr., ad. es., W. v. O. QUINE, *Methods of Logic*, 1952, § 14; A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 46.22).

Come già si è detto, indipendentemente dalla discussione sui suoi fondamenti, la validità del S. è stata spesso messa in dubbio dal punto di vista dell'empirismo. Sesto Empirico vedeva nel S. o la ripetizione inutile di ciò che già si conosce o un circolo vizioso: nel senso che la premessa maggiore (« Tutti gli uomini sono mortali ») implicherebbe già la verità della conclusione (« Socrate è mortale ») (*Ip. Pirr.*, I, 163-64; II, 196). Stuart Mill osservava a questo proposito che il circolo vizioso non c'è, perchè quando si è giunti alla proposizione generale, l'inferenza è finita e non rimane che « decifrare i nostri appunti » (*Logic*, II, 3, 2). Ma questo significa ridurre il S. a una semplice decifrazione di note già possedute. Già Bacone aveva osservato che « il S. forza l'assenso, ma non la realtà » (*Nov. Org.*, I, 13). E fu questa l'idea che Locke fece prevalere sulla natura del S.: il quale non scopre nè le idee nè la connessione tra le idee, che solo la mente può percepire, ma « dimostra soltanto che *se* l'idea intermedia concorda con quelle cui è riferita immediatamente da entrambi i lati, allora quelle due idee lontane (o estreme) certamente concordano ». Sicchè « la connessione immediata di ciascuna idea con quelle cui viene applicata da entrambi i lati, connessione dalla quale dipende la forza del ragionamento, è vista altrettanto bene prima quanto dopo il S. o altrimenti chi fa il S. non potrebbe mai vederla affatto » (*Saggio*, IV, 17, 4). Questa critica famosa di Locke ha iniziato quella decadenza del S. dalla sua supremazia che doveva concludersi col prevalere della logica matematica nella seconda metà dell'800.

**SILLOGISTICA** (ingl. *Syllogistic*; franc. *Syllogistique*; ted. *Syllogistik*). È la dottrina del *sillogismo* (v.). Sviluppata per la prima volta da Aristotele negli *Analytica Priora*, doveva divenire in breve volgere di decenni la parte centrale della Logica, e tale rimanere fino all'avvento della Logica matematica contemporanea. La parte più antica è la teoria del sillogismo deduttivo categorico esposta, appunto, da Aristotele. Questi fissa i quattro modi validi della prima figura. (Le figure sono caratterizzate dalla posizione del termine medio, che nella prima fa da soggetto nella premessa maggiore e predicato nella minore; nella seconda è predicato in entrambe le premesse, nella terza è in entrambe soggetto: onde la necessità, in queste, di convertire una delle premesse. I modi si dispongono così: prima quelli che concludono con una proposizione universale affermativa, poi quelli che concludono con una universale negativa, poi particolare affermativa, infine particolare negativa). Indi passa all'analisi dei modi possibili della seconda e terza figura, dimostrandone la riducibilità, principalmente mediante la tecnica della *conversione* (v.), a corrispondenti modi della prima. In seguito Teofrasto formulerà i modi della quarta figura, ma il riconoscimento e l'esposizione di questa come figura indipendente pare siano dovuti a Galeno. Tuttavia in seguito parecchi logici, come Averroè, Zabarella, e, nell'età moderna, Wolff e Kant, si pronunciarono contro di essa come sostanzialmente inutile; e infatti i modi di questa figura non sono che modi indiretti della prima, con interscambio delle due premesse; per di più alcuni di essi, e cioè il primo e il quarto, non « concludono necessariamente » (condizione essenziale, nella dottrina aristotelica, perchè ci fosse sillogismo). A queste quattro figure i logici moderni aggiunsero i cinque modi « deboli », ottenuti dalla prima, seconda (e quarta) per subalternazione (cioè sostituzione della conclusione universale con una particolare).

Questa dottrina, già largamente esplorata dai commentatori della tarda antichità, peripatetici e neoplatonici, compendiata poi da Boezio, ricevette ad opera dei logici medievali una rielaborazione

sistematica che la rese estremamente formalizzata. Furono infatti i grandi terministi medievali che ridussero a formule tutti i modi, seguendo questa complicata tecnica: indicarono con le quattro vocali *a, e, i, o* i quattro tipi di proposizione (risp.: universale affermativa [*a*], universale negativa [*e*], particolare affermativa [*i*], particolare negativa [*o*]; con *B, C, D, F* i quattro modi della prima figura, designandoli con le parole-formule *Barbara, Celarent, Darii, Ferio,* dove le uniche lettere significative sono appunto le iniziali e le tre vocali (indicanti il tipo di proposizione rispettivamente della premessa maggiore, della minore e della conclusione). Per i modi delle tre altre figure, le prime tre vocali hanno il consueto significato; le iniziali indicano a quale modo della prima figura si riducano; e in più sono significative alcune lettere minuscole posposte alla vocale e indicative di operazioni da compiersi sulle proposizioni indicate da quella vocale: *s* conversione « simpliciter », *p* conversione « per accidens », *m* metatesi delle premesse, *c* « reductio ad impossibile ». Ora, teoricamente, i modi matematicamente possibili in ogni figura sono 16, che si ottengono combinando a due a due in tutti i modi possibili (con ripetizione) le quattro lettere *a, e, i, o* (infatti nel sillogismo quelle che decidono sono le premesse, e le premesse sono due): *aa, ea, ia, oa*; *ae, ee, ie, oe*; *ai, ei, ii, oi*; *ao, eo, io, oo.* Ne verrebbero quindi 64 modi; ma di essi sono validi solo i seguenti 19:

1ª figura: Barbara, Celarent, Darii, Ferio;

2ª figura: Cesare, Camestres, Festino, Baroco;

3ª figura: Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Feriso;

4ª figura: Baralipton, Celantes (o Calemes), Dabitis, Fapesmo, Frisesmorum.

In più i modi « deboli »: Barbari, Celaront, Cesaro, Camestros, Calemos (ottenuti da Barbara, Celarent, Cesare, Camestres, Calemes).

Furono pure i logici del Medio Evo ad introdurre nella Logica il sillogismo con proposizioni singolari (tipo « tutti gli uomini sono mortali, Socrate è uomo, *ergo* Socrate è mortale »), che non trovavano luogo nella S. propriamente aristotelica, tutta fondata sulla accezione universale dei termini e quindi sull'uso degli operatori « tutto » e « in parte » [« qualche »].

D'origine stoica, ma largamente dovuto all'elaborazione dei logici medievali (a partire da Boezio) è l'importante capitolo della teoria del sillogismo ipotetico e disgiuntivo. Il sillogismo ipotetico consiste in una premessa (detta maggiore) la quale stabilisce un'implicazione da un enunciato ad un altro (« se *A*, *B* »); di una premessa (detta minore) che afferma (*modus ponens*) o nega (*modus tollens*) rispettivamente l'antecedente o il conseguente dell'implicazione contenuta nella maggiore; la conclusione afferma o, rispettivamente, nega il conseguente o l'antecedente:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *modus ponens*: | se *A*, *B* | *modus tollens*: | se *A*, *B* |
| | *A* | | non-*B* |
| | dunque *B* | | dunque non-*A* |

Analogamente, il sillogismo disgiuntivo consiste di una premessa (maggiore) in cui sono affermate (*modus tollendo ponens*) oppure reciprocamente negate (*modus ponendo tollens*) due proposizioni; di una premessa (minore) in cui è negata, o, rispettivamente, affermata, una delle disgiunte della premessa maggiore; la conclusione consiste nell'affermare, o, rispettivamente, negare, l'altra disgiunta:

| | | |
|---|---|---|
| *modus tollendo ponens*: | *A* o *B* | *A* o *B* |
| | non-*B* | non-*A* |
| | dunque *A* | dunque *B* |
| *modus ponendo tollens*: | o *A* o *B* | o *A* o *B* |
| | *A* | *B* |
| | dunque non-*B* | dunque non-*A* |

Questi tipi di « sillogismo », malgrado certe forzate analogie, rappresentano una struttura affatto diversa da quella del sillogismo categorico, sì che, se non si tenesse conto dell'etimologia, a mala pena si potrebbe applicare loro il nome stesso di sillogismo. Infatti essi, per esprimerci nel linguaggio della Logica contemporanea, appartengono al calcolo proposizionale semplice e si fondano su implicazioni materiali, mentre i modi del sillogismo categorico appartengono al calcolo delle funzioni proposizionali e si fondano su implicazioni formali. Ciononostante nella Logica moderna, soprattutto nell'Ottocento, è stato fatto il tentativo (peraltro più su basi gnoseologiche ed epistemologiche che non su basi propriamente logiche) di ridurre il sillogismo categorico a sillogismo ipotetico, interpretando il primo come inferenza *ipotetico-deduttiva*: « se tutti gli uomini sono mortali, e se Socrate è uomo, Socrate è mortale ». Ma l'esposizione logica completa di quest'ultima forma di inferenza mostra come essa in realtà non si riduca a nessuna delle due forme classiche, andando perdute di queste la rigorosa brevità e la struttura ternaria.

Resterebbe da considerare il sillogismo induttivo. Ma la trattazione di esso non appartiene alla S. vera e propria (v. INDUZIONE). G. P.

**SIMBOLISMO** (ingl. *Symbolism*; franc. *Symbolisme*; ted. *Symbolismus*). 1. L'uso dei segni cioè il comportamento segnico o *semiosi* (v.).

2. L'uso di un particolare sistema di segni (per es., « il S. della matematica »).

3. L'uso dei simboli nel senso 2 del termine cioè di segni convenzionali e secondari (segni di segni, come accade nell'arte, nella religione, ecc.). In questo senso adopera la parola Cassirer quando parla della « espressione simbolica come della più matura forma dello sviluppo linguistico, contras-

segnata dalla distanza tra il segno e il suo oggetto » (*The Philosophy of Symbolic Forms*, II, pag. 237); questa distanza è difatti propria del comportamento segnico.

**SIMBOLO** (ingl. *Symbol*; franc. *Symbole*; tedesco *Symbol*). 1. Lo stesso che segno. In questo significato generico il termine viene più spesso adoperato nel linguaggio comune.

2. Una particolare specie di segno. Secondo Peirce: « Un segno che può essere interpretato in conseguenza di un abito o di una disposizione naturale » (*Coll. Pap.*, 4.531). Secondo Dewey, un segno arbitrario o convenzionale (*Logic*, Intr., IV; trad. ital., pag. 93). Secondo Morris un segno che ne sostituisce un altro nella guida di un comportamento (*Signs, Language and Behavior*, I, 8). Secondo altri, un segno *tipico*, in contrapposto al segno individuale cioè la parola come significato (v. PAROLA) (M. BLACK, *Language and Philosophy*, VI, 2; trad. ital., pag. 181).

**SIMILE** (gr. ὅμοιος; lat. *Similis*; franc. *Semblable*; ingl. *Alike, Similar*; ted. *Ähnlich*). Ciò che ha una qualsiasi determinazione in comune con una o più cose. Aristotele distinse i seguenti significati del termine: 1° sono S. le cose che hanno la stessa forma per quanto siano sostanzialmente differenti; e in questo senso sono S. un quadrato più grande e uno più piccolo e due linee rette ineguali; 2° sono S. le cose che hanno la stessa forma ma sono soggette a variazioni quantitative, quando le loro quantità sono uguali; 3° sono S. le cose che hanno in comune la stessa affezione, per es., il bianco; 4° infine sono S. le cose le cui affezioni uguali sono in maggior numero delle affezioni differenti (*Met.*, X, 3, 1054 b 3). Il primo significato è quello in cui in geometria si dicono S. le figure (cfr. EUCLIDE, *El.*, VI, def. 1, 3; def. 11, ecc.). Nella tradizione posteriore, la simiglianza è stata intesa specialmente rispetto alla qualità comune (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 3.29) ma talvolta anche alla forma (S. TOMMASO, *Contra Gent.*, I, 29; cfr. *S. Th.*, I, q. 4, a. 3). Più genericamente Wolff diceva che « sono S. le cose che sono identiche in ciò in cui dovrebbero distinguersi l'una dall'altra » (*Ont.*, § 195). Determinazioni siffatte stringono assai poco e dicono solo che i criteri di simiglianza possono essere indefinitamente variati; l'importante è che siano, ogni volta, esplicitamente dichiarati.

Solo nella matematica moderna la nozione di simiglianza è stata diversamente definita mediante la teoria degli insiemi: che si dicono S. quando esiste tra essi una relazione di termine a termine. Dice, ad es., Russell: « Si dice che una classe è S. a un'altra quando esiste una relazione di termine a termine in cui una classe è dominante mentre l'altra è il dominante inverso » (*Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. II; trad. ital., pag. 27). Questa nozione ha grande importanza per la definizione matematica dell'*infinito* (v.).

**SIMMETRIA** (ingl. *Symmetry*; franc. *Symétrie*; ted. *Symmetrie*). Misurabilità, proporzione o armonia. *Simmetrica* si dice una relazione che intercede tra i due termini nei due sensi: per es. è simmetrica la relazione « fratello » (v. RELAZIONE).

**SIMPATIA** (gr. συμπάθεια; ingl. *Sympathy*; franc. *Sympathie*; ted. *Sympathie*). L'azione reciproca delle cose tra loro o la loro capacità di influenzarsi a vicenda. Il concetto è antico e sin dall'antichità trovò applicazione sia nel mondo umano che nel mondo fisico; ma è soprattutto a proposito del mondo fisico che i filosofi antichi se ne servirono. Gli Stoici videro nella S. il legame che unisce tra loro le cose e le tiene o le fa convergere nell'ordine del mondo (ARNIM, *Stoicorum fragmenta*, II, pag. 264). Plotino poneva la S. a fondamento della magia: « Da dove derivano, egli diceva, gli incantesimi? Dalla S. per la quale vi è un accordo naturale tra le cose simili ed una naturale contrarietà tra le dissimili e per la quale anche c'è un gran numero di potenze varie che collaborano all'unità di quel grande animale che è l'universo » (*Enn.*, IV, 4, 40). « La S., egli diceva, è come un'unica corda tesa che quando viene toccata ad un capo trasmette anche all'altro capo il movimento... E se la vibrazione passa da uno strumento all'altro per S., anche nell'universo c'è un'armonia unica, che talora è fatta di contrari ma talaltra è fatta anche di parti simili e congeneri » (*Ibid.*, IV, 4, 41). La magia si inserisce nella S. universale, e con opportuni accorgimenti se ne avvale per i propri scopi realizzando così effetti che sembrano straordinari e miracolosi. Questo concetto della S., che presuppone l'animazione di tutte le cose, è il fondamento della magia e viene ammesso ugualmente da tutti i maghi del Rinascimento (cfr. CAMPANELLA, *De sensu rerum*, IV, 1; III, 14; AGRIPPA, *De occulta philosofia*, I, 1; I, 37; CARDANO, *De varietate rerum*, I, 1-2; G. B. ELMONT, *Opuscula philosophica*, I, 6; ecc.).

Col declino della magia nel mondo moderno, il significato di S. fu ristretto a indicare la partecipazione emotiva fra gli individui umani. Hume per primo insistette sull'importanza della S. per ciò che riguarda la formazione di tutte le emozioni umane: « Nessuna qualità della natura umana è più importante, sia in se stessa, sia nelle sue conseguenze, della propensione che abbiamo a simpatizzare con gli altri, a ricevere per comunicazione le loro inclinazioni e i loro sentimenti per quanto diversi siano dai nostri o anche contrari... A questo principio dobbiamo attribuire la grande uniformità che possiamo osservare negli umori e nei modi di

pensare dei membri di una stessa nazione: è molto più probabile che questa rassomiglianza sorga dalla S. piuttosto che dall'influenza del suolo e del clima che, per quanto rimangano gli stessi, non riescono a conservare immutato per un intero secolo il carattere di una nazione » (*Treatise of Human Nature*, 1738, II, I, 11). È da notare che Hume riconobbe alla S. il carattere sul quale giustamente ha poi insistito Scheler, in polemica con autori più moderni e cioè sul fatto che essa non implica alcuna identità di emozione o fusione emotiva fra le persone tra le quali intercorre. Adamo Smith non fece che seguire l'idea direttiva di Hume ponendo la S. a fondamento della vita morale e intendendo per essa « la facoltà di partecipare le emozioni degli altri, quali che siano » (*Theory of Moral Sentiments*, 1759, I, 1, 3). Alla S., talora chiamata *empatia* (v.) si è fatto talora ricorso nel dominio estetico e biologico. Bergson ha riportato alla S. l'istinto e ha visto in essa la possibilità di cogliere direttamente la natura della vita: « L'istinto è simpatia. Se questa S. potesse estendere il suo oggetto e riflettere su se stessa, ci darebbe la chiave delle operazioni vitali, al modo in cui l'intelligenza sviluppata e raddrizzata, ci introduce nella materia » (*Év. Créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 191). Dall'altro lato, Scheler in un'opera famosa sulla S., l'ha distinta da fenomeni affini ma non identici, soprattutto da quello che egli chiama *contagio emotivo* o *fusione emotiva*. La fusione emotiva consiste nell'avere la stessa emozione; ad es., due genitori che hanno perduto un figlio provano lo stesso dolore. La S. non suppone invece l'identità dell'emozione: partecipare con la pietà a un dolore altrui non significa provare lo stesso dolore. Scheler ha veduto pertanto nella S. la componente della comprensione che è condizionata dal riconoscimento dell'alterità reciproca delle persone: « La S., la partecipazione affettiva autentica è una funzione e non comporta uno stato affettivo nella persona che la prova. Lo stato affettivo di *B* implicito nella pietà che io ne provo, resta per me lo stato affettivo di *B*: non passa in me che lo compatisco e non produce in me uno stato simile o uguale » (*Sympathie*, 1923, 1; trad. franc., pag. 69).

**SIMULACRO.** V. IDOLI.

**SINCATATESI.** V. ASSENSO.

**SINCATEGOREMATICO** (lat. *Syncategorematicum*; ingl. *Syncategorematic*; franc. *Syncatégorématique*; ted. *Synkategorematisch*). Nella grammatica e nella logica medievali sono chiamate così quelle parti del discorso come congiunzioni, preposizioni, avverbi, ecc. che non hanno significato di per sè ma l'acquistano solo in unione con le altre parti. Dice Prisciano (II, 15): « Secondo i dialettici, le parti del discorso sono due cioè il nome e il verbo giacchè solo queste due congiunte, di per sè, costituiscono un discorso completo; le altre le chiamano sincategoremata cioè consignificanti ». La distinzione si trova ripresa nella logica di Pietro Ispano (*Summ. Log.*, VII, 5, 11), in S. Tommaso (*In Perihermeneias*), in Duns Scoto (*In Praedicamenta*, 12) e in Ockham (*Summa Log.*, I, 4) che la espone così: « Dei termini alcuni sono categorematici altri *sincategorematici*... Questi ultimi non hanno significato completo e certo e non significano cose distinte da quelle significate dai categoremata; come nell'aritmetica lo zero per sè non significa niente ma aggiunto ad un'altra cifra assume significato ». Ockham applicò questa distinzione al concetto di infinito; e distinse l'infinito *categorematico*, che designa la quantità del soggetto al quale si applica il predicato di infinito e l'infinito S. che designa solamente in qual maniera il soggetto si comporta rispetto al predicato. L'infinito in questo senso è ciò che si può rendere grande quanto si vuole ma che è tuttavia sempre finito (OCKHAM, *In Sent.*, I, d. 17, q. 8): un concetto che doveva diventare centrale nella matematica moderna (v. INFINITO). La parola si trova anche nei logici moderni. Stuart Mill (*Logic*, I, cap. II, § 2) adopera il termine per indicare parole che possono essere usate non come nomi ma come parti di nome. In senso analogo adopera il termine Husserl (*Logische Untersuchungen*, II, § 4).

Nella logica contemporanea le parti S. del linguaggio sono chiamate più spesso *simboli impropri* (in quanto non hanno significato per conto proprio) e divisi in *connettivi* (v.) ed *operatori* (v.).

**SINCRETISMO** (lat. *Synkretismus*; ingl. *Syncretism*; franc. *Syncrétisme*; ted. *Synkretismus*). Termine introdotto nella terminologia filosofica da Brucker per indicare una « conciliazione mal fatta di dottrine filosofiche completamente dissenzienti tra loro » (*Historia critica philosophiae*, 1744, IV, pag. 750). Da allora in poi è spesso indicata con questo nome ogni conciliazione che si ritiene malfatta o anche il punto di vista che auspichi o progetti una conciliazione che non si desidera. Il termine è stato anche applicato alla storia del pensiero religioso che mostra spesso fenomeni di sovrapposizione e fusione di credenze di provenienza diversa. Anche in questo uso il termine è adoperato polemicamente cioè per designare sintesi mal riuscite, perciò non ha significato preciso.

Più arbitrario ancora è il significato in cui viene adoperato da qualche scrittore francese per indicare una veduta generale e confusa di una situazione (cfr. RENAN, *L'avenir de la science*, pag. 301).

**SINCRONICO.** V. DIACRONICO.

**SINDOSSICO** (ingl. *Syndoxic*; franc. *Syndoxique*). Termine adoperato da J. M. Baldwin

per indicare quel complesso di conoscenze comuni che si formano negli individui in quanto hanno le stesse esperienze ma che non perciò sono necessariamente valide (*Thought and Things*, 1906, I, pag. 146) (v. SINNOMICO).

**SINECHISMO** (ingl. *Synechism*; franc. *Synéchisme*). Termine adoperato da Peirce per indicare il principio di continuità, che egli ritiene operante in tutte le forme della realtà (cfr. *Chance Love and Logic*, II, 3; *Coll. Pap.*, 6.169-173).

**SINECOLOGIA** (ted. *Sinechologie*). La dottrina della continuità nel tempo e nello spazio che secondo Herbart è una parte della metafisica, insieme alla metodologia, all'ontologia e alla idolologia (*Kurze Enciclopädie der Philosophie*, 1841, pag. 297 sgg.).

**SINERGIA** (ingl. *Synergy*; franc. *Synergie*; ted. *Synergie*). Coordinazione di differenti facoltà o forze oppure azione combinata di differenti fattori. Il termine è corrente nel linguaggio comune e scientifico ed è adoperato, ad es., sia ad indicare la cooperazione degli organi in un corpo vivente sia il rafforzarsi a vicenda dell'azione dei medicamenti. Qualche volta, ma raramente, è stato adoperato come sinonimo di simpatia o di cooperazione intelligente (cfr. RIBOT, *Psychologie des sentiments*, 1896, pag. 229; FOUILLÉE, *Morale des idées-forces*, 1908, pag. 352).

**SINERGISMO** (ingl. *Synergism*; francese *Synergisme*; ted. *Synergismus*). La dottrina teologica secondo la quale la salvezza dell'uomo dipende non dalla sola azione di Dio, ma anche dalla volontà umana che collabora con essa a produrla. Tale dottrina fu sostenuta da Melantone contro il monergismo di Lutero che attribuiva la salvezza alla sola azione di Dio (v. GRAZIA).

**SINGOLARE** (ingl. *Singular*; franc. *Singulier*; ted. *Einzig*, *Singulär*). Un termine o una proposizione che denota un unico oggetto; o in altre parole « Una forma (o espressione) che contiene un'unica variabile libera » (CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 02; cfr. QUINE, *Methods of Logic*, § 34).

**SINGOLO** (ingl. *Singular*; franc. *Singulier*; tedesco *Einzeln*). 1. Lo stesso che *individuo* (v.). 2. L'individuo considerato come valore metafisico, religioso, morale e politico supremo. In questo senso il S. è il tema preferito di alcune filosofie moderne e contemporanee. Kierkegaard affermava polemicamente contro Hegel il valore esistenziale del S.: « L'esistenza corrisponde alla realtà singolare, al S. (ciò che già insegnò Aristotele): essa resta fuori dal concetto e in ogni modo non coincide con esso » (*Diario*, X², A, 328). Il S. sta più in alto dell'universale, a differenza di ciò che Hegel credeva. « In un genere animale vale sempre il principio: il S. è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica, appunto perchè ogni S. è creato a immagine di Dio, che il S. è più alto del genere » (*Ibid.*, X², A, 426). Questa esaltazione del S. si accompagna in Kierkegaard con la svalutazione della categoria del « pubblico » in cui il S. svanisce; ma il pubblico non è la comunità nella quale invece il simbolo viene riconosciuto come tale (*Ibid.*, X², A, 390). L'*unico* (v.) di Stirner e il *superuomo* (v.) di Nietzsche sono concezioni analoghe a quella che Kierkegaard indicò come singolo. Nello stesso senso, Jaspers insiste sul carattere *eccezionale* del S. (*Phil.*, II, pag. 360).

**SINISTRA HEGELIANA** (ingl. *Hegelian Left*; franc. *Sinistre hégélienne*; ted. *Hegelsche Linke*). Mentre la *destra hegeliana* (v.) è la scolastica dell'hegelismo, la S. hegeliana tende a contrapporre alla dottrina di Hegel quei tratti o caratteri dell'uomo che in essa non avevano trovato un riconoscimento adeguato. Sul piano religioso questa tendenza dà luogo ad una critica radicale dei testi biblici e al tentativo di ridurre a mito l'intera dottrina della religione (Davide Federico Strauss, 1808-74). La religione stessa veniva considerata da Ludovico Feuerbach (1804-72) come « l'autocoscienza dell'uomo cioè come la proiezione nella divinità di ciò che l'uomo vuol essere ». Sul piano storico politico, la S. hegeliana contrappose alla concezione hegeliana della storia come razionalità assoluta l'interpretazione materialistica della storia stessa che la considera in funzione dei bisogni umani (K. MARX, 1818-83; F. ENGELS, 1820-95) (v. MATERIALISMO STORICO).

**SINNOMICO** (ingl. *Synnomic*; franc. *Synnomique*). Termine adoperato da G. M. Baldwin per indicare quel complesso di conoscenze comuni che si formano negli individui, quando sono giudicate « adatte o appropriate per tutti i processi logici come tali » (*Thought and Things*, 1906, II, pag. 270). *Sindossico* invece è ciò che è comune ma senza carattere di normatività (v. SINDOSSICO).

**SINOLO** (gr. τὸ σύνολον; lat. *Compositum*). Con questo termine che significa « tutt'uno » Aristotele indicò il composto di materia e forma, la sostanza concreta. « La sostanza è la forma immanente dalla quale, e insieme dalla materia, deriva ciò che si chiama S. o sostanza: per es., la concavità è la forma dalla quale insieme con il naso (materia) deriva il naso camuso » (*Met.*, VII, 11, 1037 a 30). La traduzione del termine è « composto » o « concreto ».

**SINONIMIA** (ingl. *Synonimy*; franc. *Synonymie*; ted. *Synonimie*). La relazione di S. è importante per i logici in quanto essi se ne avvalgono per definire la nozione di *analiticità* (v.). Il concetto della S. come « identità di significato tra due forme linguistiche » non è sufficiente; ed i logici aggiungono abitualmente qualche altra condizione, per

definire la sinonimia. Lewis dice: « Due espressioni sono sinonime se e solo se: 1° hanno la stessa intensione e questa intensione non è nè zero nè universale oppure 2° se la loro intensione è zero o universale ma esse sono analiticamente confrontabili » (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946, pag. 86). Per espressioni che hanno intensione zero o universale, Lewis intende espressioni come « essere », « entità », « cosa », « ogni cosa » (*Ibid.*, pag. 87). Carnap, a sua volta, ha osservato: « Se chiediamo un'esatta traduzione di un'asserzione data, per es., di un'ipotesi scientifica o di una testimonianza in corte, da una lingua all'altra, noi abitualmente richiediamo più che la concordanza nelle intensioni degli enunciati... Anche se restringiamo la nostra attenzione a significati designativi (conoscitivi), l'equivalenza logica degli enunciati non sarà sufficiente; sarà richiesto almeno che alcuni dei designatori componenti siano logicamente equivalenti o in altre parole che le strutture intensionali siano simili ». La S. sarebbe perciò espressa da un « isomorfismo intensionale », di cui Carnap dà le regole (*Meaning and Necessity*, 1957, § 14, 15). Le esigenze avanzate da Lewis e Carnap per la definizione della S. rimangono tuttavia sul piano della intensionalità delle forme linguistiche. Così fa pure la definizione di Church (*Introduction to Mathematical Logic*, § 01). Quine ha dimostrato, su questo stesso piano, come sia difficile servirsi della S. per definire l'analiticità, giacchè « dire che scapolo e uomo non sposato sono cognitivamente sinonimi significa dire nè più nè meno che l'asserzione tutti e solo gli scapoli sono uomini non sposati è analitica ». La S. si può pertanto definire, secondo Quine, come la sostituibilità di due termini *salva analyticitate*, cioè la possibilità di sostituire l'uno all'altro due termini in una espressione senza che l'espressione perda il suo carattere analitico (*From a Logical Point of View*, 1953, II, 3).

**SINONIMO** (ingl. *Synonym*; franc. *Synonyme*; ted. *Synonym*). Secondo la definizione aristotelica (*Cat.*, 1 a 6; 3 b 7) si dicono S. cose che hanno in comune il nome e la definizione dell'essenza, come l'uomo e il bue che si dicono (e sono) entrambi animali. Nell'uso moderno però si sono chiamati S. vocaboli (o enunciati) diversi nella forma dell'espressione ma di uguale contenuto semantico. Nella Logica contemporanea si dicono « S. » enunciati aventi forma diversa ma il medesimo senso (designanti la medesima proposizione): tuttavia non riesce sempre facile distinguere tra *sinonimia* (semantica) ed *equivalenza* (sintattica). G. P.

**SINOSSI** (gr. σύνοψις; ingl. *Synopsis*; franc. *Synopsis*; ted. *Synopsis*). Sguardo d'insieme. Platone adopera il termine per indicare il primo momento del procedimento dialettico, quello che consiste nel raccogliere un molteplice in un'unica idea (*Rep.*, 537 c; *Fedro*, 265 d). Il termine fu anche adoperato da Kant nella prima edizione della *Critica della Ragion Pura* nell'espressione « la sinopsi *a priori* del molteplice mediante il senso » (*Crit. R. Pura*, § 14, in fine) che sarebbe l'apprensione del molteplice sensibile nelle forme dell'intuizione (spazio e tempo), in quanto distinta dalla sintesi dell'immaginazione e da quella concettuale.

**SINTASSI** (gr. συντάξις; lat. *Syntaxis*; inglese *Syntax*; franc. *Syntaxe*; ted. *Syntax*). **1.** Qualsiasi ordinamento, combinazione o sistemazione di parti. Lo stoico Crisippo definiva « S. del tutto » il *destino* che presiede all'ordine del mondo (*Stoicorum fragmenta*, II, pag. 293).

**2.** Una delle dimensioni del procedimento segnico (v. SEMIOSI) cioè la combinabilità dei segni fra loro in base a regole determinabili. In questo senso si può parlare, ad es., di « S. dei suoni » o « dei colori », ecc.

**3.** La scienza che studia le forme grammaticali o logiche del linguaggio: intendendosi per *forme* le loro possibilità di combinazione. Più in particolare la S. logica di un linguaggio è stata definita da Carnap come « la teoria formale delle forme linguistiche di quel linguaggio, la dichiarazione sistematica delle regole formali che lo governano insieme con lo sviluppo delle conseguenze che seguono da queste regole ». Carnap aggiunge che « una teoria, una regola, una definizione o simili dev'essere chiamata formale quando non fa alcun riferimento al significato dei simboli (per es., delle parole) o al senso delle espressioni (per es., degli enunciati) ma unicamente alle specie e all'ordine dei simboli con i quali le espressioni sono costruite » (*Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 1). Carnap ha identificato con la S. l'intera logica o metodologia delle scienze (*Ibid.*, § 81), in base alla considerazione che « per determinare se un enunciato è o non è la conseguenza di un altro non è necessario alcun riferimento al significato degli enunciati; e che pertanto « una logica speciale del significato è superflua; una ' logica non formale ' è una contraddizione nei termini. La logica è S. » (*Ibid.*, § 71). Più tardi lo stesso Carnap ha ammesso la divisione dell'analisi del linguaggio o semiotica in pragmatica, semantica e S. e ha considerato il punto di vista sintattico come il procedimento che astrae dal fattore semantico (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 8).

**SINTELICO** (ingl. *Syntelic*; franc. *Syntélique*). Termine adoperato da G. M. Baldwin per designare gli elementi pratici comuni a più individui ma non perciò necessariamente validi: elementi che corrispondono a ciò che si chiama *sindossico* nel dominio della conoscenza (*Thought and Things*, 1906, III, pag. 79-80).

**SINTERESI** (gr. συντήρησις; lat. *Synteresis*; ingl. *Synteresis*; franc. *Syntérèse*; ted. *Synteresis*). La guida della coscienza morale dell'uomo o questa stessa coscienza. Il termine significa « conservazione » e fu adoperato per la prima volta per indicare la conservazione del criterio del bene e del male in Adamo dopo la sua cacciata dal Paradiso. In questo senso adoperò per primo la parola S. Girolamo, intendendo per essa « la scintilla della coscienza che non si estingue nel petto di Adamo dopo la sua cacciata dal Paradiso » (*Comm. in Ezech.*, in *P. L.*, 25, col. 22). Si ritrova in altri padri della chiesa (Basilio, Gregorio il Grande) e nei Vittorini. Ma solo in Bonaventura e in Alberto Magno diventa la facoltà naturale del giudizio morale, che guida l'uomo al bene e gli dà il rimorso del male. S. Bonaventura considera la S. come l'illuminazione che Dio concede all'intelletto umano nel dominio pratico, corrispondente a quella che, nel dominio teoretico, lo porta alla scienza (*In Sent.*, II, d. 39, a. 2, q. 1). Perciò la S. è « l'apice della mente » cioè l'ultimo grado dell'ascesa a Dio quello che precede immediatamente il rapimento finale (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 6). Una analoga definizione ricorre in Alberto Magno (*S. Th.*, II, 16, q. 99). S. Tommaso ne modificò il concetto, trasformandola da nozione mistica in nozione morale, cioè considerandola non più come una luce proveniente dall'alto, ma come un abito morale. Egli dice: « La S. non è una speciale potenza più alta della ragione o della natura ma è l'abito naturale dei princìpi pratici come l'intelletto è l'abito dei princìpi speculativi » (*S. Th.*, I, q. 39, a. 12; *De ver.*, q. 16, a. 1). Come l'intelletto coglie i princìpi ultimi che sono a fondamento della scienza, così la S. toglie i princìpi che sono a fondamento dell'attività pratica. Il concetto rimase immutato negli scrittori scolastici posteriori (cfr., ad es., DUNS SCOTO, *Op. Ox.*, II, d. 39, q. 2, a. 4). La nozione ricorre, ma raramente, in scrittori posteriori: se ne avvalse Nicolò da Cusa, assumendola nel significato mistico (*De visione Dei*, ed. Bohnenstadt, pag. 150 sg.); e nello stesso significato se ne servì frequentemente B. Gracian: « È il trono della ragione, egli disse, la base della prudenza perchè in virtù di essa costa poco riuscire. È dono del cielo e il più desiderato... Consiste in una connaturale propensione verso tutto ciò che è più conforme a ragione accoppiato sempre con quanto v'è di più certo » (*Oráculo manual*, 1647, § 96).

**SINTESI** (gr. σύνθεσις; lat. *Synthesis*; ingl. *Synthesis*; franc. *Synthèse*; ted. *Synthese*). Questo termine, oltre il significato comune di unificazione, coordinazione o composizione, ha i seguenti significati specifici: 1° quello di *metodo* conoscitivo, opposto all'analisi; 2° quello di attività intellettuale; 3° quello di *unità* dialettica degli opposti; 4° quello di *unificazione* dei risultati delle scienze nella filosofia.

1° Nel primo significato cioè come uno dei metodi fondamentali della conoscenza, in contrapposto all'analisi, la sintesi può essere considerata come il metodo che va dal semplice al composto cioè dagli elementi alle loro combinazioni negli oggetti di cui si tratta di spiegare la natura. La contrapposizione dei due metodi fu espressa per la prima volta da Cartesio (*Rép. aux II Objections*; v. ANALISI); e Leibniz così la esprimeva: « Si arriva spesso a belle verità mediante la S., andando dal semplice al composto; ma quando si tratta di trovare il mezzo di fare ciò che si propone, la S. ordinariamente non basta... E spetta all'analisi darci il filo nel labirinto, quando ciò è possibile, perchè ci sono casi in cui la natura stessa della questione esige che si vada a tentoni e non sempre la scorciatoia è possibile » (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 7). Secondo Kant similmente il metodo sintetico è quello « progressivo » mentre il metodo analitico è « regressivo » cioè va da un oggetto alle condizioni che lo rendono possibile (*Prol.*, § 5, nota). Il procedimento dalla filosofia è secondo Kant analitico mentre quello della matematica è sintetico; ma i due termini non hanno qui alcun riferimento alla classificazione dei giudizi in analitici e sintetici. In generale, come il procedimento analitico è caratterizzato dalla presenza di dati (inerenti all'oggetto o alla situazione da risolvere), che guidano e controllano il procedimento stesso, il procedimento sintetico si può caratterizzare con l'assenza di tali dati e con la pretesa, che gli è inerente, di produrre da sè gli elementi delle sue costruzioni (v. FILOSOFIA).

2° Nel secondo significato il termine designa l'unione del soggetto e del predicato nella proposizione; quindi l'atto o l'attività intellettuale che opera tale unione. In questo senso il termine fu usato da Aristotele, il quale disse che « là dove c'è il vero ed il falso c'è anche una certa S. di pensieri simile alla S. che c'è nelle cose » (*De An.*, III, 6, 430 a 27); e che « ciò che opera questa unità è l'intelletto » (*Ibid.*, 430 b 5). Ma è stato soprattutto Kant a fare un uso larghissimo del concetto di S., riducendo ad essa ogni specie di attività intellettuale. Egli definì la S. in generale come « l'atto di unire diverse rappresentazioni e comprendere la loro unità in un'unica conoscenza » (*Crit. R. Pura*, § 10). E distinse numerose specie di S. a seconda degli elementi che entrano in essa. In primo luogo distinse la S. *pura* nella quale il molteplice è stato dato non empiricamente ma *a priori* (come quello dello spazio e del tempo) dalla S. *empirica* il cui molteplice è dato empiricamente. La S. pura è « l'atto originario della

conoscenza, il primo fatto al quale dobbiamo rivolgere la nostra attenzione se vogliamo renderci conto dell'origine prima della nostra conoscenza » (*Ibid.*). La S. pura precede pertanto ogni analisi giacchè si può analizzare solo ciò che è già dato unito in un atto conoscitivo. La S. pura, che è possibile *a priori*, a sua volta può essere distinta in S. *figurata* (*Synthesis speciosa*) e sintesi *intellettuale* (*Synthesis intellectualis*): ambedue sono *trascendentali* perchè costituiscono la possibilità di ogni conoscenza, ma mentre questa seconda unifica un molteplice puramente pensato, la S. figurata è una S. del molteplice dell'intuizione sensibile, o meglio è una S. dell'immaginazione intesa come « facoltà di determinare *a priori* la sensibilità » (*Ibid.*, § 24). Su questa S. trascendentale dell'immaginazione è fondato l'io penso o appercezione *originaria* (v.). Ma poichè ogni conoscenza è sintesi e la conoscenza effettiva, è, secondo Kant l'esperienza, Kant chiama l'esperienza stessa « la sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale » (*Crit. R. Pura*, An. dei Princ., cap. II, sez. II). Nella prima edizione della critica Kant aveva parlato di tre specie di S.: 1° la S. dell'*apprensione* nell'intuizione; 2° la S. della *riproduzione* nell'immaginazione; 3° la S. della *ricognizione* nel concetto (*Crit. R. Pura*, 1ª ediz., An. Trasc., Libro I, cap. 2, sez. 2). Ma sia nella prima che nella seconda edizione Kant riduce alla S. ogni specie o grado di attività conoscitiva. Questo fu uno degli aspetti più vistosi, e più discussi, della sua opera. Mentre la nozione di S. cambiava di natura passando nell'idealismo (v. oltre), essa veniva da altri filosofi ripresa e variamente adattata. Galluppi invertiva il punto di vista kantiano mettendo l'analisi avanti la sintesi. « La S. è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi aveva separate. L'analisi è dunque una condizione essenziale per la S. » (*Saggio fil. sulla critica della conoscenza*, 1831, II, § 146). Egli distingueva inoltre: la *S. ideale oggettiva* che consiste nel riconoscere i rapporti oggettivi che sussistono tra le cose; la *S. immaginativa civile* che consiste nel riunire in una rappresentazione complessa, che non corrisponde ad alcun oggetto, diverse rappresentazioni di cui ciascuna ha un oggetto; e la *S. immaginativa poetica* che è una specie della precedente (*Ibid.*, III, § 147-149). A sua volta Rosmini chiamava *S. primitiva* la sua « percezione intellettiva » (*Nuovo saggio*, § 46; § 528, ecc.). In generale, il concetto di S. è rimasto in filosofia ad esprimere l'attività ordinatrice, organizzatrice o sistematrice dell'intelletto. I neokantiani fecero largo uso di questa nozione. A. Riehl specialmente fece dell'attività sintetica la funzione fondamentale della coscienza e l'*a priori* di tutta la conoscenza (*Der philosophische Kriticismus*, II, 2, 1887, pag. 68). Altri neokantiani invece, come Cohen, preferirono al concetto di S. quello di *origine* (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, pag. 36). Wundt introdusse il concetto nella psicologia e parlò del « principio della S. creativa », secondo il quale « non solo le parti che entrano a comporre una S. appercettiva, acquistano, accanto al significato che avevano nel loro isolamento, un significato nuovo dovuto alla loro connessione nella rappresentazione totale; ma anche questa rappresentazione è un nuovo contenuto psichico, che è bensì reso possibile dalle parti componenti ma non consiste in esse » (*Grundriss der Psychologie*, 1896, pag. 394). Dall'altro lato, la filosofia fenomenologica metteva in luce la funzione della S. nella « costituzione delle oggettività di coscienza ». Husserl ritiene che ogni oggetto di coscienza in generale sia una « unità sintetica » cioè una S. di coscienza (*Ideen*, I, § 86). Egli distingue le S. *continuative*, del tipo di quella che costituisce, ad es., la spazialità, e le S. *articolate* che sono i modi particolari in cui atti separati l'uno dall'altro si connettono in un unico atto sintetico di grado superiore. S. articolate sono, per es., gli atti di preferenza o le emozioni simpatetiche; e inoltre le S. *colleganti*, *disgiungenti* (cioè miranti a questo o a quello) ed *esplicanti*, che determinano le forme della logica e dell'ontologia formale (*Ideen*, I, § 118).

3° La nozione di S. come unità degli opposti è nata insieme col relativo concetto della *dialettica* (v.) ed è stata per la prima volta esposta da Fichte. Egli dice: « L'atto con il quale nelle cose paragonate si ricerca la nota per cui esse sono opposte tra loro, si chiama procedimento *antitetico* (detto ordinariamente analitico). ... Il procedimento sintetico invece consiste nel ricercare negli opposti quella nota per cui essi sono identici » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 3, D, 3). La legge di questa identità è che « nessuna antitesi è possibile senza una S.; poichè l'antitesi consiste precisamente nel ricercare negli uguali la nota opposta ma gli uguali non sarebbero uguali se non fossero prima posti come uguali mediante un atto sintetico » (*Ibid.*, § 3, D, 3). Schelling parlava a sua volta di un « processo dalla tesi all'antitesi e quindi alla S. », che è il processo per cui l'io pone l'oggetto, si contrappone ad esso ed infine lo ricomprende in se stesso (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, III, cap. I; trad. ital., pag. 58 sgg.). Hegel invece preferì al termine S. i termini « identità » o « unità », pur lamentando che la parola unità indicasse, ancor più che « identità », una « riflessione soggettiva ». L'unità o l'identità che chiude una triade dialettica è una connessione oggettiva; la quale secondo Hegel, meglio si chiamerebbe « inseparabilità » se, da questo nome, non restasse

fuori la natura positiva della S. (*Wissenschaft der Logik*, I, libro I, sez. I, cap. I, *c*, nota 2; trad. ital., pag. 85). Nel linguaggio filosofico francese e italiano, la parola S. è stata tuttavia preferita a «identità» o «unità» per indicare il momento risolutivo del procedimento dialettico, che è poi, veramente, il momento produttivo o creativo. O. Hamelin ha parlato di *metodo sintetico* come del metodo che consiste nel «mostrare la connessione necessaria delle nozioni opposte» e ha vista la molla di questo metodo nella *correlazione*, per la quale gli opposti si richiamano e collaborano insieme (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, pagina 20). E gli idealisti italiani, Croce e Gentile hanno adoperato l'espressione S. *a priori* nel senso di attività produttiva o creatrice. Gentile ha intesa per essa l'*autosintesi* cioè «la posizione di sè nella propria identità e differenza» che è poi autocreazione di sè (*Sistema di logica*, II, 3ª ediz., 1942, pag. 83; cfr. I, 2ª ediz., 1922, pag. 27). E Croce ha parlato della S. *a priori* come della stessa attività creativa dello spirito: «La S. *a priori* è delle forme tutte dello Spirito perchè lo Spirito, considerato in genere, è nient'altro che S. *a priori*; e questa si esplica nell'attività estetica e nella pratica, non meno che in quella logica» (*Logica*, 4ª ediz., 1920, pag. 141). Ed ha visto nella S. *a priori* l'identità di filosofia e storia, asserendo che essa «portava nel suo grembo la storicità che il suo scopritore [Kant] ignorava o disconosceva» (*Ibid.*, pag. 369).

4° Infine per S. è stata intesa l'unificazione dei risultati ultimi delle scienze particolari nel seno della filosofia prima secondo il concetto positivistico della *filosofia* (v.). Tale S. fu detta *soggettiva* da Comte che riteneva si dovesse fare, tenendo presente i bisogni naturali dell'uomo (*S. soggettiva o Sistema universale delle concezioni proprie dello stato normale dell'umanità*, 1856, I). Spencer chiamò per lo stesso motivo «Sistema di filosofia sintetica» la sua opera complessiva, il cui primo volume è costituito dai *Primi principi* (1862).

**SINTETICITÀ** (ingl. *Syntheticity*). La validità delle proposizioni che dipende dai fatti. Questo almeno è il significato che si attribuisce ora comunemente all'aggettivo *sintetico* quando viene riferito a proposizioni o enunciati. Kant, al quale si deve l'introduzione dei due termini *analitico* e *sintetico*, li usò per distinguere i giudizi *esplicativi* e i giudizi *estensivi*. «I primi nulla aggiungono, per mezzo del predicato, al concetto del soggetto, ma solo dividono con l'analisi il concetto nei suoi concetti parziali, che erano in esso già pensati sebbene confusamente; i secondi aggiungono invece al concetto del soggetto un predicato che non era contenuto in esso e non era da esso deducibile con l'analisi» (*Crit. R. Pura*, Intr., § IV). Ma i giudizi sintetici, secondo Kant, sono non soltanto quelli che riguardano cose di fatto, ma anche quelli della matematica e della fisica pura in quanto sono fondati sulla intuizione *a priori* dello spazio e del tempo e sulle categorie e perciò detti «giudizi sintetici *a priori*». Nella filosofia contemporanea, tuttavia, la S., come carattere delle espressioni è stata intesa nel senso delle «proposizioni di fatto» di Hume o delle «verità di fatto» di Leibniz (vedi ESPERIENZA; FATTO): cioè come proposizioni che si riferiscono a situazioni o stati di cose e che possono essere vere o false nei confronti di essi. Dice Carnap: «Un enunciato sintetico è qualche volta vero — cioè quando certi fatti esistono — e qualche volta falso; quindi esso dice qualche cosa circa quali fatti esistono. Gli enunciati sintetici sono gli autentici enunciati circa la realtà» (*Logische Syntax der Sprache*, § 14). I logici tuttavia spesso preferiscono definire negativamente gli enunciati sintetici, come quegli enunciati che non sono nè analitici nè contraddittori: così fanno, ad es., Lewis (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946, pag. 35) e Reichenbach (*Theory of Probability*, 1949, pag. 20). Come le proposizioni analitiche (v. ANALITICITÀ) sono dette «verità necessarie» perchè la loro negazione è impossibile, così le proposizioni sintetiche sono spesso dette *contingenti* nel senso che non sono nè necessarie nè impossibili (cfr. CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 39).

**SINTETISMO** (ted. *Synthetismus*). Così chiamò la sua filosofia, in quanto fondata sull'unità di essere e sapere, quel «Signor Krug» che sfidò Hegel a *dedurre* anche soltanto la sua penna da scrivere: il che Hegel non escluse che si potesse, quando la scienza fosse progredita abbastanza e non ci fosse nulla di meglio da fare (cfr. W. T. KRUG, *Fundamentalphilosophie*, 1818; HEGEL, *Enc.*, § 250, nota). Rosmini chiamò S. l'unione del principio senziente e del corpo sentito nell'essere animato; e in generale l'unione di elementi diversi, l'uno spirituale, e l'altro materiale in tutti gli aspetti della realtà. In questo senso egli disse che il S. «è legge e chiave della natura di tutte le cose dell'universo» (*Antropologia*, § 325; *Psicologia*, I, § 34 sgg.).

**SINTOMO.** V. INCONSCIO; PSICANALISI.

**SISTEMA** (gr. σύστημα; ingl. *System*; francese *Système*; ted. *System*). 1. Una totalità deduttiva di discorso. La parola, sconosciuta in questo senso nel periodo classico, fu adoperata da Sesto Empirico per indicare l'insieme delle premesse e della conclusione o l'insieme delle premesse (*Ip. Pirr.*, II, 173). E la parola è rimasta nell'uso filosofico a indicare prevalentemente un discorso organizzato deduttivamente cioè costituente un tutto le cui parti si la-

sciano derivare l'una dall'altra. Leibniz chiamava S. un repertorio di conoscenze che non si limiti ad elencarle ma ne contenga le ragioni o le prove e descriveva l'ideale sistematico nel modo seguente: « L'ordine scientifico perfetto è quello in cui le proposizioni sono situate secondo le loro dimostrazioni più semplici e in modo che nascano l'una dall'altra » (*Méthode de la certitude*, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 174-75). Wolff a sua volta diceva: « Si dice S. un insieme di verità connesse tra loro e con i loro princìpi » (*Log.*, § 889). La nozione di S. si modellava così su quella del procedimento matematico. Kant la subordinò a una condizione ulteriore: l'unità del principio che è a fondamento del sistema. Egli intese infatti per S. « l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'unica idea »; affermò che il S. è un tutto organizzato finalisticamente e pertanto è articolato (*articulatio*), non ammucchiato (*coacervatio*); può crescere dall'interno (*per intussusceptionem*) ma non dall'esterno (*per appositionem*) ed è perciò simile ad un corpo animale cui la crescita non aggiunge alcun membro ma, senza alterare la proporzione dell'insieme, rende ogni membro più forte e più adatto al suo scopo (*Crit. R. Pura*, Dottr. del metodo, cap. III). Su questa base, Kant parla della « *unità sistematica* della conoscenza, alla quale le idee della ragion pura cercano di avvicinarsi » (*Ibid.*, Dialettica, cap. III, sez. I). L'unità del S. cioè la sua derivabilità da un principio unico è la caratteristica che fa la fortuna della nozione nella letteratura filosofica del Romanticismo. Essa costituisce l'ideale della *dottrina della scienza* di Fichte: « Se non ci debbono essere solo uno o parecchi frammenti di un S. o addirittura parecchi S., ma un S. unico e perfetto dello spirito umano, allora dev'esserci un principio fondamentale assolutamente primo e supremo. E se da esso il nostro sapere si espande di per sè in tante serie dalle quali ancora procedono altre serie e così via, tutte queste serie tuttavia debbono stringersi in un solo anello, il quale non è attaccato a nulla, ma per la sua propria forza mantiene se stesso e l'intero S. » (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794, § 2; trad. ital., pagina 19). Che il S. sia la forma propria della scienza e che esso supponga un principio unico ed assoluto diventa un luogo comune nella filosofia romantica. L'origine di questo luogo comune è l'ideale matematico a cui Leibniz, Wolff e lo stesso Kant si erano ispirati; ma questo ideale viene rivolto contro la matematica stessa e rivendicato esclusivamente alla filosofia. « Si ammette generalmente, diceva Schelling, che alla filosofia convenga una forma sua particolare che si dice sistematica. Presupporre una tal forma non dedotta, tocca ad altre scienze, che già presuppongono la scienza della scienza, ma non già a questa che si propone come oggetto la possibilità di una scienza siffatta » (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, I, cap. I; trad. ital., pag. 27). Hegel non ha fatto che sanzionare lo stesso punto di vista: « La scienza dell'Assoluto è essenzialmente S. perchè il vero, come concreto, è solo in quanto si svolge in sè e si raccoglie e mantiene in unità, cioè come totalità, chè solo mediante il differenziarsi e la determinazione delle sue differenze sono possibili la necessità di queste e la libertà del tutto » (*Enc.*, § 14). Hegel aggiunge che « un filosofare senza sistema non può esser niente di scientifico » perchè esprime un modo di sentire soggettivo; e l'esigenza sistematica fu fatta da lui valere contro le dottrine romantiche irrazionalistiche o fideistiche che per l'appunto si sottraevano a tale esigenza. La stessa esigenza è stata sempre mantenuta e fatta valere nelle filosofie idealistiche. Diceva Croce: « Pensare un determinato concetto puro significa pensarlo nella sua relazione di unità e distinzione con gli altri tutti; sicchè quel che si pensa non è mai in realtà un concetto singolo, ma il S. dei concetti, il Concetto » (*Logica*, 4ª ediz., 1920, pag. 172).

L'ideale del S., come di un organismo deduttivo fondato su un unico principio, è rimasto il patrimonio della filosofia, che l'ha coltivato anche quando, sull'esempio di Kant, ha dichiarato irraggiungibile, per la conoscenza umana, un simile ideale. Tuttavia il termine è stato ed è adoperato anche senza connessione con questo significato, per indicare un qualsiasi organismo deduttivo, anche se non abbia un unico principio a suo fondamento. Questo è il caso dei S. di cui si parla oggi nelle matematiche e nella logica. Un S. ipotetico-deduttivo, un S. astratto, un S. assiomatico, ecc., non sono S. perchè abbiano un unico principio: i loro princìpi anzi, cioè gli assiomi, devono essere reciprocamente indipendenti cioè non deducibili l'uno dall'altro (v. ASSIOMA; ASSIOMATIZZAZIONE). Sono detti S. unicamente per il loro carattere deduttivo; e nello stesso senso si parla di S. numerico e talvolta di « S. di assiomi » per indicare un semplice insieme non contraddittorio di proposizioni primitive (cfr. M. R. COHEN-E. NAGEL, « The Nature of a Logical or Mathematical System », in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 129 sgg.). L'uso della parola ha in altri termini perduto il suo significato forte o elogiativo di discorso deduttivo.

2. Una qualsiasi totalità o tutto organizzato. In questo senso si dice « S. solare », « S. nervoso », ecc., e si parla anche di « classificazione sistematica » o più semplicemente di S. in luogo di classificazione, come fece Linneo, volendo insistere sul carattere ordinato e completo della sua classificazione (*Systema naturae*, 1735).

Da questo punto di vista, si distingue talora il S. come un insieme continuo di parti che hanno tra loro relazioni varie dalla *struttura* (v.) od organizzazione che i componenti di esso possono assumere a un determinato tempo (W. BUCKLEY, *Sociology and Modern System Theory*, 1967, pag. 5).

3. Una qualsiasi teoria, scientifica o filosofica, specie quando se ne voglia sottolineare il carattere scarsamente empirico. Nel '700 si parlava del «S. del mondo» per indicare le teorie cosmologiche (cfr., ad es., D'ALEMBERT, *Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 165 sgg.). Leibniz chiamava S. le sue teorie sul rapporto tra l'anima e il corpo o tra le varie sostanze (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695). Baumgarten chiamava *S. psicologici* le «opinioni che sembrano adatte a spiegare il rapporto tra l'anima e il corpo» (*Met.*, § 761). E gli Illuministi parlavano nello stesso senso, ma in modo peggiorativo, del S. e dello spirito sistematico. Diceva Diderot: «Per spirito sistematico io designo quello che imbastisce piani e forma sistemi dell'universo ai quali pretende in seguito adattare i fenomeni, a diritto o a forza» (*Œuvres*, XVI, pag. 291). D'Alembert parlava egualmente dei S. come dei «sogni dei filosofi» (cfr., ad es., *Œuvres*, ed. Condorcet, pag. 234). Hegel lamentava quest'uso dei filosofi francesi, che a suo dire, facevano coincidere il S. con la unilateralità o dogmaticità (*Geschichte der Philosophie*, I, cap. III, sez. I, B, 4; trad. ital., II, pag. 393; I, cap. III, sez. III, C; trad. ital., III, 1, pag. 29). L'uso si è mantenuto in Francia anche nell'800 (cfr. C. BERNARD, *Introduction à la médicine expérimentale*, 1865, I, II, § 6).

**SISTEMA LOGISTICO** (ingl. *Logistic System*; franc. *Système logistique*; ted. *Logistiches System*). Un calcolo logico per il quale non è data alcuna interpretazione. A costituire un S. logistico sono sufficienti:

1° un *vocabolario* dei simboli primitivi;

2° le *regole di formazione* che determinano quali combinazioni di simboli primitivi siano permesse e quali no;

3° le *regole di inferenza* cioè di trasformazione delle espressioni composte l'una nell'altra;

4° alcune proposizioni primitive o *assiomi*.

Dal S. logistico si distingue un *linguaggio formalizzato* perchè per quest'ultimo è data anche una certa interpretazione. Per passare dal S. logistico al linguaggio formalizzato sono pertanto necessarie alcune *regole semantiche* che assegnino un significato alle formule del sistema. La differenza fra S. logistico e linguaggio formalizzato si può anche esprimere dicendo che il primo ha soltanto regole *sintattiche*, il secondo ha anche regole *semantiche* (cfr., su questo, A. CHURCH, «The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis», in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, pag. 100 sgg.; *Introduction to Mathematical Logic*, 1956) (v. CALCOLO; FORMALIZZAZIONE).

**SISTEMATICA** (ingl. *Systematics*; franc. *Systématique*; ted. *Systematik*). La tecnica, cioè la via o il mezzo, per realizzare il sistema. La nozione deriva dal principio kantiano che il sistema è l'ideale regolativo della ricerca filosofica, non la sua realtà. «Tuttavia, dice Kant, il metodo può sempre essere sistematico. Infatti la nostra ragione (soggettivamente) è per se stessa un sistema; ma nel suo uso puro, per semplici concetti, è soltanto un sistema di ricerca secondo princìpi, dell'unità cui l'esperienza può fornire soltanto la materia» (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. I, sez. 1). La nozione è rimasta soprattutto nel criticismo tedesco. Natorp parlava di «S. filosofica» nel senso di ricerca diretta a dare al sapere filosofico quella unità in cui consiste il sistema (*Philosophische Systematik*, § 1).

**SISTEMATICO** (ingl. *Systematic*; franc. *Systématique*; ted. *Systematisch*). 1. Che costituisce un sistema o appartiene a un sistema, in uno dei sensi qualsiasi della parola sistema. In questo senso si dice «sapere S.» o «errore sistematico».

2. Che procede verso il sistema ma non è un sistema: con riferimento a sistematica. In questo senso N. Hartmann distingueva nella storia della filosofia il *pensiero-sistema* rivolto alla costruzione del sistema e il *pensiero-problema* che si mantiene in un'indagine aperta (*Systematische Philosophie*, 1931, § 1). Egli inoltre riteneva che «il tempo delle visioni S. è ormai del tutto passato e la filosofia S. si è ritrovata sul terreno privo di pretese ma solida dell'indagine problematica» (*Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, III, 4; cfr. *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, pag. 31).

**SITUAZIONE** (ingl. *Situation*; franc. *Situation*; ted. *Situation*). Il rapporto dell'uomo col mondo in quanto limita, condiziona e, insieme, fonda e determina le possibilità umane come tali. Il termine fu introdotto da Jaspers che così lo illustrava: «La S. esterna, pur così mutevole e così diversa a seconda degli uomini a cui si rivolge, ha questo tuttavia di tipico: essa è per tutti a due tagli, incita e ostacola, e inevitabilmente limita, distrugge, è infida, insicura» (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1925, cap. III, § 2; trad. ital., pag. 268). Jaspers parlava pure di *situazioni-limite* che posseggono in grado eminente i caratteri propri di ogni S. dell'uomo nel mondo. Tali sono le S. immutabili, definitive, incomprensibili, nelle quali l'uomo si trova come di fronte a un muro contro cui urti senza speranza. Tali sono: l'esistere sempre in una S. determinata; il non poter vivere senza lotta e dolore;

il dover prendere su di sè la colpa; l'essere destinato alla morte (*Phil.*, II, pag. 209). In queste situazioni Jaspers vedeva la *cifra* (v.), cioè la rivelazione negativa, della trascendenza. Heidegger ha notato che il termine ha anche un significato spaziale ma soprattutto designa la determinazione per la quale l'esistenza, come essere nel mondo, decide sul proprio *luogo* (*Sein und Zeit*, § 60). L'esistenza anonima si trova davanti a « S. generali » e si perde nelle opportunità più prossime. Il richiamo della coscienza porta l'uomo davanti alla sua situazione propria e alla esigenza di una decisione autentica (*Ibid.*, § 60). In senso analogo è stato detto: « La necessità del rapporto fra la finitudine dell'ente e la determinazione costitutiva del mondo e dell'altro ente è la S. esistenziale dell'ente... Il costituirsi dell'ente nella S. che lo individua nella sua finitudine è l'accadere dell'ente, la sua *storicità* fondamentale » (Abbagnano, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 70). E Sartre ha detto: « Se il *per sè* [cioè la coscienza o l'uomo] non è altro che la sua S., ne segue che l'essere in S. definisce la realtà umana rendendo conto insieme del suo *esserci* e del suo *essere al di là*. La realtà umana è, in effetti, l'essere che è sempre al di là del suo esserci. E la S. è la totalità organizzata dell'esserci, interpretato e vissuto da e per l'essere al di là di questo stesso essere » (*L'être et le néant*, 1943, pag. 634).

In un senso psicologico e precisamente nel senso della psicologia della forma (v. Psicologia) si è servito del termine Dewey, identificando la S. con il campo (*Logic*, 1939, I, cap. IV; trad. ital., pag. 111 sgg.). Dewey stesso però ha insistito sul carattere oggettivo della S. (*Ibid.*, cap. IV, § 1; trad. ital., 159 sgg.).

**SIT VERUM.** Una delle *obbligazioni* (v.) della logica terministica medievale. Essa consiste nel rispondere ad una proposizione come se si sapesse che essa è falsa; oppure come se si sapesse che essa è vera; oppure come se si dubitasse di essa (confronta Ockham, *Summa Log.*, III, III, 44).

**SLANCIO VITALE** (franc. *Élan vital*). Secondo Bergson, è la coscienza in quanto penetra nella materia e l'organizza realizzando in essa il mondo organico. Lo S. vitale passa « da una generazione di germi alla generazione successiva di germi per l'intermediario degli organismi sviluppati che formano il tratto di unione tra i germi stessi. Esso si conserva sulle linee evolutive tra le quali si divide ed è la causa profonda delle variazioni, almeno di quelle che si trasmettono regolarmente, si addizionano e creano nuove specie » (*Év. créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 95). La formazione della società, prima chiusa poi aperta, la religione fabulatrice e la religione dinamica sono, secondo Bergson, gli ulteriori prodotti dello stesso S. vitale cioè della coscienza (*Deux sources*, IV, trad. ital., pag. 295) (v. Durata).

**SOCIALE** (ingl. *Social*; franc. *Social*; ted. *Sozial*). 1. Che appartiene alla società o ha in vista le sue strutture o condizioni. In questo senso si dice « azione S. », « movimento S. », « questione S. », ecc. 2. Che concerne la considerazione o lo studio della società. In questo senso si dice « fisica S. », « economia S. », « psicologia S. », ecc. In particolare l'espressione *scienze S.* designa il complesso delle discipline sociologiche giuridiche ed economiche e talvolta anche l'etica e la pedagogia.

**SOCIALISMO** (ingl. *Socialism*; franc. *Socialisme*; ted. *Sozialismus*). Il termine che si diffuse in Inghilterra (in opposizione a individualismo) nei primi decenni dell'800, ha due significati principali:

1° Uno più vasto per il quale designa in generale ogni dottrina che difenda o prospetti una riorganizzazione della società su basi collettivistiche. In tal senso si chiama S. quello di Platone come quello di Marx, quello di Owen e Proudhon come quello di Lenin e Stalin. A questo significato fa riferimento la distinzione stabilita da Marx o Engels tra S. *utopistico* che presenta la società socialistica come un ideale, senza preoccuparsi delle vie o dei modi della sua realizzazione e il S. *scientifico* che, senza preoccuparsi di presentare un ideale qualsiasi prevede l'avvento inevitabile della società socialistica in base alle stesse leggi che governano lo sviluppo della società capitalistica (cfr., su questa distinzione, specialmente: Engels, *Antidühring*, 1878, l'introduzione e il cap. I della III parte).

In questo significato il termine è molto vago e indica qualsiasi aspirazione, ideale, tendenza o dottrina che comunque prospetti un mutamento in senso collettivistico della società attuale.

2° Nel significato più ristretto s'intendono per S. gli indirizzi collettivistici che si distinguono dal *comunismo* (v.) e si oppongono ad esso in quanto: *a*) escludono la necessità di una dittatura del proletariato; *b*) escludono che tale dittatura possa essere esercitata, in nome del proletariato, da un partito politico qualsiasi; *c*) escludono la diversità radicale, che si riscontra nei paesi a regime comunista tra il tenore di vita della *élite* dirigente e quello della maggioranza dei cittadini; *d*) escludono la subordinazione della vita culturale alle esigenze del partito cioè alle volontà dei suoi dirigenti; *e*) esigono il rispetto delle regole del metodo democratico.

La distinzione delle forme storiche che il S. ha assunto interessa la politica più che la filosofia e pertanto non può trovar posto in questa sede.

**SOCIALITÀ** (ingl. *Sociality*; franc. *Socialité*; ted. *Geselligkeit*). Lo stesso che società nel senso 1°. G. H. Mead ha inteso la S. in un senso più vasto,

attribuendola all'intero universo. « Il carattere sociale dell'universo consiste nella situazione nella quale il nuovo evento è insieme nel vecchio ordine e nell'ordine nuovo di cui il suo avvento è l'araldo. La S. è la capacità di essere diverse cose ad un tempo » (*The Philosophy of the Present*, 1932, pag. 49).

**SOCIETÀ** (lat. *Societas*; ingl. *Society*; franc. *Société*; ted. *Gesellschaft*). Nel senso generale e fondamentale: 1° il campo dei rapporti intersoggettivi cioè dei rapporti umani di comunicazione, e pertanto anche: 2° la totalità degli individui tra i quali questi rapporti intercedono; 3° un gruppo di individui tra i quali tali rapporti intercedono in forma comunque condizionata o determinata.

1° Il primo significato è, come si è detto, quello fondamentale ed è stato introdotto nella cultura occidentale dagli scrittori latini, e specialmente da Cicerone, che l'hanno desunto dallo stoicismo. Negli scrittori classici della Grecia l'aspetto statuale e l'aspetto sociale sono fusi e indistinti nel concetto della *polis*; il cosmopolitismo degli Stoici consente di dissociarli e di considerare pertanto la S. come indipendente dallo stato cioè dall'organizzazione politica. Appunto esponendo la dottrina degli Stoici, Cicerone diceva: « Noi siamo nati per l'aggregazione degli uomini e per la S. e la comunità del genere umano » (*De Fin.*, IV, 2, 4). Questo concetto di S. viene ripreso dal giusnaturalismo moderno che lo accompagna con quello del diritto naturale (il che accadeva già negli Stoici). Il diritto naturale, anzi è utilizzato dai giusnaturalisti per delimitare il campo proprio della società. Grozio dice, ad es., che « la conservazione della S., conforme all'intelligenza umana, è la fonte del diritto propriamente inteso » (*De jure bellis ac pacis*, 1625, Proleg., § 8). E analogamente Hobbes parlava della S. come di una associazione dovuta ai bisogni umani e al timore cioè come costituita, in ultima analisi, da rapporti umani di utilità reciproca (*De Cive*, 1642, I, 2). E Pufendorf poneva a fondamento della legge naturale il principio seguente: « Ciascuno, per quanto dipende da lui, deve promuovere e mantenere con i suoi simili uno stato di socievolezza pacifica, conforme in generale all'indole e alle finalità del genere umano » e spiegava che per socievolezza si dovesse intendere « quella disposizione dell'uomo verso l'uomo per la quale l'uno si intende vincolato all'altro dalla benevolenza, dalla pace e dalla carità » (*De jure naturae*, 1672, II, 3). Una definizione indiretta della S. si può anche scorgere nei testi che insistono sulla tendenza naturale dell'uomo alla socialità, per es. in quelli che ricorrono frequentemente nelle opere di Kant. « L'uomo ha una inclinazione ad associarsi perchè nello stato di S. si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue disposizioni naturali. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi (isolarsi) perchè ha in sè anche la qualità anti-sociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa che deve da parte sua tendere a resistere contro gli altri » (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, IV; trad. ital., pag. 127; *Met. der Sitten*, II, § 47; *Crit. del Giud.*, § 41). Fichte non faceva che esprimere lo stesso concetto dicendo: « Chiamo S. la relazione reciproca degli esseri ragionevoli » (*Die Bestimmung des Gelehrten*, 1794, II). Da questo punto di vista la considerazione della S. può consistere:

*a*) Nella considerazione dei fini che il genere umano nella sua totalità deve perseguire e dei mezzi che la ragione addita per il raggiungimento di tali fini. Le dottrine politiche degli autori greci, per es., di Platone e di Aristotele e le dottrine giusnaturalistiche sono teorie della S. in questo senso.

*b*) Nella considerazione delle *condizioni* che, in linea di fatto, rendono possibili i rapporti umani. Queste condizioni sono state variamente definite e la loro definizione può dirsi il primo compito della *sociologia* (v.). Max Weber le ha riconosciute nell'azione sociale che accade secondo ordinamenti deliberati e relativamente costanti (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1913, V; trad. ital., in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pag. 262 sgg.). Durkheim ha assunto come caratteristiche della S. umana le maniere d'agire che sono imposte dall'esterno e si consolidano nelle *istituzioni* (*Règles de la méthode sociologique*, 1895, cap. I). E l'azione stessa o il comportamento viene talora assunto come l'elemento oggettivo che definisce il campo dei rapporti umani (cfr. TALCOTT PARSONS, *The Structure of Social Action*, 1949; 2ª ediz., 1957). Questo secondo modo d'intendere la S., riconosce ad essa esplicitamente o implicitamente il carattere di un « campo » e la riduce perciò a un costrutto concettuale togliendole sia il carattere di totalità reale sia quello di ideale normativo.

2° Il concetto della S. come della totalità degli individui tra i quali intercedono rapporti intersoggettivi cioè come « mondo sociale » è abitualmente connesso con il concetto della S. come organismo o « super-organismo ». Già gli antichi avevano assimilato a un organismo la comunità politica cioè lo Stato. Gli Stoici assimilarono all'organismo la S. intera cioè la comunità degli esseri razionali (cfr. MARCO AURELIO, *Ricordi*, VII, 13); e tale assimilazione continua nell'età moderna. Comte chiama la società un « organismo collettivo » (*Cours de phil. positive*, IV, pag. 442 sgg.). Spencer a sua volta chiama *super-organica* l'evoluzione che conduce

alla S. e considera la S. stessa come un organismo i cui elementi sono prima le famiglie poi gli individui singoli. L'organismo sociale si distingue, secondo Spencer, dall'organismo animale, per il fatto che la coscienza appartiene solo agli elementi che lo compongono in quanto la S. non ha organi di senso come l'animale ma vive e sente solo negli individui che la compongono (*The Study of Sociology*, 1873). Nello stesso senso si esprimeva Wundt (*System der Philosophie*, 2ª ediz., 1897, pag. 616 sgg.). L'ipotesi organicistica rimane sullo sfondo di molte dottrine politiche e sociologiche moderne. Una variante di questa stessa concezione può essere considerata la dottrina di Hegel che vede nella «S. civile» una fase imperfetta o preparatoria dello Stato cioè dell'Idea divina che si realizza in terra: «La sostanza che, in quanto spirito, si particolarizza astrattamente in molte persone (la famiglia è una sola persona), in famiglie o individui, i quali sono per sè in libertà indipendente e come esseri particolari, perde il suo carattere etico; giacchè queste persone in quanto tali non hanno nella loro coscienza e per loro scopo l'unità assoluta ma la loro propria particolarità e il loro essere per sè: donde nasce il sistema dell'atomistica». Questo sistema è appunto la S. civile come «connessione universale e mediatrice di estremi indipendenti e dei loro interessi particolari» o come «stato esterno» (*Enc.*, § 523; *Fil. del Dir.*, § 184). In questo senso la S. civile comprende, secondo Hegel, in primo luogo, il sistema dei bisogni; in secondo luogo, l'amministrazione della giustizia e in terzo luogo la polizia e la corporazione cioè gli organi che hanno la cura degli interessi particolari (*Fil. del Dir.*, § 188). Marx stesso mantenne immutato questo concetto della S. civile, di cui capovolse il rapporto con lo stato e che pertanto assunse come principio di spiegazione dello Stato stesso e in generale di tutto il mondo ideologico: «Sono stato dai miei studi condotto alla conclusione che sia i rapporti giuridici sia le forme dello stato non potevano essere compresi nè di per se stessi nè per il cosiddetto sviluppo generale dello spirito umano, ma che sono radicati nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso è abbracciato da Hegel con il nome di *S. civile*: l'anatomia di questa S. civile dev'essere cercata nell'economia politica» (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.; trad. ital., Cantimori, pag. 10). Un concetto analogo di S. è apparso a Bergson come l'ideale stesso della S. «aperta» cioè della S. mistica. «Una S. mistica che conglobi l'umanità intera e che marci, animata da una volontà comune, verso la creazione incessantemente rinnovellata di un'umanità più completa, di certo non si realizzerà nell'avvenire più di quanto nel passato siano esistite S. umane funzionanti in maniera organica a simiglianza delle S. animali. L'aspirazione pura è un limite ideale come l'obbligazione nuda» (*Deux sources*, I; trad. ital., pag. 87).

3° Nel terzo significato di un insieme di individui caratterizzato da un atteggiamento comune o istituzionalizzato la parola è usata correntemente nel linguaggio comune e nelle discipline sociologiche. In questo significato la parola designa indifferentemente sia un gruppo di individui sia l'istituzione che caratterizza il gruppo, come accade nelle frasi «S. commerciale», «S. capitalistica», «S. dell'angolo della strada», ecc. Quest'uso è così ovvio che di regola non viene neppure definito. Talvolta viene definito in relazione a cultura, come fanno Kluckhohn e Kelly: «Una 'S.' si riferisce ad un gruppo di gente che ha imparato a operare insieme; una 'cultura' si riferisce ai modi di vita che distinguono questo gruppo di gente» (R. LINTON, *The Science of Man in the World Crisis*, 7ª ediz., 1952, pag. 79).

**SOCINIANESIMO** (ingl. *Socinianism*; francese *Socinianisme*; ted. *Socinianismus*). La dottrina religiosa di Lelio (1525-62) e Fausto (1539-1604) Socini di Siena che esercitarono la loro influenza soprattutto in Polonia e che comprende principalmente i punti seguenti: 1° la negazione del dogma trinitario; 2° la negazione del peccato originale e della predestinazione; 3° la negazione del valore delle opere e della necessità della mediazione ecclesiastica; 4° l'appello diretto alla Bibbia come unico mezzo di salvezza; 5° il ricorso alla ragione come unico strumento per l'interpretazione autentica della Bibbia. Oltre che in Polonia il S. si diffuse in Olanda e in Inghilterra; ma la sua influenza è stata grandissima su tutta la cultura liberale moderna (cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, 1939).

**SOCIOCRAZIA, SOCIOLATRIA** (ingl. *Sociocracy*, *Sociolatry*; francese *Sociocratie*, *Sociolatrie*; ted. *Soziokratie*, *Soziolatrie*). Termini creati da A. Comte per designare rispettivamente il regime politico fondato sulla sociologia, che Comte concepisce come analogo o corrispondente alla teocrazia medievale fondata sulla teologia (*Politique positive*, 1851, I, pag. 403); e il culto della società che Comte riteneva dovesse prendere il posto delle religioni positive (*Catéchisme positiviste*, VI).

**SOCIOLOGIA** (ingl. *Sociology*; franc. *Sociologie*; ted. *Soziologie*). È la scienza della società, intendendosi per società il campo dei rapporti intersoggettivi. Il termine fu creato da A. Comte nel 1838 per indicare «la scienza di osservazione dei fenomeni sociali» (*Cours de phil. positive*, IV, 1838) ed è ora usato per designare ogni tipo o specie di analisi empirica o di teoria che concerna i

fatti sociali cioè gli effettivi rapporti intersoggettivi, in contrasto con le «filosofie» o «metafisiche» della società, che pretendono di illustrare, indipendentemente dai fatti e una volta per sempre, la natura della società come un tutto. Indubbiamente, osservazioni utili e decisive, nel campo sociale, sono state sempre fatte nella storia del pensiero occidentale e hanno trovato posto specialmente nell'etica e nella politica. Tali osservazioni non costituivano tuttavia una disciplina autonoma, dotata di una propria metodologia: hanno cominciato a costituirla solo con Comte.

Si possono distinguere due concetti fondamentali della S., che si sono succeduti nel tempo, cioè: 1° la S. *sintetica* (o sistematica) avente come oggetto la *totalità* dei fenomeni sociali da indagarsi nel suo complesso cioè nelle sue leggi; 2° la S. *analitica* avente per oggetto *gruppi* o *aspetti* particolari dei fenomeni sociali e da essi procedente a generalizzazioni opportune. In questa seconda fase la S. si rompe in una molteplicità di indirizzi di ricerca e fa una certa fatica a ritrovare la sua unità concettuale.

1° Ad opera di Comte, la S. è nata come sistema cioè come determinazione della natura della società nel suo complesso, mediante la determinazione delle *leggi* di essa. La S. pretende di organizzarsi, in questa fase, a somiglianza della fisica newtoniana: come scienza che delinea, mediante leggi rigorose, un ordine *necessario*, nonchè lo sviluppo, non meno necessario, di quest'ordine. Comte pertanto chiamava la S. *fisica sociale* e vedeva la prima parte di essa nello studio dell'*ordine* sociale cioè nella *statica* e la sua seconda parte nello studio del progresso sociale, cioè nella *dinamica* (*Cours de phil. positive*, IV, pag. 292). Comte inoltre attribuiva alla S. la stessa funzione riconosciuta da Bacone in poi alle altre scienze: quella di dominare, a vantaggio degli uomini, i fenomeni di cui trattano. La S. conseguentemente avrebbe avuto il compito di «percepire nettamente il sistema generale delle operazioni successive, filosofiche e politiche, che devono liberare la società dalla sua fatale tendenza alla dissoluzione imminente e condurla direttamente ad una nuova organizzazione, più progressiva e più salda di quella che riposava sulla filosofia teologica» (*Ibid.*, IV, pag. 7). La *sociocrazia* (v.) sarebbe così l'effetto inevitabile della fondazione della S. come scienza. Pur sottraendo la S. a questo compito di fondazione di una nuova umanità, Spencer le conservò il carattere sistematico. Essa è secondo Spencer, una scienza descrittiva diretta a determinare le leggi dell'*evoluzione superorganica* cioè le leggi regolanti il *progresso* dell'organismo sociale. In questo senso la S. è lo studio dell'ordine progressivo della società come un tutto (*Principles of Sociology*, 1876, I). Questo concetto ispirò la prima organizzazione della S. in tutti i paesi del mondo. Accettato da W. G. Sumner (*Folkways*, 1906) in America; da W. Wundt (*Völkerpsychologie*, 1900) col nome di *psicologia dei popoli*, in Germania, esso fu costantemente dominato dal principio di evoluzione, assunto nel suo significato ottimistico di progresso necessario: principio che ispirò anche alcune ricerche sociologiche particolari che sono rimaste classiche (come, ad es., quelle di E. Westermark sull'*Origine e sviluppo delle idee morali*, 1906-1908). Ma la maggiore realizzazione della S. sistematica è forse il *Trattato di S. generale* (1916-23) di Vilfredo Pareto che è però anche, sotto un altro rispetto, l'inizio della crisi della stessa S. sistematica. Pareto infatti, mentre vuol realizzare la S. come una scienza positiva che indaga «la realtà sperimentale mediante l'applicazione dei metodi che hanno fatto le loro prove in fisica, chimica, astronomia, biologia e nelle altre scienze», ripudia, dall'altro lato, ogni costruzione sistematica troppo complessa e non esita a definire come metafisiche e dogmatiche le dottrine sociologiche di Comte e Spencer (*Trattato*, § 5, 112). Il carattere essenziale della scienza è, secondo Pareto, il carattere «logico-sperimentale» che implica due elementi: il ragionamento logico e l'osservazione del fatto. Lo scopo della scienza rimane tuttavia quello di formulare leggi necessarie che delineano nel loro insieme quello che Pareto chiama l'*equilibrio sociale* e che è da lui paragonato talora a un sistema meccanico di punti, talaltra a un organismo vivente (*Cours d'économie politique*, 1896, § 619). Ma dall'altro lato egli insiste anche sul semplice carattere di «uniformità sperimentale» della legge e sul fatto che ogni fenomeno concreto è dovuto all'intersecazione di un certo numero di leggi differenti (*Trattato*, § 99); il che vuol dire che ogni spiegazione scientifica è solo approssimativa e parziale (*Ibid.*, § 106). E ancora più lontano dall'ideale sistematico della S. è il corpo delle analisi che Pareto dà nel *Trattato*; analisi che hanno per oggetto di preferenza quelle che egli chiama le «azioni non logiche», di cui vede gli elementi nei *residui* e nelle *derivazioni* (v.).

2° Il passaggio dalla S. sintetica a quella analitica può ritenersi segnato dall'opera di E. Durkheim che abbandona il presupposto fondamentale della S. sistematica: il presupposto cioè che la società costituisca un tutto o un sistema organico. Dice Durkheim: «Ciò che esiste, ciò che solo è dato all'osservazione, sono le società particolari che nascono, si sviluppano, muoiono indipendentemente l'una dall'altra» (*Règles de la méthode sociologique*, 1895; 11ª ediz., 1950, pag. 20). Parallelamente Durkheim ha insistito sul carattere esterno dell'oggetto proprio della scienza sociale.

« I fatti sociali, egli ha detto, consistono in modi di agire, pensare e sentire, esterni all'individuo e dotati di un potere di coercizione per il quale gli si impongono » (*Ibid.*, pag. 5). Considerare i fatti sociali in questo modo significa considerarli come *cose* cioè indipendentemente dai pregiudizi soggettivi e dalle volontà individuali (*Ibid.*, pag. 11 sgg.). Gli stessi motivi trovarono sistemazione nell'opera metodologica di Max Weber. Questi ha in primo luogo il merito di aver distinto la S. dalle altre discipline antropologiche e in particolare da quelle storiografiche. Egli riconobbe l'oggetto della S. nelle uniformità dell'atteggiamento umano, in quanto dotate di *senso* cioè in quanto accessibili alla comprensione. Più precisamente, l'atteggiamento è quell'azione umana che: 1° è riferita, secondo l'intenzione di colui che agisce, all'atteggiamento degli altri; 2° è determinata nel suo corso anche da questo riferimento; 3° può essere spiegata da questo riferimento (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1913; trad. ital., in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pag. 243). La seconda acquisizione importante della S. di Max Weber è la netta separazione, che egli volle stabilire, tra la ricerca empirica o logica da un lato e le valutazioni pratiche o etiche, politiche o metafisiche dall'altro lato (*Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1917; nella citata raccolta, pag. 311 sgg.). Per quanto, ovviamente, questa separazione sia più facile ad essere affacciata come esigenza che realizzata nella ricerca, essa vale tuttora come una regola che impegna l'onestà del ricercatore. In terzo luogo, dall'opera di Weber scaturisce l'esigenza della ricerca empirica particolare, la quale soltanto può determinare le uniformità di atteggiamento che costituiscono l'oggetto proprio della sociologia. Questi tre punti sono rimasti saldi nell'ulteriore sviluppo della S. contemporanea. Questa ha accolto con entusiasmo l'invito di Weber alla ricerca empirica particolare e alla formulazione di tecniche di osservazione adeguate. La S. dispone oggi di un complesso imponente di tecniche, che si possono ordinare in quattro gruppi fondamentali: 1° le *tecniche d'osservazione* (osservazione diretta, libera o controllata, osservazione clinica, osservazione partecipante, ecc.); 2° le *tecniche dell'intervista*, che vanno dall'intervista libera ai questionari; 3° le *tecniche di sperimentazione* e le *tecniche sociometriche*: le quali ultime tendono a descrivere le relazioni sociali spontanee (considerate come componenti elementari di tutti i raggruppamenti) mediante la partecipazione attiva degli stessi soggetti studiati (cfr. MORENO, *Who Shall Survive?*, 1934); 4° le *tecniche statistiche*, che la S. condivide con molte discipline sociali (cfr., per un quadro di queste tecniche, il *Traité de sociologie*, diretto da G. Gurvitch, 1958, pag. 135 sgg.). Un numero ingente di « ricerche sul campo » è stato effettuato con l'uso di queste tecniche nelle direzioni più disparate ed è stato in questo modo accumulato, soprattutto negli ultimi trent'anni, un materiale di osservazione ingente e complesso.

Non in tutti i paesi tuttavia la ricerca sociologica si è sviluppata nelle stesse direzioni. In Inghilterra essa si è dedicata soprattutto a illustrare il mondo dei primitivi, le sue istituzioni e i suoi comportamenti fondamentali (cfr. specialmente l'opera di G. FRAZER, *The Golden Bough*, 1911-14, 12 voll., e gli scritti di B. Malinowski e A. R. Radcliff-Browns). In Francia, oltre a illustrare la mentalità dei primitivi (cfr. specialmente gli scritti di Lévy-Bruhl a partire dal *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910), essa ha conservato il carattere teoretico dedicandosi allo studio di problemi fondamentali, specialmente ad opera di Gurvitch (*La vocation actuelle de la sociologie*, 1950; *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955). In Italia, dopo aver dato con l'opera di Pareto e di altri minori, un contributo importante alla S. sistematica, ha taciuto nel periodo tra le due guerre per l'influenza negativa della cultura idealistica e solo oggi va riacquistando forza e capacità, aggiornandosi rapidamente nei metodi e negli interessi e procedendo a studiare la società italiana. Ma soprattutto negli Stati Uniti la ricerca sociologica ha prodotto una mole imponente di lavoro nelle più disparate direzioni. Si possono qui soltanto indicare le direzioni principali in cui la ricerca sociologica si è incanalata:

*a*) La S. urbana che si è sviluppata in America soprattutto per l'opera di incoraggiamento di R. E. Park e che ha dato luogo a opere classiche come quelle di R. S. e H. LYND, *Middletown* (1929) e *Middletown in Transition* (1937) (cfr. pure il classico studio di PARK, *The City*, 1925, ora in *Human Communities*, 1952).

*b*) Lo studio della stratificazione e della mobilità sociale: che si è iniziato in America all'epoca della crisi (1929) e ha conseguito d'allora in poi risultati importanti (cfr., per un bilancio, G. GADDA CONTI, *Mobilità e stratificazione sociale*, 1959).

*c*) Lo studio dei gruppi etnici che conta un insieme imponente di opere tra le quali quella classica di Thomas e Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-21).

*d*) Lo studio della famiglia che si è soprattutto fermato sull'analisi della disorganizzazione familiare e del disordine matrimoniale (cfr., ad es. G. V. Hamilton, *La Ricerca sul matrimonio*, 1929).

*e*) L'analisi dell'opinione pubblica e degli strumenti di propaganda che ha ormai una ricchis-

sima letteratura (cfr., ad es., R. K. MERTON, *Mass Persuasion*, 1947).

*f*) Lo studio del piccolo gruppo che ha dato in America i risultati migliori (cfr. E. SHILS, *Lo stato attuale della S. americana*, in «Quaderni di S.», 1953, n. 7).

*g*) La S. industriale, col qual termine s'intende lo studio dei rapporti che si sviluppano nei luoghi di lavoro e l'influenza reciproca tra tali rapporti e l'organizzazione industriale (cfr., per un bilancio, FRANCO FERRAROTTI, *La S. industriale in America e in Europa*, 1959).

*h*) La S. della religione, che è stata fondata da Max Weber (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904; *Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*, 1906; ecc.) e consiste nell'analisi delle relazioni reciproche tra i rapporti sociali e i fatti religiosi; ma che non ha trovato negli ultimi anni sviluppi importanti.

*i*) La S. della conoscenza che abitualmente si ritiene fondata da Marx il quale per primo ha insistito sulle relazioni reciproche tra il sapere e le forme sociali e che è stata coltivata specialmente da Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926) e da Karl Mannheim (*Das Problem einer Soziologie des Wissens*, 1926).

Come già è stato detto la mole di lavoro effettuato in molte di queste branche della ricerca sociologica è ingente; ma a tale mole non corrisponde l'adeguata utilizzazione concettuale di essa. «Il difetto maggiore della S. americana, ha detto Shils è l'inverso della sua principale particolare virtù: la sua indifferenza, finora predominante, verso la formazione di una teoria generale è strettamente connessa con la sua avidità di precisione nell'osservazione immediata» (*Lo stato attuale della S. americana*, in «Quaderni di S.», 1953, n. 8). Questa condizione non è propria soltanto della S. americana ma si ripresenta in tutti i paesi nei quali la ricerca sociologica raggiunge un certo grado di sviluppo. Essa fa nascere talora una nostalgia per la vecchia forma sistematica della S. anche in coloro che più hanno insistito sull'importanza delle tecniche oggettive (cfr. PITIRIM SOROKIN, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, 1956). Non mancano tuttavia nella letteratura sociologica moderna tentativi importanti e ben riusciti di stabilire la teoria sistematica dell'oggetto proprio della S. cioè dell'azione sociale (cfr., ad es., T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, 1937; 2ª ediz., 1949) o di consolidare il rapporto tra la teoria sociale e la ricerca sociale (cfr., ad es., R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 1949; 2ª ediz., 1957) o anche quelli di realizzare la S. come una «tipologia quantitativa e discontinuista», altamente teoretica, qual è quella di G. Gurvitch (*Traité de sociologie*, 1959, pag. 155 sgg.). Pertanto, ciò che si può prevedere, dato lo stato attuale di questa disciplina, è il moltiplicarsi e il rafforzarsi dei tentativi di concettualizzazione teoretica del materiale reso disponibile dalle ricerche particolari, pur senza un ritorno alla forma sistematica che la S. aveva assunto nella sua prima fase dogmatica.

**SOCIOLOGISMO** (ingl. *Sociologism*; francese *Sociologisme*; ted. *Soziologismus*). Termine polemico per designare la tendenza a ridurre i fenomeni morali o religiosi a fatti sociali (cfr. BOUTROUX, *Science et religion*, pag. 342).

**SOCIOMETRIA.** V. SOCIOLOGIA; TECNICHE DI RICERCA.

**SOCRATISMO** (ingl. *Socratism*; franc. *Socratisme*; ted. *Sokratismus*). La dottrina di Socrate, quale è rimasta fissata nella tradizione antica e che si può riassumere nei seguenti capisaldi: 1° il valore della ricerca filosofica per cui una vita senza ricerca non è degna d'esser vissuta; 2° la limitazione della ricerca all'uomo e il disinteresse per ogni indagine della natura; 3° l'identificazione di scienza e virtù nel senso che la virtù si può insegnare ed apprendere e che non si può fare il bene senza conoscerlo; 4° l'importanza attribuita all'insegnamento, con la pretesa di non insegnare nulla e di limitarsi a favorire il parto intellettuale degli ascoltatori; 5° il metodo dell'interrogazione e l'*ironia* (v.).

**SOFISMA** (ingl. *Sophism*; franc. *Sophisme*; ted. *Sophisma*). 1. Lo stesso che *fallacia* (v.).

2. Un ragionamento cavilloso o che porta a conclusioni paradossali o sgradite. In questo senso il termine ha un uso assai vasto e possono essere chiamati S. anche i *paradossi* (v.) e gli argomenti duplici.

**SOFISTICA** (ingl. *Sophistics*; franc. *Sophistique*; ted. *Sophistik*). 1. Aristotele chiamò S. «la sapienza apparente ma non reale» (*El. Sof.*, 1, 165 a 21); ed il nome è rimasto per indicare in generale l'abilità di addurre argomenti cavillosi o speciosi.

2. In senso storico, la S. è l'indirizzo filosofico proprio dei cosiddetti Sofisti cioè di quei maestri di retorica o di cultura generale che nella Grecia tra il V ed il IV secolo ebbero una notevole influenza nel clima intellettuale del tempo. La S. non è una scuola filosofica ma un indirizzo generico che i Sofisti condivisero per le esigenze della loro stessa professione. Si possono riassumere nel modo seguente i capisaldi di questo indirizzo:

1° la concentrazione dell'interesse filosofico sull'uomo e sui suoi problemi, che i Sofisti condivisero con Socrate;

2° la riduzione della conoscenza all'opinione e del bene all'utilità col conseguente riconoscimento della relatività del vero e dei valori morali, che muterebbero a seconda dei luoghi e dei tempi;

3° l'*eristica* cioè l'abilità di confutare o di sostenere contemporaneamente tesi contraddittorie;

4° la contrapposizione tra la natura e la legge e il riconoscimento che la natura non conosce che il diritto del più forte.

Non tutti i sofisti sostengono queste tesi: i grandi sofisti contemporanei di Socrate, Protagora e Gorgia, sostennero soprattutto le prime due. Le altre furono l'appannaggio della seconda generazione di Sofisti (cfr. UNTERSTEINER, *I sofisti*, 1949).

**SOGGETTIVISMO** (ingl. *Subjectivism*; francese *Subjectivisme*; ted. *Subjectivismus*). Termine moderno che designa la dottrina che riduce a stati od atti del soggetto (universale o individuale) la realtà o i valori. In tal senso l'idealismo è S. perchè riduce la realtà delle cose a stati del soggetto (percezioni o rappresentazioni); e analogamente si parla di S. morale o di S. estetico quando si riducono il bene o il male o il bello o il brutto alle preferenze dei soggetti singoli. Il termine è più spesso usato con intento polemico, perciò non comporta una grande precisione di significato.

**SOGGETTIVITÀ** (ingl. *Subjectivity*; francese *Subjectivité*; ted. *Subjektivität*). 1. Il carattere di tutti i fenomeni psichici, in quanto fenomeni di *coscienza* (v.) cioè tali che il soggetto li riferisce a se stesso e li chiama « miei ».

2. Carattere di ciò che è soggettivo nel senso di essere apparente, illusorio o manchevole. In questo senso Hegel poneva nella sfera della S. il *dover essere* in generale, nonchè gli interessi e gli scopi dell'individuo. « In quanto il contenuto degli interessi e degli scopi, egli diceva, è presente soltanto nella forma unilaterale del soggettivo e l'unilateralità è un limite, questa mancanza si dimostra insieme come una irrequietezza, un dolore, come qualcosa di negativo » (*Vorlesungen über Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 141). Kierkegaard volle capovolgere il punto di vista hegeliano, ponendo la S. più in alto dell'oggettività: « L'errore sta principalmente in questo: che l'universale in cui l'hegelismo fa consistere la verità (e il singolo diviene la verità se è sussunto sotto di esso) è un astratto: lo stato, ecc. Egli non arriva a dire che è la S. in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il singolo sta più in alto dell'universale » (*Diario*, X² A 426).

**SOGGETTIVO** (ingl. *Subjective*; franc. *Subjectif*; ted. *Subjektiv*). Ciò che appartiene al soggetto o ha il carattere della soggettività. L'aggettivo ha avuto i due significati corrispondenti a quelli del termine soggetto, ma solo il secondo di essi è ancora nell'uso. 1. A partire dalla scolastica del XIII secolo l'aggettivo significa semplicemente sostanziale. Diceva Ockham: « Si può dire con probabilità che l'universale non è qualcosa di reale che ha esistenza sostanziale (*esse subjectivum*) nell'anima o fuori dell'anima, ma esiste nell'anima in un modo d'essere rappresentativo (*in esse objectivo*) che corrisponde a ciò che la cosa esterna è nella sua esistenza sostanziale » (*In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E; cfr. DUNS SCOTO, *De An.*, 17, 14). Questo significato si mantiene per tutto il Medio Evo.

2. Il significato di S. come appartenente all'io o al soggetto dell'uomo si trova per la prima volta in alcuni scrittori tedeschi del sec. XVIII (sui quali cfr. CASSIRER, *Erkenntnisproblem*, 1908, libro VII). Già Baumgarten parlava della « fede considerata soggettivamente » di fronte alla « fede considerata oggettivamente » che è l'insieme delle credenze (*Met.*, 1739, § 993). E qualche decennio più tardi si discuteva se la bellezza o la verità fossero S. od oggettive intendendosi per oggettiva « una proprietà degli oggetti » e per S. « una rappresentazione del rapporto delle cose con noi, cioè una relazione con colui che le pensa » (J. C. LOSSIUS, *Physische Ursachen des Wahren*, 1775, pag. 65). La stessa distinzione si trova nel Tetens (*Philosophische Versuche*, 1776, I, pag. 344, 560, ecc.). Da quest'uso dell'aggettivo, Kant desumeva il nuovo significato attribuito al sostantivo soggetto.

**SOGGETTO** (gr. ὑποκείμενον; lat. *Subjectum*, *Suppositum*; ingl. *Subject*; franc. *Sujet*; tedesco *Subjekt*). Il termine ha avuto due significati fondamentali: 1° ciò di cui si parla o a cui si attribuiscono qualità o determinazioni o a cui qualità o determinazioni sono inerenti; 2° l'io o lo spirito o la coscienza come principio determinante del mondo della conoscenza o dell'azione o almeno come capacità d'iniziativa in tale mondo. Entrambi questi significati rimangono nell'uso corrente del termine. Il primo nella terminologia grammaticale e nel concetto di S. come tema o argomento di discorso. Il secondo nel concetto di S. come capacità autonoma di rapporti o di iniziative, capacità che viene contrapposta all'esser semplice « oggetto » o parte passiva di tali rapporti.

1° Il primo significato è quello della tradizione filosofica antica. Esso ricorre in Platone (*Prot.*, 349 b) ed è illustrato da Aristotele come uno dei modi della sostanza. « Il S., dice Aristotele è ciò di cui si può dire ogni cosa ma che a sua volta non può essere detto di nulla » (*Met.*, VII, 3, 1028 b 36). In questo senso il S. può essere inteso: *a*) come la materia di cui una cosa è composta, per es., il bronzo; *b*) come la forma della cosa stessa, per es., il disegno di una statua; *c*) come l'unione di materia e forma, per es., la statua (*Ibid.*, 1029 a 1). Queste

determinazioni sono strettamente proprie della metafisica aristotelica. Ma il senso generale del termine è quello che conta: S. è l'oggetto reale a cui ineriscono o a cui si riferiscono le determinazioni predicabili (la qualità, la quantità, ecc.). Questo è pure il concetto che del S. ebbero gli Stoici: essi lo considerarono come l'oggetto esterno a cui il significato viene riferito cioè come la denotazione del significato (SESTO EMP., *Adv. Math.*, VIII, 12; cfr. SIGNIFICATO). Nello stesso senso usarono il termine gli Epicurei (EPICUR., *Epistola*, I, pag. 12, 24, Uesener). A questa tradizione si riconnette l'uso grammaticale del termine che cominciò nel II secolo d. C.; Apuleio già chiamava *subjectiva* o *subdita* la parte del discorso che gli antichi chiamavano nome e *declarativa* la parte che gli antichi chiamavano verbo (*De Dogmate Platonis*, III, pag. 30, 30; cfr. MARZIANO CAPELLA, *De Nuptiis*, IV, 393).

Questo significato di « S. » rimane immutato attraverso una lunga tradizione. Gli scrittori medievali seguono le determinazioni aristoteliche: chiamano *subjectum* o *suppositum* la sostanza in quanto ad essa ineriscono le qualità o le altre determinazioni (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 2; DUNS SCOTO, *Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 8; OCKHAM, *In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E). Il significato del termine non cambia quando per S. viene intesa l'anima come sostanza alla quale ineriscono determinati caratteri o dalla quale emanano attività determinate. Dice Hobbes: « Il S. della sensazione è lo stesso senziente, cioè l'animale » (*De Corp.*, 25, 3). Locke chiama il S. in questo senso *substratum* o *sostegno* (*Saggio*, II, 23, 1-2). E in questo senso si avvale del termine Hume: « Qui appare Spinoza e mi dice che vi sono solo le modificazioni e che il S. al quale esse ineriscono è semplice, incomposto e indivisibile » (*Treatise*, I, IV, 5, ed. Selby-Bigge, pag. 242). Dall'altro lato lo stesso significato si mantiene anche nel razionalismo tedesco. Leibniz intende conservare il significato tradizionale di S. (*Nouv. Ess.*, II, 23, 2); e quando parla di disposizioni « che vengono *a subjecto* o dall'anima stessa » intende disposizioni che vengono dalla sostanza stessa dell'anima (*Remarques sur le livre de L'origine du Mal*, in *Op.*, ed. Erdmann, pag. 645). Wolff a sua volta definisce il S. come « l'ente in quanto considerato dotato di essenza e capace di altre cose oltre di essa » (*Ont.*, § 711). Baumgarten nello stesso senso dice che S. è l'ente, determinato nella materia da cui è costituito (*Met.*, § 344). Lo stesso Kant fa d'altronde ricorso a questa nozione tradizionale del soggetto. « Già da tempo, egli dice, è stato osservato che in tutte le sostanze, il vero e proprio S., ciò che rimane tolti gli accidenti (come predicati) quindi il vero elemento sostanziale, ci è ignoto » (*Prol.*, § 46).

2° Il secondo significato del termine come io o coscienza o capacità d'iniziativa in generale, si è iniziato solo con Kant che certamente ha tenuto presente il significato che l'opposizione tra soggettivo e oggettivo aveva assunto in taluni scrittori tedeschi a lui contemporanei (v. SOGGETTIVO). Il S. è per Kant l'*io penso*, la coscienza o autocoscienza che determina e condiziona ogni attività conoscitiva: « In tutti i giudizi io sono sempre il S. determinante di quella relazione che costituisce il giudizio ». « Per l'io o egli o quello (la cosa) che pensa, non ci rappresentiamo altro che un S. trascendentale dei pensieri, $= x$ che non è conosciuto se non mediante i pensieri che sono suoi predicati e di cui, a parte da questi, non possiamo avere il minimo concetto » (*Crit. R. Pura*, Dial. trascendentale, II, cap. I). In queste parole di Kant si può cogliere il passaggio dal vecchio al nuovo significato di soggetto. L'io è S. in quanto ad esso ineriscono i pensieri come suoi predicati: questo è ancora il significato tradizionale del termine. Ma l'io è S. in quanto determina l'unione del S. e del predicato nei giudizi cioè in quanto è attività sintetica o giudicante, spontaneità conoscitiva, perciò coscienza o auto-coscienza o appercezione; e questo è il nuovo significato di soggetto.

A questo secondo significato esclusivamente si appiglia la tradizione post-kantiana. Secondo Fichte, il S. è l'Io, che è « S. assoluto », non rappresentato nè rappresentabile », che « non ha nulla in comune con gli esseri della natura » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 3, d). La differenza tra la Sostanza di Spinoza e l'Io assoluto, consiste secondo Fichte appunto nel fatto che Spinoza non ha concepito la sostanza come S. (*Ibid.*; trad. ital., pag. 78 sgg.). Schelling parla nello stesso senso della identità o unità del S. e dell'oggetto nell'Autocoscienza assoluta (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, I, cap. II; trad. ital., pag. 34). Hegel a sua volta diceva: « Tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il Vero non solo come Sostanza ma altrettanto decisamente come Soggetto... La sostanza viva è l'essere il quale è in verità S. o, ciò che è lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma solo in quanto la sostanza è il movimento dell'autoporsi o in quanto è la mediazione del divenire altro da sè con se stessa » (*Phänom. des Geistes*, Pref. II, 1). Nello stesso senso Hegel afferma che l'Idea assoluta è unità di S. e oggetto (*Enc.*, § 214). Ed aggiunge: « L'unità dell'idea è soggettività, pensiero, infinità, e perciò da distinguere essenzialmente dall'idea come sostanza; allo stesso modo che questa soggettività soverchiante, questo pensiero, questa infinità è da distinguere dalla soggettività unilaterale dal pensiero unilaterale, dall'infinità unilaterale, alla quale essa, col giudicare e col definire, si abbassa » (*Enc.*, § 215).

La soggettività come « soggettività infinita » cioè non intellettuale prevale dunque sull'oggettività in quella « unità di S. e oggetto » che è l'Idea o l'Assoluto. Ma Hegel vede anche nel S. come tale la capacità d'iniziativa o il principio dell'attività in generale. « Il S. è l'attività della soddisfazione degli impulsi, della razionalità formale; vale a dire, è l'attività che traduce la soggettività del contenuto, che sotto tal riguardo è scopo, nell'oggettività in cui il S. si congiunge con se stesso » (*Enc.*, § 475). Schopenhauer insisteva, come Fichte, sulla irrappresentabilità del S.: « Quegli che tutto conosce e da nessuno è conosciuto è il Soggetto. È lui dunque che porta in sè il mondo; è l'universale sempre presupposta condizione d'ogni fenomeno, di ogni oggetto: perchè ciò che esiste, non esiste se non per il S. » (*Die Welt*, I, § 2). È quasi inutile notare quanto abuso abbia fatto di queste nozioni l'idealismo contemporaneo, e specialmente quello italiano. Diceva Gentile: « Non spirito e fatto spirituale è la realtà spirituale oggetto del nostro conoscere: ma puramente e semplicemente spirito, come soggetto. E come tale essa non è conosciuta se non in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del S. che la conosce » (*Teoria generale dello spirito*, 1920, II, § 3). E Croce adopera la parola S. per indicare lo Spirito del mondo, la Ragione o l'Umanità che è il principio creativo della storia (*Storiografia e idealità morale*, 1950, pag. 21).

Di questa pesante mitologia c'è poca traccia nel resto della filosofia contemporanea. Da un lato, le correnti del *neocriticismo* (v.) insistendo sull'aspetto logico oggettivo della conoscenza hanno messo in ombra la funzione del S., anzi hanno evitato di usarne il concetto ed il termine nelle loro analisi esplicative. Dall'altro lato, il S. come io (o l'io come S.) semplicemente sparisce in alcune filosofie contemporanee perchè sparisce la funzione direttiva e costruttiva che esso dovrebbe esercitare. Così accade, ad es., nella filosofia di Mach dove l'io diventa semplicemente un complesso di sensazioni cioè di elementi conoscitivi, e non ha più alcuna funzione come S. (*Analyse der Empfindungen*, 1900, I, 12). In un senso analogo Wittgenstein dice che il S. non esiste: « Il S. che pensa, che ha rappresentazioni, non esiste. Se scrivessi un libro ' Il mondo come io lo trovai ' vi dovrei parlare anche del mio corpo e dire quali membra obbediscano alla mia volontà e quali non, ecc.; il che sarebbe un metodo di isolare il S. o piuttosto di mostrare che, in un senso importante, non c'è soggetto. Di esso solo infatti non si potrebbe parlare in questo libro » (*Tract.*, 1922, 5.631). Il S. non esiste perchè « il S. non appartiene al mondo ma è un limite del mondo » (*Ibid.*, 5.632): nel senso che, come l'occhio, vede tutto ma non vede se stesso e si risolve perciò interamente negli oggetti visti. Non molto diverso è il significato della tesi di Santayana che « lo spirito non esiste » (*Scepticism and Animal Faith*, 1923, cap. 26). Ma anche quando si riconosce l'esistenza del S., la sua funzione viene ridotta al minimo dall'indirizzo realistico. N. Hartmann, mentre afferma che « S. e oggetto, sono sempre correlativi l'uno all'altro e per questo inseparabili » riduce la funzione del S. a quella di « farsi immagine, rappresentazione o conoscenza dell'oggetto » escludendo che esso entri comunque a modificare la natura di questo (*Systematische Philosophie*, 1931, § 10). Infine, anche quando non si esclude la funzione del S., tale funzione non viene riconosciuta come incondizionata o creativa ma sottoposta a limiti e condizioni, e in ogni caso si nega che il S. stesso possa valere come una sostanza o una forza autonoma. Dice Husserl: « L'*ego* si costituisce per se stesso nell'unità di una storia. Se si può dire che nella costituzione dell'*ego* sono contenute tutte le costituzioni di tutti gli oggetti che esistono per lui, immanenti e trascendenti, reali e ideali, bisogna aggiungere che il *sistema delle costituzioni*, in virtù delle quali tali oggetti esistono per l'*ego* non sono possibili che nel quadro di leggi genetiche » (*Cart. Med.*, 1931, § 37). Da questo punto di vista il S. è una funzione, non una sostanza o una forza creatrice. Heidegger ha detto: « Se per l'ente che noi stessi siamo e che definiamo *esserci* si sceglie il termine di S., possiamo dire: la trascendenza implica l'essenza del S., essa è la struttura fondamentale della soggettività. Non è che il S. esista *dapprima* come S. e poi, qualora si rivelino come presenti alcuni oggetti, esso li possa *anche* trascendere. Esser S. significa invece essere esistente nella trascendenza e in quanto trascendenza » (*Vom Wesen des Grundes*, 1929, II; trad. ital., pag. 30). Bisogna ricordare che per Heidegger la *trascendenza* (v.) non è che il rapporto con il mondo: e il S. viene da lui pertanto identificato con tale rapporto. Più empiricamente, il carattere puramente funzionale della soggettività è sottolineato da Dewey: « Una persona, o più genericamente un organismo, diventa un S. conoscente in virtù del suo impegnarsi in operazioni di ricerca controllata » (*Logic*, 1938, pag. 526). Ammettere che vi sia un S. conoscente indipendentemente e prima della ricerca significa fare un'assunzione che è impossibile verificare empiricamente e che è perciò soltanto un preconcetto metafisico. Quest'idea era stata esposta da Dewey sino dagli *Studies in Logical Theory* del 1903 (cfr. anche *Experience and Nature*, 1926, cap. VI).

**SOGNO** (gr. ἐνύπτιον; lat. *Somnium*; inglese *Dream*; franc. *Rêve*; ted. *Traum*). L'azione dell'immaginazione nel sonno. Questa è la definizione del S. che fu data già da Platone (*Tim.*, 45 e) e da

Aristotele (*De Somniis*, 1, 459 a 15) ed è anche quella della psicologia moderna: nella quale, naturalmente, dà luogo ad una serie di problemi che esulano completamente dal campo della filosofia (cfr., su di essi, E. SERVADIO, *Il S.*, 1955). Freud e gli psicanalisti hanno dato una interpretazione *funzionalistica* del S.: hanno cercato di determinare la funzione che il S. esercita nella vita dell'uomo. Secondo Freud il S. « è un mezzo per sopprimere le eccitazioni (psichiche) che vengono a turbare il sonno, soppressione che si effettua con l'aiuto di soddisfazioni allucinatorie » (*Intr. à la psychanalyse*, 1932, pag. 151). I desideri che nel S. trovano una realizzazione simbolica sono, il più delle volte, desideri proibiti, inibiti dalla censura e che perciò subiscono attraverso il S. una elaborazione radicale che è compito dello psicologo interpretare (*Ibid.*, pag. 189, 234). Questa teoria di Freud è stata a lungo discussa e non pare che si adatti a spiegare tutte le specie di S. o tutti gli aspetti del S.; essa è la sola tuttavia che si è proposta il problema della funzionalità del S., cioè del compito cui esso adempie nell'economia della vita psichica.

I filosofi si sono talvolta soffermati sul S. per mostrare l'incertezza della discriminazione tra il S. e la veglia, avvalendosene come un elemento di dubbio teoretico. Diceva Platone: « Nulla vieta di credere che i discorsi che ora facciamo siano tenuti in sogno; e quando in S. crediamo di raccontare un S., la somiglianza delle sensazioni nel S. e nella veglia è addirittura meravigliosa » (*Teet.*, 158 c). D'altronde « Il tempo in cui dormiamo è uguale a quello in cui siamo desti e nell'uno e nell'altro la nostra anima afferma che solo le opinioni che ha in quel momento presente sono vere; sicchè per un eguale spazio di tempo noi diciamo che sono vere ora le une ora le altre e le une e le altre sosteniamo con lo stesso vigore » (*Ibid.*, 158 d). Nel sec. XVII e XVIII questo tema fu ripetuto frequentemente da poeti e filosofi. Shakespeare diceva: « Noi siamo della stessa sostanza di cui son fatti i S. e la nostra breve vita è racchiusa in un sonno » (*Tempest*, atto IV, scena I). Calderón de la Barca aveva utilizzato lo stesso tema ne *La vita è un S.* (1635): « Sono dunque le glorie così simili ai S. che quelle vere son tenute per false e quelle finte per certe? C'è così poco dalle une alle altre che si fa questione di sapere se quel che si vede o si gode sia un S. o verità? » (atto III, scena X). Cartesio utilizzava lo stesso tema come elemento di dubbio: « Ciò che accade nel sogno non sembra così chiaro e così distinto come ciò che accade nella veglia. Ma pensandoci sopra mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, quando dormivo, da semplici illusioni. E fermandomi su questo pensiero, vedo chiaramente che non ci sono indici concludenti nè contrassegni abbastanza certi per poter distinguere nettamente la veglia dal sogno al punto che ne sono stupito e il mio stupore è tale che è quasi capace di persuadermi che sto dormendo » (*Méd.*, I; cfr. *Princ. Phil.*, I, 4). La dottrina di Leibniz secondo la quale la vita della monade, cioè della sostanza spirituale, è « un S. ben regolato » è un'altra manifestazione dello stesso tema. Dice Leibniz: « Non è impossibile, metafisicamente parlando, che ci sia un S. continuo e duraturo come la vita di un uomo... Ma posto che i fenomeni siano legati non importa che li si chiamino S. o no poichè l'esperienza mostra che non ci si inganna nella misura in cui si apprendono i fenomeni, quando essi sono appresi secondo le verità di ragione » (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 14). Diceva Voltaire: « Se gli organi da soli producono i S. della notte perchè non potrebbero produrre da soli le idee del giorno? Se l'anima sola, tranquilla nel riposo dei sensi e operante da sè è l'unica causa, il soggetto unico di tutte le idee che abbiamo dormendo, perchè tutte queste idee sono quasi sempre irregolari, irrazionali, incoerenti? » (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. Songes). Schopenhauer è forse l'ultimo a presentare questo tema nella sua forma classica: « La vita e i S. sono pagine di uno stesso libro. La lettura continuata si chiama vita reale. Ma quando l'ora abituale della lettura (il giorno) viene a finire e giunge il tempo del riposo allora spesso seguitiamo ancora, fiaccamente senza ordine e connessione, a sfogliare qua e là qualche pagina: spesso è una pagina già letta, spesso un'altra ancora sconosciuta, ma sempre dello stesso libro » (*Die Welt*, I, § 5).

**SOLECISMO** (ingl. *Solecism*; franc. *Solécisme*; ted. *Solecismus*). In Aristotele (*Soph. El.*, *passim*) e poi nella Logica di origine aristotelica designa uno degli scopi della dialettica sofistica, ossia il tentativo di indurre l'interlocutore ad accettare un enunciato contenente un'impossibilità grammaticale, come *homines currit*. Il termine è rimasto ad indicare in genere uno sproposito di morfologia o sintassi grammaticale. G. P.

**SOLIDARIETÀ** (ingl. *Solidarity*; franc. *Solidarité*; ted. *Solidarität*). Termine di origine giuridica che nel linguaggio corrente comune e filosofico significa: 1° connessione reciproca o interdipendenza: per esempio, « S. dei fenomeni »; 2° assistenza reciproca fra i membri di uno stesso gruppo: (per es., S. familiare, S. umana, ecc.). In questo senso si parla di *solidarismo* per indicare la dottrina morale e giuridica che assume come sua idea fondamentale la S. (cfr. L. BOURGEOIS, *La solidarité*, 1897).

**SOLILOQUIO** (lat. *Soliloquium*). Il colloquio dell'anima con se stessa. *Soliloquia* S. Agostino

intitolò uno dei suoi primi scritti nel quale dichiarava di voler conoscere soltanto Dio e l'anima e null'altro (*Sol.*, I, 2). S. Anselmo chiamò *Monologion* il suo colloquio interiore intorno all'essenza di Dio.

**SOLIPSISMO** (ingl. *Solipsism*; franc. *Solipsisme*; ted. *Solipsismus*). La tesi che esisto solo io e che tutti gli altri enti (uomini e cose) sono soltanto mie idee. Il termine più antico per indicare questa tesi è *egoismo* (cfr. WOLFF, *Psychol. rationalis*, § 38; BAUMGARTEN, *Met.*, § 392; GALLUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, IV, 3, 24; ecc.) o egoismo *metafisico* (KANT, *Antr.*, I, § 2) o egoismo *teorico* (SCHOPENHAUER, *Die Welt*, I, § 19). Kant adoperò il termine S. per indicare la totalità delle inclinazioni, che, quando sono soddisfatte, producono la felicità (*Crit. R. Prat.*, I, libro I, cap. III; trad. ital., pag. 85): e questo termine fu adoperato a indicare l'egoismo metafisico da alcuni scrittori tedeschi della seconda metà dell'800 (cfr. SCHUBERT-SOLDERN, *Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie*, 1884, pag. 83 sgg.; W. SCHUPPE, *Der Solipsismus*, 1898; H. DRIESCH, *Ordnungslehre*, 1912, pag. 23 sgg.; ecc.). Come già notava Wolff, il S. è una specie di idealismo che riduce ad idee non solo le cose ma anche gli spiriti (*Psychol. rat.*, § 38). Il S. è stato spesso dichiarato inconfutabile, almeno con prove teoriche: tale era l'opinione di Schopenhauer (*loc. cit.*) molte volte ripetuta (confronta RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1901; A. LEVI, *Sceptica*, 1921; SARTRE, *L'être et le néant*, 1943, pag. 284). E in realtà il S. è inconfutabile ma solo dal punto di vista idealistico, col quale coincide: cioè dal punto di vista di chi ritiene che gli atti o le operazioni del soggetto sono conosciuti in modo immediato e privilegiato ed hanno pertanto una certezza assoluta.

Proprio l'accettazione (esplicita o implicita) di questa tesi ha fatto assumere talvolta il S. o come punto di partenza obbligato della teoria della conoscenza (cfr., ad es., DRIESCH, *Op. cit.*, pag. 23) o come procedimento *metodologico* (SCHUBERT-SOLDERN, *Op. cit.*, pag. 65 sgg.). Quest'ultimo punto di vista è stato fatto proprio dal positivismo logico e specialmente da Wittgenstein e Carnap. Il primo, avendo osservato che «i limiti del mio linguaggio costituiscono i limiti del mio mondo» (*Tractatus*, 5.6), ha concluso che «ciò che il S. vuol dire è affatto giusto, soltanto non può essere detto, ma si manifesta. Che il mondo sia il *mio* mondo si rivela nel fatto che i limiti del linguaggio (del linguaggio che io solo capisco) costituiscono i limiti del mio mondo» (*Ibid.*, 5.62) e che pertanto «io sono il mio mondo» (*Ibid.*, 5.63). Ma così inteso il S. si trasforma immediatamente in realismo: «Il S. sviluppato rigorosamente coincide col realismo puro. L'io del positivismo si riduce a un punto inesteso e rimane la realtà ad esso coordinata» (*Ibid.*, 5.64). Il presupposto di questo discorso è la dottrina del linguaggio come corrispondenza di termine in termine fra gli elementi del linguaggio stesso e gli elementi della realtà, e la riduzione di questi ultimi a fatti di esperienza immediata che perciò sono soltanto *miei*. Dove tali fatti mancano, manca il significato (cioè l'oggetto) della parola ed io non la *capisco*: perciò Wittgenstein dice che i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mondo. Lo stesso presupposto conduce Carnap a parlare di S. metodico. Molto giustamente Carnap parla di S. a proposito della scelta degli elementi fondamentali (*Grundelemente*): poichè per tali elementi, che sono quelli in base ai quali si può ricostruire logicamente il mondo, Carnap sceglie (come Wittgenstein) i fatti immediati di esperienza o come egli dice «la base psichica propria», il suo procedimento è solipsistico (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928, § 64). J. R. Weinberg già osservava come nel positivismo logico il S. linguistico è inevitabile; e che, poichè occorre superarlo per raggiungere l'oggettività scientifica, «o si devono alterare alcuni postulati del sistema per eliminare dal positivismo le idee metafisiche o, se questo metodo fallisce, si dovrà abbandonare l'intero sistema del positivismo logico» (*An Examination of Logical Positivism*, cap. VII; trad. ital., pag. 235 sgg.). In realtà il presupposto del positivismo da cui nasce il S. è il riflesso nella teoria del linguaggio della tesi idealistica: gli elementi del linguaggio sono segni di esperienze immediate, perchè le esperienze immediate sono la sola realtà (v. ESPERIENZA; LINGUAGGIO).

**SOLITUDINE** (ingl. *Solitude*; franc. *Solitude*; ted. *Einsamkeit*). L'isolamento dagli altri o la ricerca di una migliore comunicazione. Nel primo senso la S. è la situazione del sapiente che, nella sua figura tradizionale, è perfettamente autarchico e perciò isolato nella sua perfezione (v. SAGGIO). Fuori da questo ideale, l'isolamento è un fatto patologico: è l'impossibilità della comunicazione connessa a tutte le forme della pazzia. In senso proprio, tuttavia, la S. non è isolamento ma piuttosto la ricerca di forme diverse e superiori di comunicazione: «Essa non prescinde dai legami offerti dall'ambiente e dalla vita quotidiana se non in vista di altri legami con uomini del passato e dell'avvenire, con i quali sia possibile una forma nuova o più feconda di comunicazione. Il suo prescindere da quei legami è perciò il tentativo di rendersi liberi da essi per rendersi disponibili per altri rapporti sociali» (ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 1959, XI, § 8).

**SOMATICO** (ingl. *Somatic*; franc. *Somatique*; ted. *Somatisch*). Corporeo (v. CORPO).

**SOMATOLOGIA** (ingl. *Somatology*; francese *Somatologie*; ted. *Somatologie*). La parte dell'antropologia che considera gli aspetti fisici dell'uomo (v. ANTROPOLOGIA).

**SOMMA LOGICA** (ingl. *Logical Sum*; francese *Somme logique*; ted. *Logische Summe*). È la figura ($a + b$) risultante da un'addizione *logica* (v.). G. P.

**SOMMO BENE.** V. BENE SOMMO.

**SONNO E VEGLIA.** V. SOGNO.

**SOPRACOSTRUZIONE.** V. SOPRASTRUTTURA.

**SOPRALAPSARISMO** (ingl. *Supralapsarianism*; franc. *Supralapsarianisme*; ted. *Supralapsarianismus*). Così fu chiamata nel sec. XVII la dottrina che Dio ha predeterminato *ab aeterno* la stessa caduta (*lapsus*) di Adamo per mettere in opera i suoi strumenti di salvezza. Questa dottrina fu sostenuta da alcuni teologi calvinisti ma negata da altri che si chiamarono *infralapsari*. Leibniz discusse lungamente questi problemi nel secondo libro della *Teodicea* (1710) (v. GRAZIA; PREDESTINAZIONE).

**SOPRANNATURALE** (ingl. *Supernatural*; franc. *Surnaturel*; ted. *Übernatürlich*). Ciò che accade nella natura ma non è dovuto alle forze o ai procedimenti della natura stessa e non si può spiegare in base ad essi. È un concetto proprio della teologia cristiana; la quale affida alla fede la credenza nel S. così inteso (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 99, a. I).

**SOPRANNATURALISMO** (ingl. *Supranaturalism*; franc. *Surnaturalisme*; ted. *Supranaturalismus*). 1. In generale, la credenza nel soprannaturale. Più specialmente Kant ha chiamato supernaturalismo «la dottrina che ritiene necessaria per la religione in generale la fede in una rivelazione soprannaturale» (*Religion*, IV, 1; trad. ital., Durante, pag. 169).

2. L'indirizzo filosofico dei difensori della tradizione cattolica che si diffuse in Italia e in Francia tra la fine del sec. XVIII e i primi decenni del XIX e che conta i nomi di De Bonald, De Maistre, Rosmini, Lamennais, Gioberti. Essi furono anche detti teocratici o ultramondanisti (v. TRADIZIONALISMO).

**SOPRASENSIBILE** (ingl. *Supersensible*; francese *Suprasensibile*; ted. *Übersinnlich*). Nella terminologia kantiana (che ha messo in voga il termine), lo stesso che noumeno: «Ciò che concerne la facoltà speculativa della ragione ma di cui nessuna conoscenza è possibile (*noumenorum non datur scientia*)» (*Fortschrifte der Metaphysik*, 1804, [A 55]). Il S. è pertanto il dominio delle idee della Ragion pura, con tutto ciò che esse implicano per la vita morale dell'uomo. Hegel a sua volta adoperò il termine in senso analogo, ma positivo per indicare ciò che l'apparenza sensibile è nella sua natura razionale: «Il S. è il sensibile e il percepito posti come in verità essi sono» perciò come «l'universale semplice, l'universale in cui la molteplicità non sussiste, in cui non c'è niente da conoscere»: in breve l'universale come lo ha inteso Schelling (*Phänom. des Geistes*, I, IV, B; trad. ital., pag. 127 e nota).

**SOPRASTRUTTURA** (ingl. *Superstructure*; franc. *Superstructure*; ted. *Überbau*). Termine adoperato dai Marxisti per designare l'ordinamento politico e giuridico nonchè le ideologie politiche religiose, filosofiche, ecc., in quanto dipendono dalla struttura economica di una data fase della società. Dice Marx: «L'insieme dei rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società ossia la base reale sulla quale si eleva una S. giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita» (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.) (v. MATERIALISMO STORICO).

Il termine è stato anche adoperato da N. Hartmann per indicare uno strato o piano dell'essere nel quale si conservino solo *alcune* delle categorie del piano inferiore; e si distinguerebbe dalla *sopraformazione* (*Überformung*) perchè in questa si conserverebbero *tutte* le categorie del piano inferiore. Ad es., il piano psichico sarebbe, nei confronti del piano organico, una S. perchè in esso è abbandonata la categoria dello spazio che domina ancora l'essere organico. La differenza tra S. e sopraformazione taglierebbe così la strada alla concezione meccanica della vita psichica (*Aufbau der realen Welt*, 1940). Talora, per la traduzione del termine di Hartmann si è usato in italiano *sopracostruzione* (cfr. BARONE, *Nicolai Hartmann*, pag. 342).

**SOPRAVVIVENZA.** V. IMMORTALITÀ.

**SORITE** (lat. *Acervus*; ingl. *Sorites*; franc. *Sorite*; ted. *Sorites*). 1. L'argomento di Eubulide contro la molteplicità (v. ACERVO, ARGOMENTO DELL').

2. Un sillogismo composto o *polisillogismo* (v.) nel quale la conclusione del sillogismo precedente si assume come la premessa del sillogismo susseguente, finchè si giunga nell'ultima a connettere l'antecedente del primo sillogismo e la conseguenza dell'ultimo (cfr. ARNAULD, *Log.*, III, I; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, III, 28; WOLFF, *Log.*, § 474; HAMILTON, *Lectures on Logic*, pag. 366; ecc.). L'espressione *soriticus syllogismus* fu usata forse per la prima volta da Mario Vittorino (IV secolo) (cfr. PRANTL, *Geschichte der Logik*, I, pag. 663). Ma fu diffusa da Lorenzo Valla (*Dialecticae disputationes*, III, 12).

**SOSPENSIONE DEL GIUDIZIO.** V. EPOCHÉ.

**SOSPIRO** (ted. *Sehnsucht*). Aspirazione che si consuma in se stessa. Kant aveva definito il S. come « il desiderio vano di poter colmare il tempo fra il desiderio verso l'oggetto e il possesso di esso » (*Antr.*, § 73). Ma esso divenne un atteggiamento fondamentale dell'età romantica. Così Hegel lo vede rappresentato in Novalis: « Il S. di un'anima bella ci è offerta dagli scritti di Novalis. Questa soggettività non perviene al sostanziale, si consuma poco a poco in sè medesima e si limita a tessere e a tirar linee in sè » (*Geschichte der Philosophie*, III, III, C, 3, c; trad. ital., III, pag. 373).

**SOSTANZA** (gr. οὐσία; lat. *Substantia*; inglese *Substance*; franc. *Substance*; ted. *Substanz*). Il termine ha avuto due significati fondamentali: 1° quello di struttura necessaria; 2° quello di connessione costante. Il primo è proprio della metafisica tradizionale, il secondo dell'empirismo.

1° Per il primo significato, la S. è: *a*) ciò che è necessariamente quello che è; *b*) ciò che esiste necessariamente. Entrambe queste determinazioni si trovano illustrate nella metafisica aristotelica, della quale il concetto di S. costituisce il cardine. La prima determinazione è quella che Aristotele designa con l'espressione τὸ τί ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*) e che si può tradurre come *essenza necessaria*; l'espressione significa infatti alla lettera *ciò che l'essere era* dove l'imperfetto « era » indica la continuità o stabilità dell'essere stesso, il suo essere già da sempre e per sempre. L'essenza necessaria è quella che è espressa dalla *definizione* (v.) ed è l'oggetto proprio della conoscenza scientifica (v. SCIENZA). A questa prima determinazione, si connette la seconda, per la quale è S. ciò che necessariamente esiste. Dice Aristotele: « Abbiamo scienza delle cose particolari solo quando conosciamo l'essenza necessaria di esse ed accade per tutte le cose ciò che accade per il bene: se ciò che è per essenza bene non è bene, allora neppure ciò che per essenza esiste non esiste e ciò che per essenza è uno non è uno; e così per tutte le altre cose » (*Met.*, VII, 6, 1031 b 6). Aristotele adduce questo argomento contro la separazione platonica dell'idea dalle cose; ma l'argomento ovviamente significa che ogni cosa è quella che è in virtù dell'essenza necessaria (che è la sua causa intrinseca o estrinseca) e che pertanto tutto ciò che nelle cose c'è di reale e di conoscibile fa parte dell'essenza necessaria e necessariamente esiste. La S. costituisce così per Aristotele la struttura necessaria dell'essere nella sua concatenazione causale perchè tutte le specie di cause sono determinazioni della S. (v. CAUSALITÀ). In questo senso appunto Aristotele afferma che la forma delle cose è eterna e non può essere nè prodotta nè distrutta (*Met.*, VII, 8; VIII, 3); la forma è infatti l'essenza necessaria delle cose composte. Dall'altro lato Aristotele non è troppo preoccupato di enumerare tutti i modi d'essere della sostanza. Egli comincia con il dire che comunemente si parla di S. in quattro sensi, se non di più, e cioè come essenza necessaria, come universale, come specie e come soggetto (*Met.*, VII, 3, 1028 a 32). Ma la S. come universale o come specie è esclusa dalla critica al platonismo; oppure, il che vale lo stesso, è chiamata da Aristotele *sostanza seconda* nei confronti della S. prima che è quella autentica (*Cat.*, 5, 2 a 13). Rimangono perciò solo la S. come essenza necessaria e la S. come *soggetto* (v.). In quest'ultimo significato la S. può essere o la forma o la materia o il loro composto (*Ibid.*, 1029 a 2). Nei suoi due significati legittimi la S. esprime il significato fondamentale del concetto dell'essere e pertanto costituisce l'oggetto proprio della metafisica. « Ciò che da tempo e anche ora e sempre abbiamo cercato, ciò che sempre sarà un problema per noi: che cosa è l'essere? significa questo: che cosa è la S.? » (*Met.*, VII, 1, 1028 b 2). Dall'altro lato la struttura sostanziale dell'essere è il fondamento del sapere scientifico. L'essenza necessaria delle cose che non hanno una causa fuori di sè è intuita direttamente dall'intelletto e costituisce i primi princìpi che sono a fondamento della dimostrazione; mentre l'essenza necessaria delle cose che hanno una causa fuori di sè può essere rivelata, se non dimostrata, dalla stessa dimostrazione. In ogni caso la necessità della dimostrazione è la stessa necessità della S. (*An. Post.*, II, 9, 43 b 21; cfr. tutta la discussione precedente).

La storia ulteriore del concetto di S. ripete il carattere che era già servito ad Aristotele per definirlo, quello della necessità. Tale carattere viene esplicitamente assunto da Plotino per la definizione del termine (*Enn.*, VI, 3, 4). Ma su di esso insiste specialmente la scolastica araba e in particolare Avicenna: « Diciamo che tutto ciò che è ha una S. (*essentia*) per la quale è ciò che è e per la quale è la necessità di esso e il suo essere (*Logica*, I). E S. Tommaso che, con le equivalenze linguistiche stabilite nel *De ente et essentia* aveva chiuso un lungo periodo di confusioni terminologiche (v. ESSENZA), riduce la S. (rettamente interpretando i testi di Aristotele) alla *quiddità* (l'essenza necessaria) e al *soggetto* (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2). Cartesio non faceva che esprimere lo stesso carattere di necessità affermando che « quando concepiamo la S. concepiamo solo una cosa che esiste in tal maniera che non ha bisogno per esistere d'altro che di se stessa » (*Princ. Phil.*, I, 51). Giustamente Spinoza osservava che questa è la stessa definizione della S. infinita (*R. Cartesi Principia Philosophiae*, 1663)

e la adottava per definire appunto quest'ultima: « Intendo per S. ciò che è in sè e si concepisce di per se stesso: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato » (*Et.*, I, prop. III). La definizione data da Wolff « la S. è il soggetto perdurabile e modificabile » è da lui stesso considerata identica alla definizione tradizionale e a quella cartesiana (*Ontol.*, § 768, 772). E la definizione tradizionale è senz'altro ripetuta da Baumgarten: « La S. è l'ente per sè sussistente » (*Met.*, § 191). Ancora meglio Leibniz riusciva ad esprimere in termini moderni il concetto tradizionale della S.: « La natura di una S. individuale o di un essere completo, egli diceva, è di avere una nozione così compiuta che sia sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i predicati del soggetto cui questa nozione è attribuita » (*Discours de métaphysique*, 1686, § 8). Leibniz stesso avvicinava questa nozione a quella tradizionale scolastica di *forma sostanziale* (*Ibid.*, § 11); ma essa era in realtà la nozione stessa di essenza necessaria, che già Aristotele concepiva come il principio dal quale sono deducibili tutte le determinazioni di un ente.

Le cose non mutano quando, con Kant, la S. comincia ad essere considerata come una categoria mentale: e difatti la funzione di tale categoria è secondo Kant, quella di *costituire* gli oggetti stessi dell'esperienza. Ma con questa trasformazione il concetto non muta. La S. è « l'interna necessità di permanere dei fenomeni »; e « affinchè ciò che si suol chiamare S. nel fenomeno possa essere il sustrato proprio di ogni determinazione temporale è necessario che in esso ogni esistenza, nel passato come nel futuro, possa essere determinata in un modo unico e solo » (*Crit. R. Pura*, Analitica dei Princìpi, cap. II, sez. III, 3). In altri termini la permanenza costitutiva della S. non è che la sua necessità: il suo non poter essere che in un unico modo. In questo stesso senso Fichte chiamava S. l'io: « In quanto l'Io è considerato come comprendente l'intero circolo assolutamente determinato di tutte le realtà, esso è Sostanza... La S. è tutta la reciprocità pensata in generale; l'accidente è qualcosa di determinato che varia con un'altra cosa variabile » (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, § 4, D; trad. ital., pag. 100-101). E nello stesso senso ancora Hegel affermava che il concetto è S.: « Il concetto è la verità della S. e poichè il modo determinato di relazione della S. è la necessità, la libertà si mostra come la verità della necessità e come il modo di relazione del concetto » (*Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, II, pag. 7; trad. ital., III, pag. 10; cfr. *Enc.*, § 150, 152). La nozione della necessità è rimasta a caratterizzare l'idea di S., in tutti i filosofi che l'adoperano. Rosmini includeva nell'idea di S. in universale: 1° il pensiero dell'esistenza attuale; 2° quello dell'individuo che esiste; 3° quello « delle determinazioni che egli deve avere acciochè esista, cioè il pensiero della *necessità* che egli sia *compito* ed abbia tutto il suo necessario per esistere » (*Nuovo saggio*, 589). E si può dire che ancora Wittgenstein adoperi il termine in questo senso tradizionale: « La S. è ciò che esiste indipendentemente da ciò che accade » (*Tract.*, 2.024).

2° Il secondo concetto di S., quello di connessione costante fra determinazioni contemporaneamente date dall'esperienza, è il prodotto della critica empiristica al concetto tradizionale di sostanza. Questa critica è diretta contro il carattere fondamentale attribuito tradizionalmente alla S. cioè contro la sua necessità, in quanto tale necessità non risulta dall'esperienza. L'inconoscibilità della S. in se stessa in quanto non è oggetto di esperienza e non è data, nell'esperienza, che come una collezione di qualità, era stata già sostenuta da Ockham nel sec. XIV (*In Sent.*, I, d. 2, q. 2; *Quodl.*, III, 6). Ma è stato Locke a diffondere nel mondo moderno questo punto di vista. La S. è da lui chiamata pure, in questo senso, *essenza reale* o *forma sostanziale* e la critica di essa si trova nel cap. 6 del III Libro piuttosto che nel famoso capitolo 23 del II Libro: « Le nostre facoltà, nella conoscenza e nella distinzione delle S., non ci portano oltre una collezione di quelle idee sensibili che osserviamo in esse; la quale, anche se fatta con la maggior diligenza ed esattezza di cui siamo capaci, resta sempre lontana dalla vera costituzione interna, dalla quale tali qualità derivano... Quando veniamo ad esaminare le pietre su cui camminiamo o il ferro che maneggiamo ogni giorno, subito troviamo che non sappiamo come sian fatti; e non sappiamo dare alcuna ragione delle qualità diverse che troviamo in loro. È evidente che la costituzione interna, da cui dipendono le loro proprietà, ci è ignota » (*Saggio*, III, 6, 9). Qui Locke identifica a buon diritto la S. con la « costituzione interna » dalla quale dovrebbero derivare le qualità della cosa: derivare nel senso che dovrebbero essere *deducibili* da quella costituzione, in modo da poter essere spiegate e comprese in virtù di essa. Questa era in realtà la S. aristotelica come essenza necessaria delle cose. Dichiarandola inconoscibile, Locke riduce la S. a una semplice « collezione di idee », abbandonando la nozione della necessità in favore di quella di una semplice coesistenza di fatto delle determinazioni percepite. Il concetto della S. subisce così, in Locke, una trasformazione analoga a quella che il concetto di causa subirà nelle mani di Hume: si trasforma da necessità razionale in uniformità fattuale. Da necessità razionale per la quale le determinazioni

di un ente sarebbero tutte razionalmente connesse l'una con l'altra e derivabili da quella fondamentale costitutiva dell'*essenza* dell'ente stesso, la sostanza diventa un insieme di determinazioni che si trovano insieme in linea di fatto ma di cui non si può dimostrare la necessità. Hume esprimeva bene questa nuova idea di S. dicendo che « le particolari qualità che formano una S. sono comunemente riferite ad un *qualcosa* di sconosciuto al quale si suppone che ineriscano o, mettendo da parte questa finzione, sono considerate strettamente e inseparabilmente connesse da relazioni di contiguità e causazione » (*Treatise*, I, 1, 6; ed. Selby-Bigge, pag. 16). La connessione per contiguità e causazione ha preso il posto della necessità razionale. Una formulazione ancora più rigorosa dello stesso concetto è stata data da Mach: « La S. non è che la persistenza del collegamento: una persistenza che non è mai assoluta o rigorosa (*Analyse der Empfindungen*, XIV, § 14; trad. ital., pag. 382). Nello stesso senso Dewey ha scritto: « La condizione, la sola condizione perchè vi possa essere sostanzialità, è che certe qualificazioni dipendano l'una dall'altra come segni sicuri che, verificandosi certe interazioni, ne seguiranno certi risultati » (*Logic*, cap. VII; trad. ital., pag. 187).

L'idea di S., nel suo significato tradizionale di necessità, e quella connessa di causa, costituiscono i cardini di qualsiasi *metafisica* (v.). Esse sono pertanto accettate di peso da tutte le metafisiche di stampo tradizionale; mentre gli indirizzi empiristici inclinano a vedere nel concetto di S. il collegamento che già Hume vi aveva scorto o tendono addirittura farne a meno opponendo ad essa l'idea di funzione, cioè di relazione. Già da Mach quest'ultimo passaggio è stato effettuato in quanto la « persistenza del collegamento » non è altro che l'uniformità di certe relazioni.

**SOSTANZIALE** (ingl. *Substantial*; franc. *Substantiel*; ted. *Substantiell*). 1. Ciò che costituisce una sostanza o appartiene a una sostanza: cioè che è essenziale o è tale da esistere necessariamente.

2. Ciò che è, in un senso qualsiasi, importante o decisivo: per es., « un contributo sostanziale ».

**SOSTANZIALISMO** (ingl. *Substantialism*) franc. *Substantialisme*; ted. *Substantialismus*). Termine con il quale si è talora designato la dottrina metafisica della sostanza da parte di coloro che la combattono (Renouvier, Hamelin, ecc.).

**SOSTANZIALITÀ** (inglese *Substantiality*; franc. *Substantialité*; ted. *Substantialität*). Il modo d'essere della sostanza (nel senso 1). Nella prima edizione della *Critica della Ragion Pura*, Kant chiamò « paralogismo della S. » quello per il quale si attribuisce all'*io penso* il modo d'essere della sostanza (*Crit. R. Pura*, A, 349). Il termine fu poi adoperato di preferenza da Hegel con il semplice significato di sostanza in generale (cfr. *Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, I, pag. 697).

**SOSTITUZIONE** (ingl. *Substitution*; francese *Substitution*; ted. *Unterschiebung*). Una delle operazioni fondamentali del pensiero in tutti i campi. Leibniz definì come sostituibilità l'*eguaglianza* (v.) e l'*identità* (v.). La matematica e la logica possono essere considerate come sistemi di regole di sostituzioni in quanto che la formula $a = b$ può venire considerata come una regola la quale esprime che $a$, ovunque compaia, può essere sostituita da $b$ (F. WAISMANN, *Einführung in das mathematische Denken*, 1936, cap. IX, C; trad. ital., pag. 165).

Più specificamente, si parla in logica di una *regola di S.* come una delle fondamentali regole primitive di inferenza, secondo la quale è ammessa l'inferenza da una formula $A$ alla formula ottenuta da $A$ sostituendo una formula $B$ per una particolare variabile in $A$ (cfr. A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 10; ed inoltre CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, § 6; *Meaning and Necessity*, § 11; QUINE, *Methods of Logic*, § 6; ecc.).

**SOSTRATO** (lat. *Substratum*; ingl. *Substratum*; franc. *Substrat*). Il termine fu introdotto dalla scolastica del sec. XIV per indicare l'individuo reale (*substratum singulare*: PIETRO AUREOLO, *In Sent.*, I, d. 35, q. 4, a. 1); e poi ripreso da Locke per indicare ciò che nella tradizione veniva piuttosto chiamato *subjectum* o *suppositum* cioè il soggetto o la sostanza come soggetto (*Saggio*, II, 23, 1). Accettato da Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, I, § 7) e da Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 23, 1) il termine è entrato nell'uso e ha finito per prevalere sugli altri, non senza pericolo di confusioni (v. SOGGETTO).

**SOTERIOLOGIA** (ingl. *Soteriology*; franc. *Soteriologie*; ted. *Soteriologie*). La dottrina religiosa della salvezza. Sull'affacciarsi dell'indirizzo religioso soteriologico nel mondo occidentale cfr. l'opera di F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906, 2ª ediz. 1909.

**SOTTRAZIONE** (ingl. *Subtraction*; francese *Soustraction*; ted. *Subtraction*). La nozione di S. logica fu introdotta da Boole nel modo seguente: « Se $x$ rappresenta una classe di oggetti, allora $1 - x$ rappresenta la classe contraria o supplementare di oggetti cioè la classe includente tutti gli oggetti che non sono compresi nella classe $x$ » (*Laws of Thought*, 1854, cap. III, Prop. III, Dover publ., pag. 48; cfr. pure PEIRCE, *Coll. Pap.*, 3. 5, 9, 18, ecc.). Nella logica posteriore questa nozione è scomparsa.

**SOVRANITÀ** (ingl. *Sovereignty*; franc. *Souveraineté*; ted. *Souveränität*). Il potere preponde-

rante o supremo dello Stato, che fu riconosciuto per la prima volta come carattere fondamentale dello Stato stesso da Jean Bodin nei *Six livres de la république* (1576). La S. consiste, secondo Bodin, negativamente nell'essere sciolto o dispensato dalle leggi e dagli usi dello Stato e positivamente nel potere di abolire o creare leggi. Il solo limite della S. è la legge naturale e divina (*Six livres de la république*, 9ª ediz., 1576, I, pag. 131-32). Il termine e il concetto furono accettati da Hegel: « Queste due determinazioni che gli affari e i poteri particolari dello Stato non sono autonomi e stabili nè per sè, nè nella volontà particolare degli individui ma hanno la loro ultima radice nell'unità dello Stato, la quale non è altro che la loro identità, costituiscono la S. dello Stato » (*Fil. del Dir.*, § 278). Hegel illustra questa nozione dicendo: « L'idealismo che costituisce la S. è la medesima determinazione secondo la quale, nell'organismo animale, le cosiddette parti di esso non sono parti ma membra, momenti organici il cui isolamento o esistenza per sè è infermità » (*Ibid.*, § 278). Queste determinazioni di Hegel sono dirette contro il principio affermato dalla Rivoluzione francese che la S. risiede nel popolo. Rousseau aveva chiamato sovrano il corpo politico che nasce con il contratto sociale (*Contrat social*, I, 7) e aveva così definito il suo potere: « Il corpo politico o sovrano, derivando il suo essere soltanto dalla santità del contratto non può mai obbligarsi, anche nei confronti di altri, a nulla che deroghi a quell'atto primitivo come sarebbe l'alienazione di qualche parte di se stesso o la sua sottomissione a un altro sovrano. Violare l'atto per il quale esso esiste significherebbe annullarsi; e ciò che è niente, non produce niente » (*Ibid.*, I, 7). Il principio della S. è pertanto quello di essere il potere *più alto* in un dato territorio: il che non vuol dire che essa debba essere un potere assoluto o arbitrario. Nella dottrina moderna del diritto, la S. è riconosciuta propria dell'ordinamento giuridico (v. STATO) ed è intesa come quel carattere per il quale « l'ordinamento giuridico statale è un ordinamento al di sopra del quale non c'è un ordinamento superiore » (H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, 1945; trad. ital., pag. 390). Secondo Kelsen, se si ammette l'ipotesi della priorità del diritto internazionale, lo Stato può essere detto sovrano solo in senso relativo; se si ammette l'ipotesi della priorità del diritto statale può esser detto sovrano nel senso assoluto e originario del termine. La scelta tra le due ipotesi è arbitraria (*Ibid.*, pag. 391).

**SPAESATO** (ted. *Unheimlich*). Il « sentirsi S. » è, secondo Heidegger, uno degli aspetti dell'*angoscia* (v.). Sentirsi S. vuol dire « non sentirsi a casa propria » nel mondo e questo è, in sede ontologico-esistenziale, il « fenomeno più originario » (*Sein und Zeit*, § 40).

**SPAZIO** (gr. χώρα, τόπος; lat. *Spatium*; inglese *Space*; franc. *Espace*; ted. *Raum*). La nozione di S. ha dato origine a tre problemi diversi o meglio a tre ordini di problemi: 1° quello circa la natura dello S.; 2° quello circa la realtà dello S.; 3° quello circa la struttura metrica dello spazio. Una risposta a quest'ultimo problema non è che una geometria e le diverse risposte ad esso costituiscono le differenti geometrie. Per tali risposte, cfr. GEOMETRIA.

1° Il primo problema concerne il vero e proprio concetto di S. ed è il problema circa la natura dell'esteriorità in generale cioè di ciò che rende possibile il rapporto estrinseco tra gli oggetti. Einstein nella prefazione ad un libro storico sul concetto di S. (MAX JAMMER, *Concepts of Space*, 1954) ha distinto due fondamentali teorie dello S., cioè: *a*) lo S. come la qualità posizionale degli oggetti materiali nel mondo; *b*) lo S. come il contenente di tutti gli oggetti materiali. A questi due concetti si può aggiungere l'altro, che lo stesso Einstein ha fondato; *c*) quello dello S. come campo.

*a*) La prima concezione è quella dello S. come *luogo* (v.) cioè come posizione di un corpo tra gli altri corpi. Lo S. è definito in questo senso da Aristotele come « il limite immobile che abbraccia un corpo » (*Fis.*, IV, 4, 212 a 20): una definizione che Aristotele riconosce identica con il concetto platonico che identificava lo S. con la materia (*Tim.*, 52 b, 51 a). In virtù di questo concetto, non c'è S. là dove non c'è un oggetto materiale; perciò il teorema principale di questa teoria dello S. è l'inesistenza del vuoto (cfr. ARISTOTELE, *Fis.*, IV, 8, 214 b 11).

È questa la teoria che prevale nell'antichità e viene accettata per tutto il Medio Evo anche dagli avversari di Aristotele (cfr. OCKHAM, *Summulae physicorum*, IV, 20; *Quodl.*, I, 4). Essa veniva difesa nel Rinascimento da Campanella (*De sensu rerum*, I, 12) e accettata e riesposta da Cartesio nei termini della sua geometria. Tra il luogo e lo S., Cartesio poneva una differenza solo nominale in quanto « il luogo segna più espressamente la situazione che la grandezza o la figura e in quanto al contrario pensiamo più a queste quando parliamo dello S. ». Ma le due cose sono identiche: « Se diciamo che una cosa è in un tal luogo intendiamo solamente che è situata in tal modo rispetto ad altre cose; ma se aggiungiamo che occupa un tale S. o un tal luogo, intendiamo inoltre che essa è di una tale grandezza e di una tale figura che può riempirlo esattamente » (*Princ. Phil.*, II, 14). Cartesio conseguentemente negava l'esistenza del vuoto (*Ibid.*, II, 16); come la negava Spinoza che condivideva

la stessa concezione dello S. (*Et.*, I, 15, scol.). Leibniz a sua volta difendeva questa concezione contro Newton e i newtoniani. « Se lo S. è una proprietà o un attributo, egli diceva, dev'essere la proprietà di qualche sostanza. Lo S. vuoto limitato, che i suoi sostenitori suppongono tra due corpi, di quale sostanza sarebbe la proprietà o l'affezione? » (*IVᵉ Lettre à Clarke*, 8; *Op.*, ed. Erdmann, pag. 756). Ma la vecchia concezione trovava in Leibniz una nuova e felice espressione: l'espressione in termini della nozione di ordine, che doveva rimanere classica. « Io ritengo lo S., diceva Leibniz (polemizzando contro Newton e i newtoniani) come qualcosa di puramente relativo, allo stesso modo del tempo cioè come un *ordinè delle coesistenze*, al modo in cui il tempo è un ordine delle successioni. Giacchè lo S. contrassegna in termini di possibilità un ordine di cose che esistono nello stesso tempo, in quanto esistono insieme, senza entrare nei loro modi di esistere » (*IIIᵉ Lettre à Clarke*, 4; *Op.*, ed. Erdmann, pag. 752). La definizione di Leibniz veniva ripresa da Wolff (*Ontol.*, § 589), e da Baumgarten (*Met.*, § 239). Kant stesso nei primi scritti la difende e dichiara di abbandonarla soltanto nel 1768 nello scritto *Sul primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*. In questo scritto egli dichiara insufficiente la concezione dello S. come ordine delle coesistenze: « Le posizioni delle parti dello S. in relazione tra loro, egli dice, presuppongono la regione secondo la quale esse sono ordinate in tale relazione; e intesa nel modo più astratto la regione non consiste nella relazione che una cosa ha con un'altra nello S. (il che propriamente costituisce il concetto di *posizione*) ma nel rapporto del sistema di queste posizioni con lo S. cosmico assoluto ». Tuttavia, la concezione posizionale dello S. non viene mai completamente abbandonata dal pensiero filosofico posteriore. Essa sembra presupposta, per quanto può rilevarsi dal carattere generico e confuso dei concetti adoperati, dalle teorie idealistiche dello S. (v. oltre). Ed ha trovato una difesa energica e lucidissima nell'analisi di Heidegger. Questi ha affermato che: « nè lo S. è nel soggetto nè il mondo è nello S. » ma che il soggetto stesso, cioè la realtà umana, l'Esserci, è spaziale nella sua natura. Ed è spaziale perchè, nel suo essere nel mondo, nei suoi rapporti con le cose, è dominato dalla vicinanza o dalla lontananza delle cose utilizzabili, cioè da un insieme di rapporti possibili che « l'intuizione formale » dello S. non fa che mettere in luce nelle varie discipline geometriche (*Sein und Zeit*, § 23-24).

*b*) La seconda concezione dello S. è quella che la considera come il *recipiente* che contiene gli oggetti materiali. Questa concezione è nata con l'atomismo antico; il suo teorema fondamentale è l'esistenza dello S. vuoto e l'infinità di esso. Democrito aveva già espresso questi teoremi; egli affermava che gli atomi si muovono nello S. vuoto e che questo S. è infinito (*Fr.*, 38-40, Diels). Epicuro ereditò questa concezione (*Lettera a Erodoto*; cfr. Diog. L., X, 67), che veniva difesa da Lucrezio Caro (*De nat. rer.*, I, 950 sgg.). La stessa concezione dello S. era condivisa dagli Stoici, in particolare da Zenone (Diog. L., VII, 140).

Obliterata per lungo tempo dalla concezione aristotelica, questa dottrina torna a riaffacciarsi nel Rinascimento. Telesio afferma che lo S. deve poter essere il ricettacolo di qualsiasi cosa, in modo tale che sia che le cose gli siano dentro, sia che se ne allontanino, esso rimanga identico e accolga prontamente tutte le cose che si succedono in esso e sia nello stesso tempo tanto grande quanto lo sono le cose che vi trovano posto. Lo S. è quindi infinito e incorporeo: l'esistenza del vuoto è un fatto di esperienza (*De rer. nat.*, I, 25). L'infinità dello S. veniva nello stesso senso difesa da Giordano Bruno (*De l'infinito, universo e mondi*, I).

Questa concezione dello S. prevalse nella scienza per opera di Newton. Diceva Newton: « L'assoluto S., per sua natura propria, senza relazione a qualcosa di esterno, rimane sempre simile ed immobile. Lo S. relativo è la dimensione mobile o la misura dello S. assoluto; e i nostri sensi lo determinano mediante la sua posizione rispetto ai corpi ed è spesso scambiato per lo S. immobile; tale è la dimensione di un sotterraneo, uno S. aereo celeste, determinato dalla sua posizione rispetto alla terra. Lo S. assoluto e relativo sono identici in figura e grandezza ma non rimangono sempre numericamente gli stessi. Perchè se la terra, ad es., si muove, uno S. della nostra aria il quale, relativamente, rispetto alla terra, rimane sempre lo stesso, sarà, ad un dato tempo, parte dello S. assoluto che l'aria attraversa e ad un altro tempo sarà un'altra parte dello stesso S. » (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687, I, def. 8, scol.). La polemica di Leibniz contro questa dottrina non valse a impedirne il successo. Circa un secolo dopo Eulero diceva: « Supponiamo che tutti i corpi, che si trovano ora nella mia camera, compresa l'aria, siano annientati dall'onnipotenza divina. Otterremo allora uno S. che, pur avendo la stessa lunghezza, larghezza e profondità di prima, non contiene più alcun corpo. Ecco dunque, quanto meno, la possibilità di un'estensione che non è un corpo. Un simile S. senza corpo è chiamato *vuoto*: un vuoto è dunque un'estensione senza corpo » (*Lettres à une Princesse d'Allemagne*, 69, del 21-x-1760; trad. ital., pag. 228). Si è già visto come la nozione newtoniana dello S. abbia finito per prevalere

(forse per influenza dello stesso Eulero) nella dottrina di Kant. Essa prevalse allo stesso modo in tutta la fisica dell'800 per quanto incontrasse frequenti critiche quella parte di essa che si riferisce allo S. assoluto. Clerk Maxwell affermava che « tutta la nostra conoscenza, sia del tempo che dello S., è essenzialmente relativa » (*Matter and Motion*, Dover publ., pag. 12). Mach parlava della « mostruosità concettuale dello S. assoluto » (*Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, 1883; 7ª ediz., 1921, pag. X). Questa teoria dello S. fu tuttavia assunta o presupposta dalla fisica sino ad Einstein.

*c*) La terza concezione fondamentale dello S. è quella che Einstein ha fatto prevalere nella fisica contemporanea. A prima vista, e specialmente considerando soltanto la relatività speciale, la dottrina einsteiniana dello S. costituisce un ritorno alla teoria classica dello S. come posizione o luogo. Dice Einstein a questo proposito: « Il nostro S. fisico, così come lo concepiamo per il tramite degli oggetti e del loro moto, possiede tre dimensioni e le posizioni vengono caratterizzate da tre numeri. L'istante in cui si verifica l'evento è il quarto numero. Ad ogni evento corrispondono quattro numeri determinati ed un gruppo di quattro numeri corrisponde ad un evento determinato. Pertanto il mondo degli eventi costituisce un *continuo quadrimensionale* » (EINSTEIN-INFELD, *The Evolution of Physics*, III; trad. ital., pag. 217). In questo concetto di S., la novità sembra costituita esclusivamente dall'aggiunta della coordinata temporale alle coordinate con cui Cartesio definiva lo S. stesso. Ma nella relatività generale l'abbandono di ogni concetto tradizionale è più radicale. Qui non ha più senso parlare dello S. prescindendo dal *campo* che è usato per rappresentare i fenomeni fisici. Sia i fenomeni inerziali sia quelli gravitazionali vengono spiegati con mutamenti nella struttura metrica del campo: « Invece di un sistema di riferimento rigido e fisso (è stato giustamente osservato) vi è occasione ora di constatare le variazioni nella curvatura dello S. oppure, il che è lo stesso, l'uso di criteri non euclidei di misura e di calcolo in diverse parti del campo come un tutto, a seconda delle variazioni nella densità della materia e dell'energia... Prescindendo dal campo, dunque, non vi è nulla e, contrariamente persino alla relatività speciale, neppure lo S. vuoto. In questo senso il campo, nella veduta di Einstein, sostituisce come concezione unitaria sia la materia (ponderabile o imponderabile) sia lo S. » (M. K. MUNITZ, *Space, Time and Creation*, 1957, VII, 1; trad. ital., pagina 112-13). Paradossalmente, perciò, la più aggiornata concezione dello S. non è che la rinuncia implicita al concetto di S. e l'avviamento all'uso di altri concetti, meno legati ad astrazioni tradizionali e più adatti a descrivere i risultati della osservazione.

2° Il problema della realtà dello S. ha dato luogo a tre differenti soluzioni: *a*) la tesi della realtà fisica o teologica dello S.; *b*) la tesi della soggettività dello S.; *c*) la tesi che lo S. è indifferente al problema della realtà o irrealtà.

*a*) La tesi della *realtà* fisica o teologica dello S. è propria della filosofia antica. Sia che concepissero lo S. come luogo o posizione, sia che lo concepissero come recipiente, gli antichi credevano alla realtà dello S. e lo ritenevano un elemento o una condizione del mondo oppure un attributo di Dio. Mentre per Platone, per Aristotele e per gli Epicurei lo S. è un costituente del mondo, per i Neoplatonici diventa Dio stesso. Questa concezione è attribuita da Sesto Empirico ai Peripatetici: « Sembra che per i Peripatetici, il primo Dio è il luogo di tutte le cose. Infatti, secondo Aristotele, il primo Dio è il limite dei cieli... E dal momento che il limite dei cieli è il luogo di tutte le cose dentro i cieli, Dio sarà il luogo di tutte le cose » (*Adv. Mathem.*, II, 33). La filosofia giudaica alessandrina fa sua questa concezione, che ricorre ancora nei libri della Kabala. Nel sec. XVII fu accettata da Campanella (*De sensu rerum*, I, 12); da Henry More (*Enchiridion Metaphysicum*, I, 8) e da Spinoza che concepì l'estensione come un attributo di Dio ed affermò pertanto che « tutto ciò che è, è in Dio » (*Et.*, I, 15). Newton stesso parlò dello S. come del *sensorium* cioè dell'organo mediante il quale Dio muove le cose (*Opticks*, III, q. 31; Dover publ., pag. 403): un concetto che fu a lungo criticato da Leibniz nelle sue lettere a Clarke e fu accettato nel sec. XVIII da parecchi scrittori compreso lo stesso Clarke. Come ultima manifestazione di questo punto di vista si può considerare la dottrina di S. Alexander, secondo la quale lo S. e il tempo sono la *sostanza* stessa dell'universo e di Dio e stanno tra loro nello stesso rapporto in cui il corpo è con lo spirito. Da questo punto di vista, lo S. infatti sarebbe il « corpo » dell'intera realtà, quindi di Dio stesso che è al culmine della realtà (*Space Time and Deity*, 1920).

*b*) La tesi della soggettività dello S. fu avanzata per la prima volta da Hobbes che definì lo S. come « l'immagine della cosa esistente in quanto esistente cioè in quanto non si considera di essa altro accidente se non il suo apparire al di fuori del soggetto immaginante » (*De Corp.*, VII, § 2). L'analisi che Locke fece dello S. come di un'idea complessa di *modo* ha anch'essa per presupposto la riduzione dello S. a un'idea (*Saggio*, II, 13, 2): riduzione che è ancora più radicale in Berkeley, per la polemica che egli conduce contro il concetto newtoniano dello S.: « La considerazione filosofica

del movimento non implica l'essere di uno S. assoluto, distinto da ciò che è percepito dai sensi e relativo ai corpi: che una tal cosa non possa esistere senza lo spirito è chiaro in base agli stessi princìpi che dimostrano una simile tesi di tutti gli altri oggetti dei sensi » (*Principles of Human Knowledge*, I, 116). Sulla base dello stesso presupposto, Hume affermava che « l'idea dello S. o dell'estensione non è che l'idea di punti visibili o tangibili distribuiti in un certo ordine » e che pertanto « non possiamo formarci l'idea dello S. o del vuoto dove non c'è niente di visibile o di tangibile » (*Treatise*, I, II, 5, ed. Selby-Bigge, pag. 53).

L'empirismo aveva così affermata la soggettività dello S. riducendolo ad un concetto *empirico* cioè a un'idea derivata da sensazioni. Leibniz e i leibniziani, dall'altro lato, considerando lo S. come « l'ordine delle coesistenze » effettuavano la stessa riduzione soggettivistica, ma giungendo a considerare lo S. come un concetto *discorsivo* cioè universale, tale da esprimere i rapporti delle cose tra loro. A queste due forme di soggettività, Kant contrappose la soggettività *trascendentale* dello S. stesso: per la quale esso è la condizione della percezione sensibile. « Lo S. è una rappresentazione necessaria *a priori* che sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non si può mai formare la rappresentazione che non vi sia S., sebbene si possa pensare benissimo che nello S. non ci sia alcun oggetto. Lo S. dev'essere dunque considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi; ed è una rappresentazione *a priori* che è necessariamente a fondamento dei fenomeni esterni » (*Crit. R. Pura*, § 2). In questo senso lo S. non è nè un concetto nè una percezione ma una « intuizione *a priori* » o « intuizione pura » cioè la condizione di ogni possibile intuizione esterna. Così inteso esso corrisponde esattamente allo « S. assoluto » di Newton: questo era inteso dallo stesso Newton come il sensorio di Dio; da Kant è inteso come il sensorio del soggetto conoscente, cioè la condizione assoluta della possibilità degli oggetti esterni.

Nella filosofia moderna e contemporanea la tesi della soggettività dello S. assume la forma del carattere apparente o illusorio dello S. stesso. Idealismo e spiritualismo insistono su questa tesi. Già Hegel affermava che « Lo S. è una mera forma, cioè un'astrazione, e cioè quella della esteriorità immediata » (*Enc.*, § 254): il che tuttavia non gli impediva di cercare una dimostrazione razionale della necessità delle tre dimensioni dello S. (*Ib.*, § 255). L'idealismo di ispirazione hegeliana considera lo S. una semplice apparenza (cfr. Bradley, *Appearance and Reality*, 1893; Gentile, *Teoria generale dello spirito*, 1916, cap. IX). E lo spiritualismo si mette sulla stessa via vedendo, con Bergson, nello S. il decadere, il disperdersi o l'esteriorizzarsi della durata reale della coscienza (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Évol. créatr.*, 3ª ediz., 1934, pag. 219 sgg.; ecc.). Tesi analoghe a queste sono state e sono frequentemente ripetute nella filosofia contemporanea.

*c*) La terza alternativa che il problema della realtà dello S. ha lasciato aperta è il rigetto del problema stesso e il riconoscimento che lo S. non è nè reale nè irreale, per quanto possa, in qualcuna delle sue determinazioni metriche, essere adoperato nella descrizione della realtà. Questo punto di vista è venuto maturando da quando, con la scoperta delle geometrie non euclidee, si è visto come fosse difficile rispondere alla domanda se una di tali geometrie fosse quella incorporata nella struttura fisica del mondo. Per quanto gli stessi matematici si siano talora pronunciati per una soluzione positiva di questo problema, optando i più di essi per la geometria euclidea, il carattere provvisorio e parziale di queste risposte mostra, meglio di ogni altra cosa, l'impossibilità di risolvere la questione e avvia perciò all'adozione del punto di vista che prescinda da essa. Si può allora affermare che soltanto motivi di opportunità scientifica suggeriscono l'uso di un particolare schema geometrico per la descrizione di un determinato campo di fenomeni. Dice M. K. Munitz a questo proposito: « Potrà essere più conveniente e fecondo usare uno schema metrico piuttosto che un altro, ma non possiamo dire che sono i fatti a spingerci a farlo. Il problema è questo: l'adozione di un valore particolare per la curvatura, preso in congiunzione con il resto della teoria, ci permette di fare inferenze corrette da dati fatti ad altri fatti? Nella misura in cui l'esattezza nell'ambito dei fatti osservabili inferiti, è maggiore quando sono stabiliti mediante una teoria con la sua metrica associata piuttosto che con altre teorie, in quella misura possiamo dire che 'la metrica dell'universo è così e così'. Quest'ultima espressione tuttavia non è che una maniera sbrigativa di accennare alla superiorità relativa di una data teoria o modello dell'universo » (*Space Time and Creation*, VII, § 4; trad. ital., pag. 133).

**SPAZIO VITALE.** V. Campo.

**SPECIE** (gr. εἶδος; lat. *Species*; ingl. *Kind*, *Species*; franc. *Espèce*; ted. *Art*, *Species*). 1. Un concetto in quanto è parte o elemento di un altro concetto. In questo senso la parola fu comunemente adoperata da Platone (cfr. *Sof.*, 235 d, *Teet.*, 178 a, ecc.) e da Aristotele (*Met.*, X, 7, 1057 b 7; *Cat.* 2 b 7, ecc.). Ed in questo senso la nozione di S. fu illustrata nell'*Isagoge* di Porfirio, che ne dà la definizione seguente: « La S. è ciò che è situato sotto il genere e a cui il genere è attribuito essenzial-

mente ». Porfirio aggiunge: « La S. è l'attributo che si applica essenzialmente a una pluralità di termini che differiscono specificamente tra loro » osservando però che quest'ultima definizione si applica solo alla « S. specialissima » che precede immediatamente l'individuo, per es., al concetto di uomo (*Isag.*, 4, 10 sgg.). Il concetto di S. è rimasto in questo senso immutato in tutta la logica tradizionale, sino a quando, con l'affermarsi della logica matematica, è stato sostituito dal concetto di *classe* (v.).

Nel dominio della biologia, il termine ha avuto, per un certo tempo, un significato corrispondente a quello ora descritto, intendendosi per S. un tipo biologico ben definito da caratteristiche ereditarie, in quanto subordinato a un altro tipo più esteso (*genere*). Ma nella biologia contemporanea i concetti di genere e S. hanno perso ogni riferimento ai significati tradizionali e per S. s'intende semplicemente una classe d'individui i cui accoppiamenti dànno luogo a individui fertili; il che non accade per ibridi nati da accoppiamenti tra individui appartenenti a S. diverse (C. PINCHER, *Evolution*, 1950, pag. 21; KALMUS, *Variation and Heredity*, 1957, pag. 29).

2. Lo stesso che *idea* nel senso platonico (v. IDEA).

3. Lo stesso che *forma* nel senso aristotelico (v. FORMA).

4. In relazione con il significato 3 e nel linguaggio della scolastica medievale la S. è l'intermediaria della conoscenza: cioè l'oggetto proprio della sensibilità o dell'intelletto, in quanto è la *forma* che la sensibilità o l'intelletto astrae dalle cose. La dottrina è stata espressa con tutta chiarezza da S. Tommaso che, commentando il passo del *De Anima* (III, 8, 431 b 21) in cui Aristotele dice che « l'anima è in qualche modo tutte le cose », osserva: « Se l'anima è tutte le cose è necessario che essa o sia le *cose stesse*, sensibili o intellegibili — nel senso in cui Empedocle affermò che conosciamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua e così via — o sia le *specie*. Ma certo l'anima non è le cose, giacchè, per es., nell'anima non c'è la pietra ma la S. della pietra ». Ora la S. è la forma della cosa. Dunque « l'intelletto è la potenza ricettiva di tutte le forme intellegibili e il senso è la potenza ricettiva di tutte le forme sensibili » (cfr. pure *S. Th.*, I, q. 84, a. 2). La dottrina della S. o come anche si dice della *similitudine*, che farebbe da intermediaria tra l'oggetto e la potenza conoscitiva umana, domina il periodo classico della scolastica: è accettata da Bonaventura (*In Sent.*, II, d. 39, a. 1, q. 2) e da Duns Scoto (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 7, n. 2, 3, 20). Ma essa venne abbandonata dalla scolastica del sec. XIV. Durando di Pourçain (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10) e Pietro Aureolo (*In Sent.*, I, d. 9, a. 1) negano senz'altro l'esistenza della S. e affermano che l'oggetto della conoscenza è la cosa stessa. Questa dottrina è ribadita da Ockham con molta energia e con l'argomento che se la S. fosse l'oggetto immediato del conoscere la conoscenza non sarebbe conoscenza dell'oggetto ma della sua immagine, al modo in cui la statua di Ercole non condurrebbe alla conoscenza di Ercole nè permetterebbe di giudicare della sua somiglianza con lui, se non si conoscesse Ercole stesso (*In Sent.*, II, q. 14, T). Il punto di vista che ha permesso a questi scolastici di abbandonare la nozione della S. è quello della *intenzionalità* (v.) del conoscere, per la quale l'atto del conoscere è un rapporto con l'oggetto in persona. Tuttavia, la dottrina cartesiana dell'idea come oggetto immediato della conoscenza si può considerare, sotto un certo rispetto, come la ripresa della nozione scolastica della S. (v. IDEA).

**SPECIFICAZIONE** (ingl. *Specification*; francese *Spécification*; ted. *Spezifikation*). Kant ha chiamato « legge trascendentale di S. » la regola che « impone all'intelletto di cercare sotto ogni specie che ci viene innanzi un certo numero di sottospecie e per ogni differenza un certo numero di differenze minori » (*Crit. R. Pura*, Appendice alla Dialettica trascendentale). Questa legge ha il suo corrispondente simmetrico in quella della *omogeneità* (v.) secondo la quale il molteplice va continuamente riportato sotto generi superiori; ed entrambe queste leggi poi confluiscono in quella della *affinità* (v.) di tutti i concetti che permette il passaggio continuo da un concetto all'altro (*Ibid.*). Il principio della S. fu chiamato da Hamilton « Legge di eterogeneità » (v. OMOGENEITÀ).

Kant parlò pure di una « legge della S. della natura » secondo la quale la natura « specifica le sue leggi generali secondo il principio di una finalità relativa alla nostra facoltà di conoscere. Ma questa legge appartiene alla sfera del giudizio riflettente cioè non è costitutiva della natura ma semplicemente prescrive una regola per la sua interpretazione » (*Crit. del Giud.*, Intr., § V).

**SPECULAZIONE** (gr. θεωρία; lat. *Speculatio*; ingl. *Speculation*; franc. *Spéculation*; ted. *Spekulation*). Il termine ha due significati e cioè: 1° contemplazione o conoscenza disinteressata; 2° conoscenza ultra-empirica o senza base nell'esperienza. Nel primo significato, la S. si contrappone all'azione, nel secondo all'esperienza o conoscenza « naturale ».

1° Gli antichi intesero per S. l'attività conoscitiva in quanto non è fatta servire ad uno scopo qualsiasi, ma è fine a se stessa. Il concetto della S. in questo senso fu fissato da Aristotele che disse *speculative* (o *teoretiche*) le scienze naturali in quanto « considerano quella sostanza che ha in se stesso il principio del movimento e della quiete ». Difatti

una scienza di questo genere non è nè pratica nè produttiva. L'attività produttiva ha il suo principio nella mente o nell'abilità dell'artista e l'attività pratica nella decisione di chi agisce. « Conseguentemente, se ogni pensiero è o pratico o produttivo o teoretico, le scienze naturali sono speculative e contemplano ciò che ha in se stesso la capacità di muoversi » (*Met.*, VI, 1, 1025 b 18). L'oggetto delle scienze speculative è il necessario giacchè solo il necessario, in quanto non può essere diverso da com'è, non dà nulla da fare all'uomo. E soltanto nella S. l'uomo trova la felicità. « Per quanto s'estende la S., tanto s'estende anche la felicità e si trova maggior felicità in quello in cui c'è maggior speculazione. Ciò non accade per caso ma per la natura stessa della S., che ha il suo valore in se stessa, sicchè la felicità è una specie di S. » (*Et. Nic.*, X, 8, 1178 b 28).

Questa esaltazione della S. che costituisce uno dei modi fondamentali d'intendere la funzione della *filosofia* (v.) fu ereditata soprattutto dal misticismo neoplatonico. Plotino ridusse alla S. ogni altra attività e affermò che la stessa generazione delle cose naturali è S.: s'intende, S. di Dio (*Enn.*, III, 8, 5). Dal misticismo medievale la S. viene identificata con la contemplazione, che è il grado più alto dell'ascesa mistica prima dell'estasi (cfr. Riccardo di San Vittore, *De Contemplatione*, I, 3); ma S. Tommaso la identifica con la *meditazione* che è il grado precedente (*S. Th.*, II, 2, q. 180, a. 3, ad 2°). In tutti questi usi tuttavia il significato di contemplazione disinteressata è prevalente e fondamentale.

2° Kant ha per la prima volta introdotto un nuovo significato del termine, che è quello prevalente nell'uso moderno. « Una conoscenza teoretica, egli disse, è speculativa se si riferisce a un oggetto, o al concetto di un oggetto, a cui non si può giungere in alcuna esperienza. La S. si contrappone perciò alla conoscenza naturale che si riferisce solo ad oggetti o a predicati che possono essere dati in un'esperienza possibile » (*Crit. R. Pura*, L'ideale della ragion pura, sez. VII). Questo significato è rimasto fissato nella tradizione anche perchè Hegel lo ha fatto suo mutandolo di segno, cioè considerando come autentica soltanto la conoscenza speculativa. Egli infatti chiamò *speculativo* o *positivo razionale* il terzo momento della dialettica, cioè il momento della sintesi nel quale si ha « l'unità delle determinazioni nella loro opposizione ». Questa unità significa che « la filosofia non ha da fare con mere astrazioni o con pensieri formali, ma solamente con pensieri concreti » cioè con pensieri che sono nello stesso tempo realtà vere e proprie (*Ibid.*, § 82). Inoltre è proprio della filosofia speculativa la dimostrazione della *necessità* dei suoi oggetti (*Enc.*, § 9). Sicchè l'aggettivo speculativo rimane a indicare per Hegel il punto di vista che considera la realtà come razionalità, la razionalità come reale, ed entrambe come necessità. L'aggettivo che Kant adoperava a designare ciò che è al di là dell'esperienza possibile, quindi della conoscenza effettiva, viene adoperato da Hegel per designare la conoscenza effettiva che, in quanto tale, è al di là dell'esperienza e delle separazioni che in essa appaiono.

I significati di S. e di speculativo sono rimasti fissati da questa alternativa. S'intende per S. una conoscenza che non trova fondamento o giustificazione nell'esperienza o nell'osservazione; e questo è da un lato motivo per dichiarare illusoria o chimerica una tale conoscenza, dall'altro (ma sempre più raramente) motivo per ritenerla superiore.

**SPERANZA** (ingl. *Hope*; franc. *Espérance*; ted. *Hoffnung*). 1. Una delle emozioni fondamentali (v. Emozione).

2. Una delle virtù teologali (v. Virtù).

**SPERIMENTALE** (ingl. *Experimental*; francese *Expérimental*; ted. *Experimentell*). L'aggettivo ha significati analoghi a quelli del corrispondente sostantivo e cioè designa: 1° ciò che fa uso dell'esperimento cioè dell'osservazione controllata. In tal senso si dice: « scienze S. », « medicina S. » (cfr. il titolo dell'opera famosa di C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865), ecc.; 2° ciò che fa uso dell'esperienza e in tal caso l'aggettivo è equivalente ad *empirico*.

**SPERIMENTALISMO** (inglese *Experimentalism*; franc. *Expérimentalisme*; ted. *Experimentalismus*). Altro nome del pragmatismo o dello strumentalismo. In Italia il termine è stato adottato da A. Aliotta per designare la dottrina seguente: « Il solo fatto concreto, verificabile di cui possiamo parlare è l'esperienza più o meno cosciente che un individuo ha del mondo. Non ha senso discutere di elementi di dati, prima o fuori di questa sintesi » (« Il mio S. », 1929, in *Il nuovo positivismo e lo S.*, 1954).

**SPIEGAZIONE** (ingl. *Explanation, Explication*; franc. *Explication*; ted. *Erklärung*). In generale, ogni procedimento diretto a determinare il *perchè* di un oggetto, a rendere un discorso o una situazione chiara e accessibile all'intendimento o a eliminare da una situazione difficoltà e conflitti. Il termine già usato da Cicerone in questo senso (*De Fin.*, III, 4, 14; *De nat. deorum*, III, 24, 62; ecc.) fu ripreso da Cusano nel senso di manifestazione: « Dio è la *complicazione* di tutte le cose perchè tutte le cose sono in lui; ed è l'*esplicazione* di tutte le cose in quanto egli è in tutte le cose » (*De docta ignor.*, II, 3). Sotto la metafora dello

« spianare », « distendere » o « rendere esplicito », il termine nasconde tuttavia una molteplicità di significati che si possono distinguere tra loro a seconda delle situazioni cui fanno riferimento. Si ha allora che:

1° nei confronti di un termine, spiegare significa determinare il significato del termine, cioè interpretarlo (v. INTERPRETAZIONE);

2° nei confronti di un enunciato analitico, spiegare significa sostituire all'enunciato in questione un enunciato meno vago o più esatto o, dove è possibile, proprio di un linguaggio formalizzato (CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 2);

3° nei confronti di una situazione umana di conflitto, spiegare significa eliminare le cause o i motivi del conflitto stesso;

4° nei confronti di un oggetto in generale, sia esso cosa, evento o persona, spiegare significa fornire il *perchè* del suo essere o del suo accadimento.

Di questi quattro significati, quello al quale si riferisce il problema specifico della natura della S. è il quarto. Le varie dottrine che la filosofia e la metodologia scientifica hanno avanzato sulla natura della S. vertono tutte sul significato del *perchè* e sulle possibili risposte che esso può avere. Da questo punto di vista si possono distinguere due specie fondamentali di tecniche esplicative e cioè: *A*) la tecnica esplicativa causale; *B*) le tecniche esplicative condizionali.

*A*) Esistono due tipi di S. causale corrispondenti ai due concetti fondamentali di causalità che si sono avvicendati nella tradizione filosofica e scientifica (v. CAUSALITÀ); e cioè: *a*) il concetto della causalità come *deducibilità*; *b*) il concetto della causalità come *uniformità*. Poichè entrambi questi due concetti della causalità pretendono di rendere possibile una previsione infallibile, per schema di S. causale si può intendere in generale ogni tecnica che consente la previsione infallibile di un oggetto. Ma poichè la previsione infallibile è possibile solo quando si tratta di oggetti *necessari*, cioè tali che non possono non essere o non possono essere diversamente da come sono, la S. causale è in ogni caso la dimostrazione della *necessità* del suo oggetto. Da questo punto di vista affermare « *x* è stato spiegato » significa affermare « *x* è stato dimostrato nella sua necessità » e perciò « *x* era infallibilmente prevedibile ». Su questa base comune, si possono distinguere: *a*) la tecnica esplicativa causale che fa appello alla deducibilità; *b*) la tecnica esplicativa causale che fa appello all'uniformità.

*a*) La tecnica esplicativa che fa appello alla deducibilità è quella della metafisica classica e in primo luogo di Aristotele. Per quanto Aristotele abbia distinto quattro specie di cause, egli riconosce agli effetti della S., il primato della causa *finale* come ragion d'essere o sostanza o forma dell'oggetto (*De Part. An.*, I, 1, 639 b, 14; 642 a, 17; cfr. CAUSALITÀ). La S. finalistica è, da questo punto di vista, la prima e fondamentale; e coincide con quella che con termini moderni si chiama S. *genetica* giacchè questa fa appello alla causa efficiente, che in ultima analisi coincide con la causa finale. In questo senso, la S. causale si identifica con la *dimostrazione* (v.) in quanto è dimostrazione della necessità. E Hegel non faceva che ripetere su questo punto l'insegnamento di Aristotele quando affermava essere compito della filosofia speculativa « la dimostrazione della necessità » e vedeva in questa sola l'appagamento del bisogno proprio della ragione. Ma questo concetto della S. non è soltanto proprio della metafisica: è stato frequentemente riferito alla scienza stessa. E. Meyerson mentre affermava, contro l'analisi positivistica della scienza, che la scienza non cerca solo la previsione ma la S. dei fenomeni, riduceva la S. stessa all'*identificazione*, perchè solo l'identificazione permette la deduzione del fenomeno. « Noi dobbiamo, egli dice, in virtù della causa o ragione e con l'aiuto di una pura operazione di ragionamento, poter concludere al fenomeno. È ciò che si chiama una deduzione. La causa, allora, può definirsi come il punto di partenza di una deduzione di cui il fenomeno è il punto di arrivo » (*De l'explication dans les sciences*, 1927, pag. 66; cfr. *Identité et realité*, 1908). D'altronde lo stesso positivismo aveva assegnato la S. al dominio della deduzione. Dice Stuart Mill: « Si dice che un fatto individuale è spiegato quando si indica la sua causa cioè la legge o le leggi di causazione di cui la sua produzione è un esempio... E similmente una legge o uniformità di natura si dice spiegata quando si indica un'altra legge, o più leggi, di cui quella legge è un caso e dalla quale essa può essere dedotta » (*Logic*, III, 12, 1). Inoltre uno dei più noti tentativi di « logica della S. » nell'ambito del positivismo logico, quello di C. G. Hempel e P. Oppenheim, obbedisce alla stessa ispirazione. Chiamando *explanandum* l'enunciato che descrive il fenomeno che dev'essere spiegato e *explanans* la classe degli enunciati che sono addotti per dar conto del fenomeno (la preferenza per il termine *explanation* e i suoi derivati è, nella letteratura anglosassone corrente, determinata dall'esigenza di riservare il termine *explication* all'analisi degli enunciati), Hempel e Oppenheim così descrivono le « condizioni logiche dell'adeguatezza »: « (R 1) L'*explanandum* dev'essere una conseguenza logica dell'*explanans*; in altre parole dev'essere logicamente *deducibile* dall'informazione contenuta nell'*explanans*, altrimenti questo non costituirebbe il fonda-

mento adeguato per l'*explanandum*. (R 2) L'*explanans* deve contenere leggi generali e queste devono essere realmente richieste per la derivazione dell'*explanandum*. (R 3) L'*explanans* deve avere un contenuto empirico cioè dev'essere, almeno in principio, suscettibile di essere messo a prova dall'esperimento o dall'osservazione ». A queste condizioni logiche Hempel e Oppenheim aggiungono una « condizione empirica » che è la seguente: « (R 4) Gli enunciati costituenti l'*explanans* devono essere veri » (« The Logic of Explanation », 1948, ora in *Aspects of Scientific Explanation*, 1965, pag. 247 sgg.). Questa dottrina della S. è polemicamente orientata contro la riduzione della S. a princìpi o elementi *familiari*, alla quale invece fanno ricorso i seguaci del secondo tipo di S. causale (*Ibid.*, pag. 257). Questa stessa dottrina è stata estesa da Hempel al campo della storia (« The Function of General Laws in History », 1942; ora nel vol. cit. pag. 231-243): ed Hempel stesso ha insistito sull'esigenza che la S. causale sia accompagnata dalla predizione infallibile del fenomeno spiegato (*Ibid.*, pag. 38). Ma è stato giustamente osservato che la sua intera teoria della S. può essere adatta alla fisica newtoniana ma è completamente incapace di dar conto di ciò che si deve intendere per S. nella fisica quantica (N. R. HANSON, « On the Symmetry between Explanation and Prediction », in *The Philosophical Review*, 1959, pag. 349-58). A maggior ragione questo tipo di S. non può essere ritenuto adeguato nel dominio della storia e in generale delle scienze che concernono l'uomo (v. oltre).

*b*) Il secondo tipo di S. causale è quello che ricorre al concetto di causa come uniformità di connessione dei fenomeni tra loro. È questo il concetto che fu introdotto da Hume e che Comte pose a base della S. « positiva » dei fenomeni stessi. Comte contrappose al tentativo metafisico di scoprire « i modi essenziali di produzione » dei fenomeni il compito puramente descrittivo della scienza positiva che si limita a scoprire le *leggi* dei fenomeni cioè i loro rapporti costanti (*Cours de phil. positive*, 4ª ediz., 1887, II, pag. 169, 268, 312, ecc.). Nello stadio positivo, diceva Comte, « la S. dei fatti, ridotta ai suoi termini reali non è più che il legame stabilito tra i diversi fenomeni particolari e alcuni fatti generali di cui il progresso della scienza tende sempre più a diminuire il numero » (*Ibid.*, I, pag. 5). Questo punto di vista ereditava la contrapposizione stabilita dagli illuministi, e specialmente da D'Alembert, tra lo spirito di sistema e la descrizione scientifica della natura. Esso è assai meno ambizioso dell'altro perchè fa appello non alla deducibilità di un fenomeno (o della sua descrizione) dalla sua causa (o da un complesso di leggi generali) ma piuttosto alla uniformità o costanza del rapporto tra fenomeni e perciò alla riduzione del fenomeno da spiegare a tali rapporti costanti. È questo il valore dato, ad es., alla tecnica esplicativa causale da P. W. Bridgman: « L'essenza di una S. causale consiste nel ridurre una situazione ad elementi a noi talmente familiari che possiamo accettarli come cosa ovvia e spegnere la nostra curiosità. Ridurre una situazione in elementi significa, dal punto di vista operativo, scoprire correlazioni familiari tra i fenomeni di cui la situazione è composta » (*The Logic of Modern Physics*, 1927, cap. II; trad. ital., pag. 50). In senso analogo R. B. Braithwaite ha detto: « Quando si chiede la causa di un evento particolare, ciò che si richiede è la specificazione dell'evento precedente o simultaneo, il quale, in congiunzione con alcuni fattori causali che hanno natura di condizioni permanenti, è sufficiente a determinare l'accadimento dell'evento da spiegare in accordo con una legge causale, in uno dei significati consuetudinari di legge causale » (*Scientific Explanation*, 1953, pag. 320). Poichè per leggi causali Braithwaite intende le generalizzazioni empiriche le quali asseriscono concomitanze di successione o di simultaneità (*Ibid.*, cap. IX), una S. che sia « conforme a una legge causale » è una S. che fa riferimento ad un'uniformità empiricamente constatata. Questo punto di vista si trova variamente ripetuto nella filosofia contemporanea anche se non sempre viene nettamente distinto da quello precedente.

*B*) Le tecniche esplicative causali, sia quella fondata sulla deduzione, sia quella fondata sulla connessione uniforme, pretendono di dare alla S. causale un carattere infallibile e globale che corrisponde al carattere di previsione certa, riconosciuto al legame causale. La tecnica esplicativa che si può chiamare *condizionale* elimina dallo schema esplicativo per l'appunto questi caratteri. Si possono trovare i primordi di questo concetto nella dottrina di Kant il quale ha anche adoperato in senso proprio il concetto di *condizione* (v.). Kant contrappone la S. scientifica dei fenomeni alla « ipotesi trascendentale » della metafisica. Egli dice: « Per la S. dei fenomeni dati, non possono addursi altre cose e princìpi all'infuori di quelli che, secondo le leggi già note dei fenomeni, sono messi in relazione con i fenomeni dati. Un'ipotesi trascendentale in cui, per la S. delle cose naturali, si adoperasse una semplice idea della ragione, non sarebbe affatto una S., perchè ciò che non s'intende abbastanza con princìpi empirici sarebbe spiegato con qualcosa di cui non s'intende addirittura nulla » (*Crit. R. Pura*, Dottr. del metodo, cap. I, sez. 3). Ma è soprattutto nel campo della metodologia storica che questo tipo di S. è stato elaborato, e il primo a introdurlo in modo esplicito è stato Max Weber.

« La considerazione del significato causale di un fatto storico, egli scriveva, comincerà innanzitutto con la questione seguente: se escludendolo dal complesso di fattori assunti come condizionanti oppure mutandolo in un determinato senso, il corso degli avvenimenti *avrebbe potuto*, in base alle regole generali dell'esperienza, assumere una direzione in qualche modo diversamente configurata, nei punti decisivi per il nostro interesse ». Se si può rispondere di sì a questa domanda, il fatto in questione sarà da considerare uno dei fattori condizionanti del processo storico; se si risponde di no, sarà da escludere da tali fattori (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906, II; trad. ital., in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pag. 223). La moderna metodologia della storia è unanime nell'abbandono degli schemi di S. causale e nell'accettazione di uno schema condizionale, per quanto esso sia variamente configurato dai singoli metodologi. Quando K. Popper osserva alla dottrina di Stuart Mill sulla natura della S. che « Mill e i suoi compagni storicisti non considerano che le tendenze generali dipendono dalle condizioni iniziali e trattano tali tendenze come se fossero leggi assolute », mentre la spiegazione deve tener conto, per quanto è possibile delle « condizioni nelle quali esse persistono » (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 28), egli cerca di trasformare lo schema causale in uno schema condizionale. Ma la migliore formulazione dello schema condizionale, in riferimento all'uso che se ne può fare nelle discipline storiche, può essere forse considerata quella di W. Dray. « L'esigenza della S., dice Dray è, in alcuni contesti, sufficientemente soddisfatta se si mostra che ciò che è accaduto era stato *possibile* e non c'è bisogno di mostrare inoltre che esso era *necessario*. Per quanto, spiegare una cosa, come il professor Toulmin dice, significa spesso ' mostrare che essa poteva essere attesa ' [*The Place of Reason in Ethics*, 1950, pag. 96], il criterio appropriato per un'importante dominio di casi è più largo di questo; per spiegare una cosa basta, talvolta, mostrare che essa non doveva causare sorpresa » (*Laws and Explanation in History*, 1957, pag. 157). Dray contrappone questo schema esplicativo che egli chiama del *come-possibilmente* (*how-possibly*) a quello causale del *perchè-necessariamente* (*why-necessarily*) in quanto i due schemi sono logicamente diversi e rispondono a due specie diverse di domande sicchè « nel caso della spiegazione *come-possibilmente* esigere un insieme di condizioni sufficienti, sarebbe mutare la questione » (*Ibid.*, pag. 169). Questo punto di vista che è stato elaborato nei confronti delle discipline storiche è tuttavia egualmente adatto ad intendere la natura della S. che ricorre ora nell'ambito delle scienze naturali e specialmente della più avanzata di esse che è la fisica quantica. Mancando anche in questa, con la condizione della prevedibilità infallibile, la connessione causale necessitante, l'unico schema possibile di S. è quella condizionale che si limita a determinare la *possibilità* dell'*explanandum*. In tal senso, si può dire che la S. è la determinazione della possibilità determinata e controllabile dell'oggetto; dove *determinata* significa individuata e riconoscibile con un metodo o procedimento appropriato e, talvolta, misurabile secondo uno schema di probabilità; e *controllabile* significa ripetibile in condizioni adatte (ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, 1957, VI, § 4-5; *Problemi di sociologia*, 1959, VIII, § 1-5).

È da osservare infine che lo stesso procedimento della S. logica, quale è stato descritto da Carnap e Reichenbach cade sotto la categoria della S. condizionale. Secondo Carnap, la S. consiste nel sostituire a un termine originario chiamato *explicandum*, che è un concetto vago o familiare, un nuovo concetto *esatto*, che Carnap chiama *explicatum* e Reichenbach *explicans*. Posto ciò, una S. consiste, secondo Reichenbach, nel determinare il significato del termine e il significato si riduce a una *possibilità* o logica o fisica o tecnica, ma in ogni caso ad una possibilità (REICHENBACH, « Verifiability Theory of Meaning », in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, pag. 46 sgg.; CARNAP, *Meaning and Necessity*, § 2) (v. POSSIBILE; SIGNIFICATO; VERIFICAZIONE).

**SPINOZISMO** (ingl. *Spinozism*; franc. *Spinozisme*; ted. *Spinozismus*). La dottrina di Benedetto Spinoza (1632-77) nei punti salienti che la tradizione storica le ha riconosciuti e che possono essere riassunti così: 1° l'unicità della sostanza del mondo e la sua identificazione con Dio, per la quale Spinoza indica la sostanza stessa con l'espressione « *Deus sive natura* »; 2° l'ateismo o come altri dice (con Hegel) l'*acosmismo* (v.) secondo il quale Dio è il principio e l'ordine del mondo; 3° il necessitarismo, secondo il quale tutte le cose derivano con assoluta necessità dalla sostanza divina; 4° il geometrismo cioè l'affermazione del carattere geometrico della necessità cosmica, sulla quale si modella il metodo geometrico della filosofia; 5° la riduzione della libertà umana al riconoscimento e all'accettazione della necessità dell'ordine cosmico; 6° la difesa della libertà filosofica e religiosa dell'uomo fondata sulla riduzione della fede religiosa all'obbedienza (v. FEDE).

**SPIRITI ANIMALI O VITALI.** V. PNEUMA.

**SPIRITISMO** (ingl. *Spiritism*; franc. *Spiritisme*; ted. *Spiritismus*). La credenza in fenomeni mentali o naturali che non si lasciano spiegare nel modo ordinario o scientifico e siano da attribuirsi all'azione

di *spiriti*, siano essi anime di defunti o potenze angeliche o demoniache (v. METAPSICHICA).

**SPIRITO** (ingl. *Mind*, *Spirit*; franc. *Esprit*; ted. *Geist*). Si possono distinguere i seguenti significati:

1° L'*anima razionale* o l'*intelletto* (v.) in generale; questo è il significato prevalente nella filosofia moderna e contemporanea e nel linguaggio comune.

2° Lo *pneuma* (v.) o soffio animatore, ammesso dalla fisica stoica e da essa passato a varie dottrine antiche e moderne. Questo è il significato originario del termine dal quale tutti gli altri sono derivati. Ancora questo significato rimane nelle espressioni in cui S. sta per « ciò che vivifica ». Kant usò il termine in questo senso nella sua teoria estetica. « S., egli disse, nel significato estetico è il principio vivificante del sentimento. Ma ciò con cui questo principio vivifica l'anima, la materia di cui si serve, è ciò che conferisce slancio finalistico alla facoltà del sentimento e la pone in un giuoco che si alimenta di sè e fortifica le facoltà stesse da cui risulta » (*Crit. del Giud.*, § 49; *Antr.*, § 71 b). In questo senso la parola S. è rimasta nell'uso corrente in cui viene talora contrapposto alla « lettera », per indicare ciò che dà vita o, fuor di metafora, il significato autentico di qualcosa. In questo senso venne anche adoperata da Montesquieu nel titolo della sua opera *Lo S. delle leggi*.

3° Le sostanze incorporee cioè gli angeli, i demoni e le anime dei defunti. In questo senso Locke adoperava la parola *spirit* (riservando *mind* a S. nel significato 1°) e diceva: « Eccettuando alcune pochissime idee che otteniamo mediante la riflessione e tutto ciò che possiamo mettere insieme da esse circa il Padre di tutti gli S., l'eterno e indipendente autore di essi e nostro e di tutte le cose, persino dell'esistenza di altri S. non abbiamo informazione certa se non per via di rivelazione » (*Saggio*, IV, 3, 27). E Kant nei *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766) intendeva *Geist* nello stesso senso: « Uno S., si dice, è un essere che ha la ragione. Non è dunque un dono miracoloso vedere S. giacchè chiunque vede uomini vede esseri che hanno la ragione. Ma, si prosegue, quest'essere che nell'uomo ha la ragione è soltanto una parte dell'uomo; e questa parte, che lo vivifica, è uno S. » (*Träume eines Geistersehers*, I, 1). Come Locke, Kant è scettico sull'esistenza dello S. in questo senso e in ogni caso ritiene impossibile dimostrarla. Anche in questo senso la parola S. è rimasta nell'uso corrente (v. ANGELI; DEMONE; SPIRITISMO).

4° La materia sottile o impalpabile che è la forza animatrice delle cose. Questo significato, derivato da quello stoico, si trova frequentemente nei maghi del Rinascimento e soprattutto in Agrippa (*De occulta philosophia*, I, 14) e in Paracelso (*Meteor.*, pag. 79 sgg.).

5° Infine, e in rapporto più stretto con il significato 1° il termine significa talvolta *disposizione* (v.) o *atteggiamento* (v.): come nelle celebri espressioni di Pascal « S. di geometria » e « S. di finezza » e in espressioni correnti come « S. religioso », « S. sportivo », ecc.

Di questi cinque significati il solo che sia strettamente collegato alla problematica della filosofia moderna è il primo. Fu Cartesio a introdurre e a far valere questo significato. « Io non sono dunque, precisamente parlando, che una cosa che pensa, cioè uno S., un intelletto o una ragione, che sono termini il cui significato mi era prima sconosciuto » (*Méd.*, II). E nella risposta alle seconde obiezioni egli precisa, in forma di definizione, il significato del termine: « La sostanza nella quale risiede immediatamente il pensiero è qui chiamata *spirito*. Sebbene questo nome sia equivoco perchè lo si attribuisce anche talvolta al vento e ai liquori sottilissimi, io non ne conosco affatto di più propri » (*II Rép.*, def. VI). Sebbene la nozione di sostanza faccia in quest'espressione cartesiana da intermediaria tra il nuovo e il vecchio (sostanza incorporea) significato del termine, l'uso che Cartesio fa di essa stabilisce piuttosto la sua equivalenza col termine coscienza. Sostanza pensante o coscienza o intelletto o ragione sono quindi i sinonimi di spirito. Locke, come si è detto, usava nello stesso senso il termine *mind* (cfr., ad es., *Saggio*, II, 1, 5). Leibniz diceva a sua volta: « La conoscenza delle verità necessarie ed eterne è ciò che ci distingue dai semplici animali e ci fa avere la ragione e le scienze, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. È questo che si chiama in noi anima ragionevole o S. » (*Mon.*, § 29). Berkeley a sua volta adottò il termine e ne stabilì le equivalenze: « Questo essere attivo e percipiente è quello che io chiamo *mind*, *spirit*, *soul* (anima) o *my self* (io) » (*Principles of Human Knowledge*, I, § 2). Come anima, intelletto o io intendeva il termine Hume (*Treatise*, I, 4, 2, ed. Selby-Bigge, pag. 207). Queste equivalenze vengono mantenute costantemente nell'uso posteriore del termine: sicchè i problemi al quale esso dà origine sono quelli connessi con le nozioni di *anima*, *coscienza*, *intelletto*, *ragione* e *io*. Sotto queste voci si troverà l'indicazione dei problemi ai quali la nozione S. ha dato origine nelle sue diverse specificazioni. Basti qui solo ricordare che alcuni usi paradossali talora fatti dalla filosofia contemporanea del termine in questione si riportano in realtà al significato tradizionale, istituito da Cartesio. Così quando L. Klages contrappose lo S. all'anima egli intese per S. l'insieme delle attività razionali di fronte alle tendenze istintive,

rappresentate dall'anima (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929). E dall'altro lato G. Santayana intese lo S. nel senso, anch'esso cartesiano, di coscienza: « Per S. io intendo non solo l'intuizione passiva che è implicita nell'esser dato di ogni essenza ma anche l'intendimento e la credenza che può accompagnare la presenza dell'essenza » (*Scepticism and Animal Faith*, cap. 26, Dover Publ., pag. 272). È poi pressocchè inutile avvertire che nell'espressione messa in voga da Dilthey « scienze dello S. » per S. s'intende l'attività razionale dell'uomo (v. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE).

Ad una diversa specificazione della nozione di S. ha dato luogo solo Hegel con le sue nozioni di S. *oggettivo* e di S. *assoluto*. Mentre per S. *soggettivo*, Hegel intende lo S. finito cioè l'anima o l'intelletto o la ragione (lo S. nel significato cartesiano del termine) (*Enc.*, § 386), per S. *oggettivo* egli intende le *istituzioni* fondamentali del mondo umano cioè il diritto, la moralità e l'eticità e per S. *assoluto* intende il mondo dell'arte, della religione e della filosofia. In queste due concezioni, lo S. ha cessato di essere attività soggettiva per diventare realtà storica, mondo di valori. Mentre lo S. oggettivo, è il mondo delle istituzioni giuridiche, sociali e storiche e culmina nell'*eticità* che comprende le tre principali istituzioni storiche, la famiglia, la società civile e lo Stato, lo S. assoluto è il mondo della Autocoscienza che si rivela a se stessa nelle sue produzioni più alte che sono l'arte, la religione e la filosofia (*Ibid.*, § 486, 553). Tutte e tre le forme dello S. sono, secondo Hegel, manifestazione dell'Idea cioè della Ragione infinita; ma solo nello S. oggettivo e nello S. assoluto l'Idea o Ragione realizza pienamente se stessa o giunge alla sua compiuta o adeguata manifestazione. Queste nozioni rimasero a caratterizzare l'idealismo romantico di derivazione hegeliana dal quale lo S. fu identificato col soggetto assoluto o con l'io universale, come fece Gentile (*Teoria generale dello S.*, 1920) o col Concetto nella sua universalità o concretezza, che è la Ragione assoluta, come fece Croce (*Logica*, 1920, pag. 26 sgg.).

Anche fuori dell'idealismo tuttavia la nozione dello S. oggettivo, cioè dello S. come mondo di istituzioni storico-sociali o di valori istituzionalizzati o di forme di vita, ha trovato accoglimento ed illustrazione. La nozione fu infatti accettata da Dilthey che intese per essa « la connessione strutturale delle unità viventi, che si continua nelle comunità » e criticò l'assolutezza e il dogmatismo che la nozione stessa aveva assunto in Hegel (*Gesammelte Schriften*, VII, pag. 150; cfr. P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956, pag. 104-105). In questo stesso senso limitato la nozione fu accettata da E. Spranger, che intese come scienza dello S. la disciplina che si occupa delle formazioni ultrapersonali o collettive della vita storica (*Lebensformen*, 1914, pag. 7). Fu accettata altresì da N. Hartmann che considerò lo S. oggettivo come una *soprastruttura* che si solleva al di sopra della coscienza come questa si solleva al di sopra del mondo organico. Allo S. oggettivo apparterrebbero tutte le produzioni spirituali cioè le lettere, le arti, la tecnica, le religioni, i miti, le scienze, le filosofie, ecc. Esso è il vero protagonista della storia, secondo Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, 1931, pag. 262). Al di sopra dello S. oggettivo Hartmann situa poi lo *S. vivente* che sarebbe l'unità dello S. oggettivo e della coscienza personale (*Ibid.*, pag. 259). N. Hartmann è certo ancora molto vicino all'ispirazione hegeliana. Ma il carattere impersonale e oggettivo dello S. viene sottolineato anche da Dewey, che parte da presupposti filosofici diversi. « L'intera storia della scienza, dell'arte e della morale, dice Dewey, dimostra che lo S. che appare *negli* individui non è, come tale, S. individuale. È in se stesso un sistema di credenze, di riconoscimenti e di ignoranze, di accettazioni e di rifiuti, di aspettazioni e di apprezzamenti di significati, ed è stato istituito sotto l'influenza del costume e della tradizione » (*Experience and Nature*, 1926, pag. 218).

**SPIRITO NAZIONALE** (ingl. *National Spirit*; franc. *Esprit d'une nation*; ted. *Volksgeist*). Concetto introdotto da Montesquieu, che esprime il carattere fondamentale d'una nazione in quanto è la risultante di una molteplicità di fattori. Dice Montesquieu: « Molte cose guidano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze; donde si forma uno *S. generale* che ne è il risultato » (*Esprit des lois*, 1748, XIX, 4). Altrove Montesquieu chiama lo S. nazionale « anima universale » (*Mélanges inédits*, pag. 160); ma egli era in ogni caso ben lungi da fare di questo concetto una realtà a sè. Questo passo fu fatto da Hegel che concepì lo S. nazionale come il vero soggetto della storia: « Lo S. della storia è un individuo che è di natura universale ma che è determinato cioè, in generale, una nazione; e lo S. con cui abbiamo a che fare è lo S. della nazione. Gli S. delle nazioni si distinguono secondo l'idea che essi si fanno di se stessi, secondo la superficialità o la profondità con cui hanno compreso e approfondito ciò che è lo S. » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 36; trad. ital., I, pag. 43). Di volta in volta un determinato S. nazionale assume la figura di « S. del mondo » (*Weltgeist*) cioè di guida e di soggetto unico della storia. « Il *Weltgeist* è lo S. del mondo, come si esplica nella coscienza umana; gli uomini stanno ad esso come

le realtà singole stanno alla totalità che le sostanzia. E questo S. del mondo è conforme allo S. divino, che è lo S. assoluto. In quanto Dio è onnipresente, è presso ogni uomo, appare nella coscienza di ognuno; e ciò è lo S. del mondo » (*Ibid.*, pag. 37; trad. ital., pag. 44). La nozione di S. del mondo è stata varie volte ripetuta e in generale essa si incontra in ogni concezione provvidenzialistica della *storia* (v.).

**SPIRITUALISMO** (ingl. *Spiritualism*, *Personalism*; franc. *Spiritualisme*; ted. *Spiritualismus*). **1.** Si intende con questo termine ogni dottrina che pratichi la filosofia come analisi della *coscienza* (v.) o che in generale pretenda desumere dalla coscienza i dati della ricerca filosofica o scientifica. La parola è stata messa in voga nel secolo scorso da V. Cousin che nella prefazione all'edizione del 1853 della sua opera *Du vrai, du beau et du bien*, così scriveva: « La nostra vera dottrina, la nostra vera bandiera è lo S., questa filosofia solida quanto generosa, che comincia con Socrate e Platone, che l'Evangelo ha diffuso nel mondo, che Descartes ha messo nelle forme severe del genio moderno, che è stata nel XVII secolo una delle glorie e delle forze della patria, che è perita con la grandezza nazionale nel sec. XVIII, e che al principio di questo secolo Royer Collard è venuto a riabilitare nell'insegnamento pubblico mentre Châteaubriand e Madame de Staël la trasportavano nella letteratura e nell'arte... Questa filosofia insegna la spiritualità dell'anima, la libertà e la responsabilità delle azioni umane, le obbligazioni morali, la virtù disinteressata, la dignità della giustizia, la bellezza della carità; e al di là dei limiti di questo mondo, essa mostra un Dio, autore e tipo dell'umanità, che, dopo averla creata evidentemente per uno scopo eccellente, non l'abbandonerà nello sviluppo misterioso del suo destino. Questa filosofia è l'alleata naturale di tutte le buone cause. Essa sostiene il sentimento religioso, seconda l'arte vera, la poesia degna di questo nome, la grande letteratura; è l'appoggio del diritto; respinge ugualmente la demagogia e la tirannide; ecc. ». Questo programma dello S., magistralmente delineato da Cousin, è rimasto proprio di tutte le forme, numerosissime, che questo indirizzo filosofico ha assunto nella filosofia moderna e contemporanea. L'appoggio alle « buone cause » cioè ai valori morali, politici, sociali e religiosi della tradizione è rimasta la costante preoccupazione dello S. che, sotto questo rispetto, ha l'andamento e la natura di una *scolastica* (v.). Ed il mezzo con cui lo S. ha cercato di realizzare il suo programma è stato ancora quello additato da Cousin: il ricorso alla coscienza, cioè alla riflessione interiore o introspezione per il reperimento dei dati indispensabili alla speculazione. Il ricorso alla coscienza collega, come lo stesso Cousin vedeva, lo S. all'idealismo romantico; mentre lo S. non condivide con tale idealismo l'identificazione, propria di esso, della coscienza finita (umana) con la Coscienza infinita (divina). Come difensore della teologia cristiana tradizionale (la principale delle sue « buone cause »), lo S. non accoglie questa identificazione, che puzza di panteismo o *ateismo* (v.).

La figura principale dello S. del secolo scorso è Maine de Biran (1766-1824); la figura principale dello S. del nostro secolo è Enrico Bergson (1859-1941). Lo S. è particolarmente congeniale con la filosofia francese la quale ha desunto da Montaigne e Pascal la pratica del filosofare come interrogazione della coscienza. Ma esso trova in tutti i paesi manifestazioni numerose per quanto non troppo diverse l'una dall'altra. Le grandi figure della filosofia risorgimentale italiana: Galluppi, Rosmini, Gioberti e Mazzini, si sono ispirate alla tradizione spiritualistica. In Germania l'opera di Hermann Lotze ha ispirato e guidato la ripresa dello S. e il *Microcosmo* di questo autore costituisce, si può dire, la *summa* dello S. ottocentesco, difeso in modo intelligente contro lo scientismo positivistico. Nel mondo contemporaneo, l'opera di Bergson ha rinnovato lo S. venendo incontro, per quanto è possibile, alle esigenze della scienza e riproponendo le sue tesi fondamentali nei confronti di problemi specifici, come quello della libertà, dell'anima, della vita, della moralità, della religione, ecc. In tutte le sue forme tuttavia lo S. ha in comune alcune tesi fondamentali, che discendono dal suo concetto della filosofia come analisi della coscienza e che possono essere ricapitolate così:

1° la negazione della realtà del mondo esterno cioè l'idealismo gnoseologico. Questa negazione può essere più o meno condizionata o indiretta ma in ultima analisi è inevitabile perchè una realtà esterna alla coscienza sarebbe, per definizione, inaccessibile a questa e contraddirebbe all'impegno metodologico dello spiritualismo. Pertanto, direttamente o indirettamente, questa dottrina riduce ogni realtà a oggetto immediato di coscienza;

2° la conseguente riduzione della scienza a conoscenza falsa o imperfetta o preparatoria. Gli spiritualisti più avveduti, come Lotze e Bergson, hanno appunto ridotto la scienza a conoscenza preparatoria;

3° il ritrovamento nella coscienza di dati adatti a costruire il mondo della natura e il mondo della storia nel loro carattere finalistico o provvidenziale;

4° il ritrovamento nella coscienza, e quindi nel mondo della natura e della storia, di dati adatti a risalire a Dio o a un principio divino in qualche

sua specificazione che si accordi con la tradizione teologica del cristianesimo;

5° la difesa della tradizione e delle istituzioni in cui la tradizione s'incarna, in quanto la tradizione viene interpretata come la manifestazione nel mondo umano di quello stesso principio divino che si rivela nella coscienza. La difesa delle « buone cause » di cui parlava Cousin si traduce il più delle volte, nell'ambito di questa corrente, nel conservatorismo politico.

2. Lo stesso che spiritismo. Quest'uso è più comune in inglese ma si può riscontrare anche in italiano e in tedesco (cfr., ad es., l'opera di I. H. FICHTE, *Der neue Spiritualismus*, 1878).

**SPONTANEITÀ** (lat. *Spontaneitas*; inglese *Spontaneity*; franc. *Spontanéité*; ted. *Spontaneität*). L'aggettivo *spontaneus* non è che la traduzione latina di ἑκούσιος che significa libero. Leibniz che introdusse il termine nel linguaggio filosofico moderno ne indica correttamente l'origine e il significato: « Aristotele ha ben definito la spontaneità dicendo che un'azione è spontanea quando il suo principio è in colui che agisce. *Spontaneum est, cuius principium est in agente* (*Et. Nic.*, III, 1, 1110 a 17). Ed è così che le nostre azioni e le nostre volontà dipendono interamente da noi » (*Théod.*, III, § 301). In un altro passo egli distingue la libertà dalla S. dicendo che « la libertà è la S. di chi è intelligente sicchè ciò che è spontaneo nella bestia o in un'altra sostanza priva di intelletto, assurge più in alto nell'uomo o in altra sostanza intelligente e si chiama libero » (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 669). Ma sia che si tenga conto di questa distinzione, sia che non se ne tenga conto, la S. non è che il concetto classico della libertà come *causa sui*: il che risulta anche chiaro dalla definizione di Wolff, secondo la quale essa è « il principio intrinseco per determinarsi ad agire » (*Psychol. empirica*, § 933). Nello stesso significato, Kant parlò dell'intelletto come della « S. della conoscenza » in quanto esso è « la facoltà di *produrre da sè* rappresentazioni » (*Critica della R. Pura*, Logica trascendentale, Introd., I). In questo senso S. si oppone a *ricettività* (v.) o *passività* (v.), mentre è sinonimo di *attività*; che è il termine oggi più frequentemente adoperato per indicare un processo o un mutamento che è *causa sui*, cioè che non ha la sua causa fuori di sè. Come libertà ha inteso la S. anche Heidegger che pertanto l'ha identificata con la trascendenza in cui consiste la libertà finita dell'uomo: « L'essenza del se-stesso (l'*ipseità*), cioè l'essenza di quel se stesso che giace già nel fondo di ogni S., consiste nella trascendenza... Solo perchè la libertà costituisce la trascendenza essa si può rivelare, nell'esserci che esiste, come modo particolare della causalità cioè come autocausalità » (*Vom Wesen des Grundes*, 1929, III; trad. ital., pag. 65).

**STADIO** (gr. στάδιον; lat. *Stadium*; ingl. *Stadium*; franc. *Stade*; ted. *Stadium*). L'ultimo dei quattro argomenti di Zenone d'Elea contro il movimento. Esso può essere espresso nel modo seguente: Due masse uguali, dotate di velocità uguali dovrebbero percorrere spazi uguali in tempi uguali. Ma se due masse si muovono incontro dalle estremità opposte dello S., ognuna di esse impiega a percorrere la lunghezza dell'altra la metà del tempo che impiegherebbero se una di esse fosse ferma: da ciò Zenone traeva la conclusione che la metà del tempo è uguale al doppio (ARIST., *Fis.*, VI, 9, 239 b 33). L'argomento torna a dire che, se si ammette la realtà del movimento, si ammette l'equivalenza di un tempo metà al tempo doppio. Vedi ACHILLE; DICOTOMIA; FRECCIA.

**STATALISMO** (franc. *Étatisme*). In senso proprio la dottrina che considera lo Stato come unica fonte del diritto. In senso generico, ogni indirizzo politico che attribuisce allo Stato funzioni o poteri preponderanti in un qualsiasi campo dell'attività umana.

**STATICA.** V. MECCANICISMO, 1, *a*).

**STATISTICA** (ingl. *Statistics*; franc. *Statistique*; ted. *Statistik*). La raccolta e l'interpretazione dei dati numerici in un determinato campo; oppure in generale la scienza che ha per oggetto i metodi per la raccolta e l'interpretazione dei dati numerici. Nata sul terreno dell'osservazione dei fatti sociali, la S. si è ora estesa a numerosi campi d'indagine e in primo luogo al dominio della fisica, dapprima per la formulazione di teorie speciali (la teoria cinetica dei gas) poi per la formulazione delle leggi della meccanica quantica. Il concetto di *legge S.* cioè della relativa uniformità della frequenza di un certo evento, quando l'evento stesso è considerato su una scala numerica abbastanza estesa, è stato per la prima volta formulato dall'astronomo e matematico belga A. J. Quetelet (*Physique sociale*, 1869). L'indirizzo probabilistico della scienza moderna ha esteso questo concetto a molti campi d'indagine (v. CAUSALITÀ; CONDIZIONE; FISICA; SCIENZA).

**STATO** (gr. πολιτεία; lat. *Respublica*; inglese *State*; franc. *État*; ted. *Staat*). In generale, l'organizzazione giuridica coercitiva di una comunità determinata. L'uso della parola S. è dovuta a Machiavelli (*Principe*, 1513, § 1). Si possono distinguere tre concezioni fondamentali: 1° la concezione *organicistica*, per la quale lo S. è indipendente dagli individui e anteriore ad essi; 2° la concezione *atomistica* o *contrattualistica* secondo la quale lo S. è una creazione degli individui; 3° la concezione *formalistica* secondo la quale lo S. è una formazione giuridica. Le due prime concezioni si sono alternate nella storia del pensiero occidentale; la

terza è moderna e, nella sua forma pura, è stata formulata solo negli ultimi tempi.

1° La concezione *organicistica* si fonda sulla analogia tra lo S. e un organismo vivente. Lo S. è un uomo in grande; le sue parti o membra non possono esser divise dalla totalità. La totalità precede quindi le parti (cioè gli individui o i gruppi di individui) da cui risulta e ha unità, dignità e carattere che non possono derivare da nessuna delle sue parti nè dal loro insieme. Questa concezione dello S. fu elaborata dai Greci. Platone ritiene che nello S. siano « scritti più in grande » e quindi più visibili, le parti e i caratteri che costituiscono l'individuo (*Rep.*, II, 368 d); e pertanto comincia col determinare quali sono le parti e le funzioni dello S. per procedere poi a determinare le parti e le funzioni dell'individuo (*Ibid.*, IV, 434 e). Questo è un modo di esprimere la priorità dello S.: la struttura dello S. è la stessa di quella dell'uomo, ma è più evidente. Aristotele, a sua volta, affermava: « Lo S. esiste per natura ed è anteriore all'individuo, perchè, se l'individuo di per sè non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui sono le altre parti. Perciò chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla in quanto basta a se stesso, non è membro di uno S., ma è una belva o un Dio» (*Pol.*, I, 2, 1253 a 18). Queste considerazioni aristoteliche sono state ripetute molte volte nella storia della filosofia (cfr., ad es., S. TOMMASO, *De Regimine Principum*, I; DANTE, *De Monarchia*, I, 3); ma nel mondo moderno hanno assunto nuova forza solo per opera del Romanticismo che insistette sul carattere superiore e divino dello stato. Già Fichte diceva: « Nella nostra età, più che in ogni altro tempo precedente, ogni cittadino con tutte le sue forze, è sottomesso alla finalità dello S., è completamente penetrato da esso ed è divenuto suo strumento » (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, X). Ma nel modo più semplice ed estremo questa concezione fu formulata da Hegel, che identificò lo S. con Dio: « L'ingresso di Dio nel mondo è lo S.: il suo fondamento è la potenza della ragione che si realizza come volontà. Nell'idea dello S., non devono tenersi presenti stati particolari, istituzioni particolari; anzi, si deve considerare per sè l'idea, questo Dio reale » (*Fil. del Dir.*, § 258, Zusatz). Lo S. è un « Dio nel mondo » cioè un Dio immanente: esso costituisce l'esistenza razionale dell'uomo, « Solo nello S. l'uomo ha esistenza razionale. Ogni educazione tende a far sì che l'individuo non rimanga qualcosa di soggettivo ma diventi oggettivo a se stesso nello Stato... Tutto ciò che l'uomo è, lo deve allo S.: solo in esso egli ha la sua essenza. Ogni valore, ogni realtà spirituale l'uomo l'ha solo per mezzo dello S. » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pag. 90). Ed in realtà i caratteri che la concezione organicistica ha sempre riconosciuta allo S.: la razionalità perfetta, l'autosufficienza e la supremazia assoluta possono essere nel modo migliore ricapitolati proprio nella tesi di Hegel: lo S. è Dio. Non sempre tuttavia la tesi organicistica è stata formulata in modo così rigoroso ed estremo: il primato riconosciuto allo S. rispetto agli individui e l'autosufficienza dello S. non sempre hanno persuaso a considerare lo S. come Dio stesso; ma sempre hanno portato a considerarlo come qualcosa di divino, che giustificasse la soggezione degli individui rispetto ad esso. Il fine che ogni concezione organicistica si è sempre proposto è stato bene espresso da O. Gierke: « Solamente dal valore superiore del tutto in confronto con quello delle parti può farsi derivare l'obbligo del cittadino di vivere e, se necessario, di morire per il tutto. Se il popolo fosse solo la somma dei suoi membri e lo S. solo un'istituzione per il benessere dei cittadini, nati e nascituri, allora l'individuo potrebbe, è vero, esser costretto a dare la sua energia e la sua vita per lo S., ma non avrebbe alcun obbligo morale di farlo » (*Das Wesen der menschlichen Verbänden*, 1902, pag. 34 sgg.).

2° Per la concezione atomistica o *contrattualistica* lo S. è opera umana: non ha dignità o caratteri che non gli siano stati conferiti dagli individui che l'hanno prodotto. Fu questa la concezione dello S. propria degli Stoici che lo consideravano *res populi*. Dice Cicerone: « Lo S. (*res publica*) è cosa del popolo e il popolo non è qualsiasi agglomerato di uomini riunito in un modo qualsiasi, ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza di interessi » (*De Rep.*, I, 25, 39). Questa concezione si è intracciata con quella precedente, nella storia medievale e moderna. Fin dal sec. IX, essa fu il principio teorico cui si fece frequentemente ricorso nelle lotte politiche (cfr. R. e A. CARLYLE, *History of Mediaeval Political Theory*, I, sez. I, parte IV, cap. V; trad. ital., I, pag. 269 sgg.). Le sue manifestazioni principali si possono vedere sotto la voce CONTRATTUALISMO. In generale, questa concezione è opposta e simmetrica a quella precedente: per essa lo S. non ha dignità o poteri che gli individui non gli abbiano conferito o riconosciuto e la sua unità non è sostanziale, od organica, non precede e domina i suoi membri o le sue parti, ma è l'unità di un patto o di una convenzione e vale solo nei limiti di validità del patto o della convenzione. Talvolta tuttavia sul tronco stesso del contrattualismo si innestano le esigenze proprie dell'organicismo: così accade, per es., in Rousseau quando afferma che « la volontà generale non può errare ».

Rousseau infatti distingue tra la volontà di tutti e la volontà generale: «Quella guarda soltanto all'interesse comune, questa guarda all'interesse privato ed è la somma delle volontà particolari; ma togliete da queste volontà il più e il meno che si distruggono tra loro e resta per somma delle differenze la volontà generale» (*Contrat social*, II, 3). Per quanto giustificata come semplice somma algebrica delle volontà particolari, la «volontà generale» di Rousseau, con la sua infallibilità, assomiglia molto alla razionalità perfetta dello S. organico.

3° Le precedenti due concezioni dello S. hanno in comune il riconoscimento di quello che i giuristi oggi chiamano l'aspetto *sociologico* dello S., cioè il riconoscimento della realtà sociale di esso, considerato, in primo luogo, come una comunità cioè un gruppo sociale residente su un determinato territorio. Questo riconoscimento è stato assunto a fondamento di quella descrizione dello S. che giuristi e filosofi del sec. XIX hanno formulato (quale che fosse il loro concetto filosofico di S.) e che si esprime dicendo che lo S. ha tre elementi o proprietà caratteristiche: la *sovranità* o il potere preponderante o supremo; il suo *popolo* e il suo *territorio*. Questi tre aspetti o elementi venivano illustrati e descritti singolarmente e indipendentemente l'uno dall'altro nonchè indipendentemente dal concetto filosofico di S. cui si faceva implicitamente o esplicitamente riferimento. La migliore espressione a questo punto di vista fu data da Jellinek (*Allgemeine Staatslehre*, 1900), ma esso è stato ripetuto e illustrato innumerevoli volte (cfr., ad es., W. W. WILLOUGHBY, *The Fundamental Concepts of Public Law*, 1924). L'aspetto sociologico dello S. è invece negato da H. Kelsen; e questa negazione è la caratteristica fondamentale del suo formalismo. Lo S. è per Kelsen semplicemente l'ordinamento giuridico nel suo carattere normativo o coercitivo. «Vi è un solo concetto giuridico dello S., dice Kelsen: lo S. come ordinamento giuridico (accentrato). Il concetto sociologico di un modello effettivo di comportamento orientato verso l'ordinamento giuridico, non è un concetto dello S. ma presuppone il concetto dello S., che è il concetto giuridico» (*General Theory of Law and State*, 1945; trad. ital., pag. 192). In altri termini lo S. «è una società politicamente organizzata perchè è una comunità costituita da un ordinamento coercitivo, e questo ordinamento coercitivo è il diritto» (*Ibid.*, pag. 194). Kelsen non nega naturalmente che esistano fatti, azioni o comportamenti più o meno connessi con l'ordinamento giuridico statale ma afferma che tali fatti, azioni o comportamenti sono manifestazioni dello S. solo in quanto sono interpretati «secondo un ordinamento normativo, la cui validità deve venire presupposta» (*Ibid.*, pag. 193). Questa dottrina si presta a definire in modo semplice ed elegante gli elementi tradizionalmente riconosciuti propri dello Stato. Il *territorio* non è altro che «la sfera territoriale di validità dell'ordinamento giuridico chiamato S.» (*Ibid.*, pag. 212). Il *popolo* non è che «la sfera personale di validità dello stesso ordinamento»: cioè i limiti del gruppo di individui ai quali si estende la validità dell'ordinamento giuridico (*Ibid.*, pag. 237 sgg.). Quanto alla sovranità, Kelsen afferma che il riconoscimento di essa allo S. dipende dalla scelta che si fa circa l'ipotesi del primato del diritto internazionale o del diritto statale. Se si accetta la prima, lo S. è sovrano solo nel senso relativo che nessun altro ordinamento, fuori di quello internazionale, è superiore al suo ordinamento giuridico. Se si accetta la seconda ipotesi, lo S. è sovrano nel senso assoluto ed originale del termine (*Ibid.*, pag. 391). Questa dottrina rappresenta una notevole semplificazione del tradizionale concetto descrittivo di S., riunendo tutti gli elementi di esso nella nozione fondamentale di ordinamento giuridico. Dall'altro lato, però, essa stabilisce l'equivalenza di tutti gli ordinamenti giuridici in quanto tali, cioè di tutte le forme di Stato. Il formalismo di Kelsen non consente infatti di stabilire una differenza qualsiasi tra S. assolutistico e S. liberale, tra S. democratico e S. totalitario, tra S. collettivistico e S. liberistico, ecc. Anche l'espressione *S. di diritto* con la quale si designa lo S. che rispetta o garantisce i cosiddetti «diritti inalienabili» dell'individuo diventa, dal punto di vista di Kelsen, priva di senso giacchè per esso S. e diritto coincidono. Tuttavia, per lo stesso suo carattere formalistico, la dottrina di Kelsen dello S., come quella del *diritto* (v.) lascia aperta la strada alla considerazione dell'efficacia (e perciò dei limiti) della tecnica coercitiva in ognuna delle sue fasi o manifestazioni, cioè degli *ordinamenti* in cui si concreta. Quando Humboldt parlava dei «limiti dell'azione dello S.» (*Die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, 1851) fondava tali limiti proprio sulla impossibilità, in cui lo S. si trova, di raggiungere certi fini col solo mezzo di cui dispone, cioè con la tecnica coercitiva. Per tale motivo Humboldt poneva al di là dei limiti dell'azione dello S. la religione, il miglioramento dei costumi e l'educazione morale: cose che dipendono da una disposizione non controllabile con gli strumenti di cui lo S. dispone. Dall'altro lato lo S., come ordinamento giuridico, difficilmente potrebbe sfuggire al giudizio (propriamente giuridico) circa la compatibilità reciproca delle norme che costituiscono tale ordinamento; al giudizio (anch'esso giuridico) circa l'efficacia di tali norme a conseguire i loro scopi, che sono quelli dati dalla cosiddetta

*scienza della legislazione*; o infine al giudizio (questa volta politico) circa l'opportunità di includere o escludere o modificare norme o gruppi di norme dell'ordinamento in cui esso consiste (v. POLITICA).

**STATO** (lat. *Status*; ingl. *State*; franc. *État*; ted. *Zustand*). Condizione, modo d'essere o situazione. A quest'ultima nozione si avvicina specialmente il significato del termine nell'espressione S. di cose con la quale si può tradurre il tedesco *Sachverhalt* e l'inglese *state of affairs*. L'espressione tedesca fu introdotta da Husserl nelle *Logische Untersuchungen*, (1901, II, 1, pag. 472 sgg.) e da lui definita come il correlato oggettivo del giudizio (cfr. *Ideen*, I, § 6). La nozione fu accettata da Wittgenstein, che intendeva per essa «una combinazione di oggetti (entità, cose)» (*Tractatus*, 2). È questa espressione che viene a volte tradotta con «fatto atomico». Ma per quanto lo S. di cose di cui parla Wittgenstein sia un elemento indivisibile del mondo, l'espressione «fatto atomico» non traduce alla lettera quella originale.

La critica di Bergson alla concezione che la psicologia dell'800 dava della vita psichica nel suo insieme, s'impernia sul concetto di S., considerato da Bergson come una *forma* o un'*istantanea* immobile presa sul divenire (cfr. specialmente *Évol. créatr.*, cap. IV, e l'analisi del «meccanismo cinematografico del pensiero»). In realtà la nozione di S. non include per nulla quella di riposo o di immobilità ma piuttosto quella del rapporto di oggetti tra loro nell'insieme di una situazione. Per *Stato di natura* v. NATURA, STATO DI.

**STATUA** (ingl. *Statue*; franc. *Statue*; tedesco *Statue*). L'ipotesi immaginata da Condillac per dimostrare la derivazione di tutte le attività psichiche dalla sensazione. «Immaginammo, dice Condillac, una statua organizzata internamente come noi e animata da uno spirito privo di ogni specie di idee. Supponemmo pure che l'esterno tutto di marmo non le permettesse l'uso dei suoi sensi e ci riservammo la libertà di aprirli, a nostra scelta, alle diverse impressioni di cui sono capaci» (*Traité des sensations*, 1754, Pref.).

**STATUS.** Condizione o modo d'essere: specialmente in senso sociologico, come appartenenza a un determinato strato sociale.

**STATUTO** (ingl. *Statute*; franc. *Statut*; tedesco *Statut*). Un insieme di norme che definiscono lo stato, cioè la condizione o il modo d'essere, di un gruppo sociale.

**STILE** (ingl. *Style*; franc. *Style*; ted. *Stil*). L'insieme dei caratteri che distinguono dalle altre una determinata forma espressiva. Alla sua origine, nel '700, la nozione di stile trovò la sua espressione nel motto francese, *le style c'est l'homme même* e venne considerata come l'apparizione nella forma espressiva dei caratteri propri del soggetto, nella sua relazione col materiale adoperato. Hegel ritenne troppo ristretta questa concezione e incluse nello S. anche le determinazioni che derivano alla forma espressiva dalle condizioni proprie dell'arte di cui si tratta: nel qual senso si può distinguere, ad es., nella musica lo S. *ecclesiastico* e lo S. *operistico*, e nella pittura lo S. *storico* e lo S. *generico*, ecc. (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 394-95). In questo senso lo S. sarebbe, non l'uomo, ma la *cosa* stessa. In ogni caso, tuttavia, lo S. sarebbe una certa uniformità di caratteri, riscontrabile in un determinato dominio del mondo espressivo. «Lo S. ci si rivela come un'unità di forme, di accenti e di atteggiamenti dominanti in una complessa varietà formale e di contenuti», ha scritto Lucian Blaga che ha insistito sull'estensione del fenomeno dello S. a tutto il mondo della cultura (*Orizzonte e stile*, 1936; trad. ital., 1946, pag. 45). Talvolta però nello S. si è visto «il momento dell'invenzione che non è invenzione formalistica di parole o di segni ma di idee» (G. MORPURGO TAGLIABUE, *Il concetto dello stile*, 1951, pag. 352).

**STIMOLO** (ingl. *Stimulus*; franc. *Stimulus*; tedesco *Reiz*). Un qualsiasi oggetto capace di eccitare un recettore cioè di provocare una risposta da parte di un organismo vivente (v. AZIONE RIFLESSA; PERCEZIONE; RISPOSTA).

**STIPULAZIONE** (ingl. *Stipulation*; francese *Stipulation*; ted. *Übereinkunft*). L'atto di stabilire una convenzione; o la convenzione stessa.

**STOICHEIOLOGIA** (ingl. *Stoicheiology*). Così Hamilton chiamò la parte della logica che studia le parti elementari o costituenti dei processi del pensiero. Egli divise la S. in noetica, ennoematica, apofantica e dottrina del ragionamento (*Lectures on Logic*, I, pag. 72).

**STOICISMO** (ingl. *Stoicism*; franc. *Stoïcisme*; ted. *Stoizismus*). Una delle grandi scuole filosofiche dell'età ellenistica, cosiddetta dal *portico dipinto* (*Stoá poikile*) nel quale fu fondata, intorno al 300 a. C., da Zenone di Cizio. I principali maestri della scuola furono, oltre Zenone, Cleante di Asso e Crisippo di Soli. Lo S. condivise con le scuole contemporanee, epicureismo e scetticismo, l'affermazione del primato del problema morale sui problemi teoretici e il concetto della filosofia come *vita contemplativa*, al di sopra delle occupazioni, delle cure e delle emozioni della vita comune. Il suo ideale è pertanto quello della *atarassia* (v.) o *apatia* (v.). I capisaldi dell'insegnamento stoico possono essere ricapitolati nel modo seguente:

1° la divisione della filosofia in tre parti: la logica, la fisica e l'etica (v. FILOSOFIA);

2° la concezione della logica come *dialettica* cioè come scienza di ragionamenti ipotetici, la cui premessa esprime uno stato di fatto immediatamente percepito (v. ANAPODITTICO; DIALETTICA);

3° la teoria dei segni che doveva costituire il modello della logica terministica medievale e l'antecedente della semiotica moderna (v. SEMIOTICA; SIGNIFICATO);

4° il concetto di una Ragione divina che regge il mondo e tutte le cose nel mondo secondo un ordine necessario e perfetto (v. DESTINO; LIBERTÀ; NECESSITARISMO);

5° la dottrina che, come l'animale è guidato infallibilmente dall'istinto, così l'uomo è guidato infallibilmente dalla ragione; e che la ragione gli fornisce norme infallibili d'azione che costituiscono il diritto naturale (v. DIRITTO; ISTINTO);

6° la condanna totale di tutte le emozioni e l'esaltazione dell'apatia come ideale del saggio (v. APATIA; EMOZIONI);

7° il *cosmopolitismo* (v.) cioè la dottrina che l'uomo è cittadino non di un paese ma del mondo;

8° l'esaltazione della figura del sapiente e il suo isolamento dagli altri, con la distinzione tra pazzi e savi (v. SAPIENTE; SAPIENZA);

La dottrina stoica è stata, accanto a quella aristotelica, la filosofia che ha avuto maggiore influenza nella storia del pensiero occidentale. Molti dei capisaldi enunciati costituiscono ancora parti integranti di dottrine moderne e contemporanee.

**STORIA** (gr. ἱστορία; lat. *Historia*; ingl. *History*; franc. *Histoire*; ted. *Geschichte*). Il termine, che in generale significa indagine, informazione o resoconto e che già in greco veniva usato a indicare il resoconto o la narrazione dei fatti umani, presenta oggi un'ambiguità fondamentale: significa, da un lato, la conoscenza di tali fatti o la scienza che disciplina e dirige questa conoscenza (*historia rerum gestarum*); dall'altro i fatti stessi o un insieme o la totalità di essi (*res gestae*). Questa ambiguità ricorre in tutte le lingue colte moderne (cfr. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, 1954, pag. 38-39). Ma poichè in italiano è prevalso l'uso di indicare con il termine *storiografia* la conoscenza storica in generale o la scienza della S. (non già l'arte di scrivere S.) si può porre sotto questa voce la trattazione dei significati storicamente attribuiti alla S. come conoscenza e comprendere sotto il termine S. solo i significati che sono stati dati alla *realtà storica* come tale. Tali significati sono i seguenti: 1° la S. come passato; 2° la S. come tradizione; 3° la S. come mondo storico; 4° la S. come oggetto della storiografia.

1° Che la S. sia interpretata come *passato* può essere a buon diritto ritenuta una tautologia; ma il senso in cui Heidegger ha inteso questa interpretazione (*Sein und Zeit*, § 73), non appare puramente tautologico. Quando si dice « Questa cosa appartiene alla S. » s'intende infatti che appartiene al passato e ad un passato che ha scarsa efficacia sul presente. Dall'altro lato, quando si dice « Non ci si può sottrarre alla S. »: s'intende ancora la S. come passato ma come passato che agisce inevitabilmente sul presente. Così pure dire che « Qualcosa ha S. » significa affermare che ha un passato ed è frutto di questo passato. In queste e simili espressioni, il significato del termine rimane estremamente generico: rimanda ad una dimensione del tempo e alle relazioni che possono stabilirsi tra essa e le altre dimensioni.

2° In secondo luogo, la S. può essere intesa come *tradizione* cioè come tramandarsi e conservarsi, attraverso il tempo, di credenze e di tecniche: sia che tale tramandarsi possa essere controllato dalla storiografia sia che venga considerato « evidente » pur rimanendo oscuro e incontrollabile. Al concetto di tradizione può essere collegato il concetto di Heidegger della *storicità autentica*: che è la scelta, per l'avvenire, delle possibilità che sono *già state* ed è perciò un *tramandarsi* di tali possibilità che l'esistenza fa a se stessa, una *ripetizione* decisa, che Heidegger chiama anche *destino*. « La decisione costituisce la fedeltà dell'esistenza al proprio se stesso. In quanto decisione pervasa da angoscia, la fedeltà è nel contempo il possibile rispetto di fronte all'unica autorità che un libero esistere possa riconoscere cioè di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza » (*Sein und Zeit*, § 75). « Se l'Esserci è autenticamente reale solo nell'esistenza, il suo esser un *fatto* si costituisce soltanto e proprio nel deciso autoprogettarsi su un *poter essere* che è già stato scelto. Ma allora ciò che è stato autenticamente un fatto, è la possibilità esistentiva in cui si determinano effettivamente destino, destino comune e mondanamente storico » (*Ibid.*, § 76). Talvolta però la tradizione viene intesa come conservazione infallibile e progressiva di ogni risultato o conquista umana; e in tal caso il concetto di essa si identifica con quello della S. come piano provvidenziale (vedi TRADIZIONE).

3° Il terzo significato di S. è quello filosoficamente più rilevante; per esso la S. è il *mondo storico*: la totalità dei modi d'essere e delle creazioni umane nel mondo oppure la totalità della « vita spirituale » o delle culture. La S. viene in questo senso a contrapporsi a « natura », che è la totalità di ciò che è indipendente dall'uomo o non può essere considerato come sua produzione o creazione; ma rimane imparentata con la natura stessa per il suo carattere di totalità, di mondo. È nell'ambito di questo concetto che si possono

distinguere le interpretazioni « filosofiche » della S. cioè quelle che costituiscono la cosiddetta « filosofia della S. ». Tra tali interpretazioni, le principali possono essere considerate le seguenti: *a*) la S. come decadenza; *b*) la S. come ciclo; *c*) la S. come regno del caso; *d*) la S. come progresso; *e*) la S. come ordine provvidenziale.

*a*) L'interpretazione della S. come *decadenza* è propria dell'antichità che la espresse con la dottrina delle *età* (v.) del genere umano. La successione delle cinque età descritta da Esiodo va dall'*età dell'oro*, nella quale gli uomini « vivevano come dei » all'*età degli uomini*, in cui essi sono soggetti a ogni sorta di mali, attraverso l'età dell'*argento*, del *bronzo* e degli *eroi*, che segnano la graduale decadenza dello stato del genere umano (*Op.*, 109-79). Platone ridusse a tre le età, enumerando soltanto l'età degli *dei*, degli *eroi* e degli *uomini*, ma conservando il carattere di successiva decadenza che queste età presentano nelle condizioni materiali e morali degli uomini stessi (*Critia*, 109 b, sgg.). Quando questa dottrina delle età viene ripresa nel mondo moderno (per es., da Vico, da Fichte, ecc.) ha perso il suo significato pessimistico ed è diventato ottimistica: le età sono in un ordine di progresso anzichè di decadenza. Ma non c'è dubbio che, presso i Greci, questa dottrina costituisca una interpretazione della S. come decadenza (v. ETÀ).

*b*) La nozione della S. come *ciclo* (v.) è legata a quella del ciclo del mondo assai diffusa nell'antichità greca. Che la ripetizione del ciclo cosmico includesse la ripetizione della S. umana nel suo complesso, ci viene testimoniato a proposito degli Stoici. Secondo costoro, infatti, in ogni nuovo ciclo del mondo, « vi sarà di nuovo Socrate, di nuovo Platone e di nuovo ciascuno degli uomini con gli stessi amici e concittadini; le stesse cose credute e gli stessi argomenti discussi e ogni città o villaggio e campagna ritornerà ugualmente » (NEMESIO, *De Nat. Hom.*, 38). Una ripresa moderna di questo concetto della S. si può vedere nell'opera di Spengler. I cicli storici, le *culture*, non si ripetono, secondo Spengler, identicamente, come ritenevano gli Stoici; ma si ripete identicamente la loro *forma*: il loro nascere crescere e morire. « Ogni cultura, ogni suo sorgere, ogni progredire e ogni declinare, ognuno dei suoi gradi e dei suoi periodi interamente necessari ha una durata determinata, sempre uguale, sempre ricorrente con la forma di un simbolo » (*Der Untergang des Abendlandes*, 1932, I, pag. 147) (v. CICLO).

*c*) Il concetto della S. come regno del *caso* non è frequente nell'interpretazione filosofica della storia. Sembra tuttavia che Aristotele non sia stato molto lontano da esso quando contrappose lo storico al poeta e ritenne proprio di quest'ultimo rappresentare l'*universale*, cioè « le cose quali potrebbero accadere secondo verisimiglianza e necessità » mentre ritenne proprio dello storico rappresentare le cose « realmente accadute », cioè « il particolare » e, per es., « che cosa Achille fece e che cosa gli capitò » (*Poetica*, IX, 1451 b 2-10). Non bisogna infatti dimenticare che solo l'universale è, secondo Aristotele, oggetto di conoscenza scientifica e che il particolare come tale cade fuori della scienza (*Met.*, III, 6, 1003 a 15). Più esplicitamente Schopenhauer diceva: « La S. del genere umano, la folla degli eventi, il mutare dei tempi, i molteplici aspetti della vita umana in paesi e secoli diversi, tutto questo non è se non la forma *casuale* presa dal manifestarsi dell'Idea e non appartiene a questa, nella quale soltanto è l'adeguata oggettività della volontà, ma solo al fenomeno che cade nella conoscenza dell'individuo; ed è tanto estranea, inessenziale e indifferente all'Idea quanto sono estranee alle nubi le figure che rappresentano, al fiume la forma dei suoi gorghi e delle sue spume e al ghiaccio le sue figure di alberi e fiori » (*Die Welt*, I, § 35). Non si può considerare invece sotto questa rubrica il concetto della S. che Machiavelli espresse dicendo che « la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi »; e paragonando la fortuna stessa a un fiume che quando si adira travolge tutto ma il cui impeto non riesce dannoso o riesce meno rovinoso quando l'uomo provvede per tempo a farvi ripari e argini (*Princ.*, 25). La « fortuna » è, di fatti, per Machiavelli, l'insieme delle condizioni che limitano, ostacolano o frustrano l'azione dell'uomo nella S. ma non è la totalità della storia. Agostino Cournot si servì invece del caso per definire il dominio proprio della S., che egli contrappose a quello della natura, che è invece il dominio dell'ordine e della legge (*Essai sur les fondements de la connaissance*, 1851).

*d*) Il concetto della S. come *progresso* ha come sua caratteristica l'affermazione del carattere problematico o non inevitabile del progresso stesso; giacchè se il progresso è necessario la S. è piuttosto un ordine provvidenziale di cui tutti i momenti sono egualmente perfetti in quanto tutti indispensabili alla perfezione o al perfezionamento dell'insieme. La S. come progresso problematico è un'idea illuministica; e suppone una *misura* del progresso stesso cioè una norma o un ideale cui la S. cerca di avvicinarsi o che essa cerca di realizzare ma che non trova mai in essa un'adeguazione perfetta. G. B. Vico ha espresso questo ideale nel concetto di una *S. ideale eterna* « sopra la quale, egli disse, corrono in tempo le S. di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini » (*Sc. Nuova*, De' princìpi). La S. ideale eterna

è l'ordine universale ed eterno che la S. temporale, o anzi le varie S. temporali dei vari tempi e nazioni, tendono ad adeguare, senza mai riuscirvi perfettamente e anzi talvolta precipitando nella confusione e nella rovina (*Ibid.*, Conchiusione dell'opera). Vico intendeva la *storia ideale eterna* come la successione progressiva di tre età (degli dei, degli eroi e degli uomini) e la permanenza indefinita nell'ultima, che è la conclusione del ciclo. Voltaire considerò invece come norma e misura del progresso storico l'*illuminismo*: la liberazione della ragione umana dai pregiudizi e il suo porsi come guida della vita singola e associata dell'uomo (cfr. specialmente il *Essai sur les mœurs*, 1740; *Philosophie de l'histoire*, 1765). Kant seguì lo stesso criterio, suggerendolo tuttavia soltanto come un « filo conduttore » per orientarsi filosoficamente nella S. dei popoli. Egli scrisse: « A misura che le limitazioni all'attività personale saranno tolte, che a tutti sarà riconosciuta la libertà religiosa, si produrrà per gradi, pur con intervalli di illusioni e fantasie, l'illuminismo come un gran bene che la specie umana può derivare perfino dalle mire ambiziose di potenza dei suoi dominatori » (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 1784, tesi VIII). Secondo Jaspers, l'unico fine progettabile della S. è l'*unità dell'umanità* raggiungibile non già attraverso la scienza o l'uniformità linguistica o culturale ma soltanto attraverso « l'illimitata comunicazione di ciò che è diverso storicamente, quale può realizzarsi in un dialogo incessantemente condotto al livello di una lotta amorevole » (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949). Altri criteri o norme possono certo essere proposti o stati proposti come misura del progresso nella S.; ma le caratteristiche di questa nozione non mutano finchè non si ammetta l'inevitabilità del progresso.

*e*) Con l'affermazione dell'inevitabilità del progresso, il progresso stesso diventa inconcepibile (come Hegel vide): giacchè se la S. è necessaria, ogni momento di essa è tutto ciò che dev'essere e non può essere migliore o peggiore degli altri. La concezione della necessità della S. è la concezione della S. come *piano provvidenziale*. La nozione di piano provvidenziale è implicita in ogni *millenarismo* o *chiliasmo* (v.): ogni dottrina siffatta include l'idea di uno sviluppo necessario degli eventi umani, sino al raggiungimento di uno stato definitivo di perfezione. Questo fu, per es., il concetto che della S. ebbe Origene: che considerò i mondi succedentisi nel tempo come altrettante *scuole* nelle quali si rieducano gli esseri decaduti (*De Princ.*, III, 6, 3); e vide nel ciclo complessivo della S. il ritorno a Dio del mondo, che culmina nell'*apocatastasi*, cioè nella restituzione di tutti gli esseri alla loro perfezione originaria (*In Johann*, XX, 7). Ma il primo a formulare chiaramente il concetto del piano provvidenziale è stato S. Agostino. Questi vide nella S. la lotta tra la *città celeste* e la *città terrena*: lotta destinata a finire con il trionfo della città celeste. A questo trionfo, secondo S. Agostino, Dio fa contribuire anche il male e la volontà cattiva (*De Civ. Dei*, XI, 17). I tre periodi nei quali S. Agostino considera divisa la S. non sono che lo sviluppo del piano provvidenziale. Nel primo periodo, gli uomini vivono *senza leggi* e non c'è ancora lotta contro i beni del mondo. Nel secondo, gli uomini vivono *sotto la legge* e perciò combattono contro il mondo ma sono vinti. Il terzo periodo è il tempo della *grazia* in cui gli uomini combattono e vincono (*Ibid.*, XIX, 15-26). Nel sec. XII, la profezia di Gioacchino da Fiore parte dallo stesso concetto della S. ed è modellata sulla divisione delle età fatta da S. Agostino. Gioacchino difatti ritiene che dopo l'età del Padre che è quello della legge e l'età del Figlio che è quella del Vangelo, verrà l'età dello Spirito che è quella della grazia, cioè dell'intelligenza piena della verità divina (*Concordia novi et veteris testamenti*, V, 84, 112).

Tuttavia il piano provvidenziale della S., per quanto infallibile e necessario, è, dal punto di vista religioso, imperscrutabile nei suoi particolari. L'uomo religioso crede in esso e nella sua perfezione; ma sa di non poter comprendere le vie attraverso le quali si va realizzando. Posto di fronte al male, egli ha fiducia che il male da ultimo non trionferà, ma come ciò avvenga o possa avvenire, sa di non poter dire. Quando la dottrina del piano provvidenziale della S. si trasforma, nel Romanticismo, in dottrina filosofica, il non sapere religioso si trasforma in certezza razionale. Hegel ha più volte affermato che la differenza tra religione e filosofia è che la seconda dimostra nella sua determinazione quella relazione tra Dio e il mondo, quel piano provvidenziale, che la prima si limita solo a riconoscere (*Enc.*, § 573; *Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, I, pag. 55). L'ingresso di questa nozione in filosofia è però in primo luogo opera di Fichte. Nei *Caratteri dell'età contemporanea* (1806) Fichte affermava energicamente la necessità della S. e la riduzione di essa a un piano provvidenziale. « Qualsiasi cosa realmente esiste, egli diceva, esiste per assoluta necessità: ed esiste necessariamente nella precisa forma in cui esiste » (*Ibid.*, IX). E distingueva, nel progressivo incivilimento della specie umana, due elementi: un elemento *a priori* che è il *piano del mondo* o l'ordine provvidenziale e un elemento *a posteriori* o temporale od empirico, costituito dai fatti. La risultante di questa concezione è che: « Nulla è come è perchè Dio vuole arbitrariamente così, ma perchè Dio non può manifestarsi altrimenti. Riconoscere questo,

sottomettersi umilmente ed essere beati, nella coscienza della nostra identità con la forza divina, è compito di ogni uomo » (*Ibid.*, IX; trad. ital., Cantoni, pag. 67). Con questa distinzione Fichte sembra riconoscere ai « fatti » della S. una certa autonomia (per quanto fittizia) di fronte al piano provvidenziale di cui devono entrare a far parte. Ma anche questa fittizia autonomia dei fatti sparisce nella dottrina di Hegel. « Dio prevale, dice Hegel, e la S. del mondo non rappresenta altro che il piano della provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la S. universale... La filosofia vuol conoscere il contenuto, la realtà dell'idea divina e giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, I, pag. 55). Questo è il concetto della S. che è stato ripreso e difeso da Croce nei primi decenni del nostro secolo. Per Croce il soggetto della S. è lo Spirito del mondo o la Ragione, non l'uomo (*Teoria e storia della storiografia*, 1917, pag. 87). La S. è un ordine progressivo che non conosce decadenza, interruzione o morte (*La S. come pensiero e come azione*, 1938, pag. 38). Essa è sempre *giustificatrice*, mai *giustiziera*; e « giustiziera non potrebbe farsi se non facendosi ingiusta ossia confondendo il pensiero con la vita » (*Teoria e S. della storiografia*, pag. 77). Il carattere necessario e provvidenziale deriva alla S., per Hegel come per Croce, dalla credenza che essa è l'opera di una Ragione assoluta che non ha limiti nè alla sua perfezione nè alla sua potenza.

Una forma appena attenuata di questa concezione è quella che considera la S. come la *rivelazione* di Dio. Il concetto non è estraneo allo stesso Hegel per il quale la rivelazione di Dio nel mondo e la realizzazione di Dio coincidono. Ma esso segna l'attenuazione del rapporto tra i due concetti di rivelazione e realizzazione. Questa attenuazione c'era già in Schelling che definiva la S. come « la rivelazione dell'Assoluto che si svolge continuamente e gradualmente » e distingueva tre periodi: quello in cui la provvidenza appare come *destino* o forza cieca; quello in cui appare come *natura* e infine quello in cui appare come *provvidenza* (*System des transzendentalen Idealismus*, sez. IV, Aggiunte, III C; trad. ital., pag. 283 sgg.). Il concetto di rivelazione è stato adoperato frequentemente nel tardo Romanticismo del sec. XIX e nello spiritualismo e idealismo del sec. XX. In queste sue manifestazioni, ha conservato la connessione con l'idea di progresso che Schelling gli aveva riconosciuta. Tale connessione non gli è tuttavia indispensabile. La rivelazione di Dio nella S. può essere non graduale, ma totale e completa in ogni punto della S. stessa. Ogni epoca, ogni momento di essa è in questo caso una rivelazione compiuta di Dio, secondo il detto di Goethe: « L'attimo è l'eternità » e secondo la frase dello storico Ranke « Ogni epoca è in immediata relazione con Dio ». In questa forma il concetto romantico della S. come ordine provvidenziale è stato accettato anche da alcuni storicisti tedeschi come E. Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme*, 1922) e F. Meinecke (*Die Entstehung des Historismus*, 1936; *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, 1939), preoccupati di salvare l'assolutezza dei valori e il carattere divino del cristianesimo dalla mobilità e relatività della S. (cfr. PIETRO ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956, parte VI).

Dall'altro lato non è indispensabile che il concetto della S. come ordine provvidenziale si fondi sulla credenza in una provvidenza, immanente o trascendente, di natura divina. « Ordine provvidenziale » significa « ordine necessario e perfetto »: e un ordine siffatto è riconosciuto proprio della S. anche da dottrine che negano il concetto religioso della provvidenza, come il positivismo sociale e il marxismo. Augusto Comte considerava la S. come lo sviluppo progressivo dell'Umanità o Grande Essere che è « l'insieme degli esseri passati, futuri e presenti che concorrono liberamente a perfezionare l'ordine universale » (*Politique positive*, 1854, IV, pag. 30). E riconosceva a De Maistre il merito di aver concorso a preparare la vera teoria del progresso con la sua rivalutazione del Medio Evo: giacchè solo dopo questa rivalutazione la continuità della tradizione provvidenziale è stata ristabilita (*Ibid.*, I, pag. 64). Dall'altro canto, il marxismo considera la S. come un processo unilineare e progressivo che necessariamente metterà capo, attraverso la lotta di classe, alla società senza classi, che è la società perfetta. Marx dice a questo proposito che il passaggio alla nuova società avverrà « con la fatalità che presiede ai fenomeni della natura » (*Das Kapital*, I, 24, § 7). Ma fatalità significa necessità e si tratta di una necessità provvidenziale perchè da essa verrà fuori il modo di vivere definitivo e perfetto del genere umano.

4° Le interpretazioni filosofiche della S. gravitano quasi tutte sulla nozione della S. come totalità o mondo storico. Solo questa nozione consente infatti di parlare della S. come di un oggetto unico e semplice, valutabile nel suo complesso una volta per tutte. La nozione di mondo storico, come tutte le nozioni totalitarie e la nozione stessa di *mondo* (v.), è al di là delle capacità effettive di indagine e di intelligenza di cui l'uomo dispone. La S., come *oggetto della storiografia* non è mai un mondo in questo senso, cioè la totalità assoluta degli eventi umani. Un periodo storico o un insieme di istituzioni è detto talvolta un mondo

(per es., il «mondo antico» o il «mondo orientale», ecc.) soltanto nel senso di una totalità relativamente omogenea di culture e non in senso assoluto. La stessa espressione «mondo storico» se riceve il significato di «oggetto generale delle discipline storiografiche» designa, non una totalità assoluta, ma il campo relativamente omogeneo in cui vengono ad operare e a incontrarsi le tecniche delle discipline storiografiche. Quando perciò come «realtà storica» s'intenda semplicemente l'oggetto della conoscenza storica, si rinunzia *ipso facto* al concetto di mondo storico come totalità assoluta e ad ogni giudizio su questa totalità. Si rinuncia, anche, a considerare *tutti* i fatti come fatti storici: giacchè l'affermazione che tutti i fatti sono storici (che ricorre, per es., in CROCE, *La S. come pensiero e come azione*, 1938, pag. 19) non è che un altro modo di esprimere la nozione della S. come totalità assoluta. Dall'altro lato, se la S. non è il mondo storico, non esiste *la* storia. Ogni S., da questo punto di vista, è la S. di qualche cosa (un periodo, un'istituzione, una personalità) ma non è un processo o una sostanza unica o universale che comprenda tutto dentro di sè (cfr. J. H. RANDALL JR., *Nature and Historical Experience*, 1958, pag. 28). Le espressioni «oggetto storico» o «realtà storica» sono, da questo punto di vista soltanto nomi comuni per indicare un qualsiasi tema di investigazione storiografica. La metodologia storiografica contemporanea, che storici e filosofi (in fondamentale accordo tra loro) hanno fatto notevolmente avanzare in questi ultimi tempi, consente di riconoscere all'oggetto storico i seguenti caratteri:

1° L'*individualità* o *unicità*, per cui il fatto storico si presenta come qualcosa di unico e di irrepetibile. Il riconoscimento esplicito di questo carattere è dovuto allo storicismo tedesco. Già affermato da Dilthey (*Gesammelte Schriften*, V, pag. 236) esso fu sottolineato da Windelband (*Präludien*, II[6], pag. 145) e da Rickert (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902, pag. 251, 420, ecc.) come una conseguenza della distinzione tra il procedimento *generalizzante* delle scienze della natura e il procedimento *individuante* delle scienze dello spirito. Questo carattere della S. ha suscitato talora la diffidenza dei metodologi perchè è apparso come un carattere «metafisico» (cfr., ad es., C. G. HEMPEL, in *Readings in Philosophical Analysis*, ed. Feigl e Sellars, 1949, pag. 461; GARDINER, *The Nature of Historical Explanation*, 1952, pag. 43). D'altra parte però nessuno nega che un evento storico è unico nel senso d'essere individuato dai due parametri fondamentali della cronologia e della geografia (cfr. lo stesso GARDINER, *loc. cit.*); e molti riconoscono inoltre all'evento storico l'unicità nel senso «di essere differente dagli altri coi quali sarebbe naturale raggrupparlo sotto un termine classificatorio e differente anche nei modi in cui interessa gli storici quando cercano di spiegarlo» (W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, 1956, pag. 46). Il carattere di unicità deriva all'evento dalle stesse tecniche storiografiche che servono ad accertarlo e ad illustrarlo ed è il riflesso di queste tecniche. L'evento storico appare unico e irripetibile solo quando la sua illustrazione storiografica è stata condotta a buon punto; sicchè il detto «la S. non si ripete» esprime più l'ideale storiografico (d'altronde non facile a raggiungersi) che un presunto carattere del processo storico.

2° La *correlazione* del fatto con gli altri fatti per cui il fatto stesso è «spiegato» o «compreso». Anche su questo secondo carattere la metodologia storica contemporanea ha raggiunto un punto d'accordo soddisfacente. Sebbene non manchi chi vuole interpretare la connessione tra i fatti storici come connessione causale (cfr., ad es., HEMPEL, *loc. cit.*, pag. 462 sgg.) nell'intento di mostrare che sia la S. sia le scienze naturali fanno uso di un unico tipo di spiegazione, è oggi abbastanza chiaro che i metodologi della S. hanno rigettato la spiegazione causale come l'hanno rigettata i metodologi della fisica (cfr., su questo punto, STORIOGRAFIA, ed inoltre CAUSALITÀ; CONDIZIONE; SPIEGAZIONE). Col rigetto dello schema causale viene anche eliminata dalla S. la nozione di legge che è legata con esso giacchè una legge non esprime che una successione causale di fatti. E con l'eliminazione del concetto di legge è altresì eliminato il concetto della *necessità* della storia. Bisogna ricordare a questo punto che Kierkegaard fu il primo a riconoscere nella S. la categoria della possibilità: «Il passato non è necessario al momento in cui diviene, egli diceva; non è divenuto necessario, *divenendo* (che sarebbe una contraddizione); e lo diviene ancora meno attraverso l'intelligenza che se ne ha... Se il passato divenisse necessario attraverso l'intelligenza, guadagnerebbe ciò che l'intelligenza perderebbe giacchè allora quest'ultima intenderebbe una cosa diversa e sarebbe una cattiva intelligenza» (*Philosophische Brocken*, 1844, IV, § 4).

3° Il *significato* o l'*importanza* che l'evento possiede in quanto si offre alla scelta storiografica. Anche questo carattere è pressocchè universalmente riconosciuto nella metodologia contemporanea. Esso può essere considerato come una conseguenza del carattere precedente giacchè l'importanza di un evento consiste nella capacità, che esso ha dimostrato, di condizionare, in un modo qualsiasi, gli altri eventi, cioè di produrre nel loro corso variazioni che possono essere attribuite, in qualche modo, all'evento in questione. È abbastanza chiaro tuttavia che il significato di un evento (nel senso ora chia-

rito) non è una qualità che inerisca all'evento stesso in modo assoluto e che lo accompagni in qualsiasi contesto storiografico; ma può variare, a seconda, appunto, dei contesti o delle scelte che li reggono: sicchè un evento che è importante in uno di questi lo è meno o nulla affatto, in un altro.

Il primo dei caratteri sopra elencati, l'individualità, può essere assunto per distinguere l'oggetto storiografico dall'oggetto sociologico o in generale dall'oggetto delle scienze sociali, che possiede invece il carattere opposto della *ripetibilità* (cfr. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 1959, II, 5). E l'insieme dei tre caratteri vale a distinguere il fatto storico dal *fatto di cronaca* che non è nè individuato nè connesso sufficientemente con altri fatti, nè significante.

**STORIA IDEALE ETERNA.** V. STORIA.

**STORIA UNIVERSALE.** V. STORIOGRAFIA.

**STORICHE, FONTI** (ingl. *Historical Sources*; franc. *Sources historiques*; ted. *Historische Quellen*). Con questa espressione si indica comunemente il materiale della ricerca storiografica. Le fonti S. sogliono dividersi in *avanzi* e *tradizioni*. Gli avanzi sono: 1° i resti delle opere prodotte dall'uomo (case, ponti, teatri, utensili, ecc.); 2° i modi di vita delle comunità (usi, costumi, ordinamenti giuridici, politici, ecc.); 3° le opere letterarie e filosofiche; 4° i documenti in generale.

Gli avanzi che furono prodotti con l'intenzione di tramandare il ricordo di un evento si chiamano *monumenti*. Tali sono i *documenti* che ebbero lo scopo di testimoniare per l'avvenire la conclusione di una faccenda e tali sono le iscrizioni, le medaglie, le monete, ecc.

Infine le fonti di tradizione sono quelle mediante le quali è stata tramandata la memoria degli eventi passati e possono essere orali o scritte. (cfr. G. G. DROYSEN, *Grundzüge der Historik*, 1882, § 20-24).

**STORICISMO** (ingl. *Historicism*; franc. *Historicisme*; ted. *Historismus*). Con questo termine che fu adoperato per la prima volta da Novalis (*Werke*, III, pag. 173) si possono intendere tre indirizzi diversi e cioè:

1° La dottrina che la realtà è storia (cioè svolgimento razionalità e necessità) e che ogni conoscenza è conoscenza storica, quale fu espressa da Hegel (cfr. specialmente *Geschichte der Philosophie*, I, intr.) e da Croce (*La storia come pensiero e come azione*, 1938, pag. 51). Questa dottrina non è che la tesi fondamentale dell'idealismo *romantico* (v.): essa suppone la coincidenza di finito e infinito, del mondo e di Dio, e considera pertanto la storia come la stessa realizzazione di Dio. Essa si può chiamare *S. assoluto*.

2° Una variante della precedente dottrina, che vede nella storia la rivelazione di Dio nel senso di considerare ogni momento della storia stessa in diretto rapporto con Dio e permeato dei valori trascendenti da Lui inclusi nella storia. È stato questo il punto di vista sostenuto da E. Troeltsch e F. Meinecke [cfr. la voce STORIA, 3, *e*)]. Si può chiamare questa dottrina *S. fideistico* perchè la rivelazione di Dio nella storia avviene per essa sostanzialmente attraverso la fede.

3° La dottrina che vede nelle unità di cui la storia costituisce la successione (Epoche o Civiltà) organismi globali i cui elementi, necessariamente connessi, possono vivere solo nell'insieme; ed afferma pertanto la relatività dei valori (che sono appunto alcuni di tali elementi) all'unità storica cui appartengono e la morte inevitabile di essi con la morte di questa. È questo il punto di vista di Spengler e di altri e si può chiamare *S. relativistico*. Esiste anche, almeno come termine polemico, una nozione volgare di questo S.: secondo la quale la storia sarebbe un movimento incessante che travolge tutto, anche la verità e i valori, subito dopo l'attimo del loro fiorire. La dottrina che più si avvicina a questa è quella difesa da G. Simmel ; secondo il quale la vita è un fluire incessante che risolve e concilia ogni cosa entro di sè: « Il bene e il male che facciamo e che riceviamo, il bello che ci allieta e il brutto da cui fuggiamo, le serie compiute come quelle rimaste interrotte nella nostra vita, tutte queste cose, per quanto possano di fatto reciprocamente contrastare rientrano, come elementi della vita, come scene di un destino, nella connessione dell'esperienza vissuta che si continua senza posa e senza interruzione: in *una* vita, cioè, il cui senso, appunto come vita, sovrasta a tutte le opposizioni che i suoi contenuti possono presentare secondo altri criteri » (*Hauptprobleme der Philosophie*, 1910, IV; traduzione ital., pag. 201). Lo stesso Simmel però ammetteva qualcosa che è *più che vita* (v.) cioè la *forma* della vita stessa che emerge da essa e in essa ritorna (*Lebensanschauung*, 1918, pag. 22-23).

4° L'indirizzo della filosofia tedesca che, negli ultimi decenni dell'800 e nei primi del nostro secolo, ha dibattuto il *problema critico* della storia. L'assurgere delle discipline storiche, nel corso del sec. XIX, al rango di scienze faceva nascere nei loro confronti un problema analogo a quello che Kant si era proposto nei confronti delle scienze naturali: il problema della possibilità della scienza storica, cioè della sua validità. Questo problema viene dibattuto in Germania a partire dagli scritti di Dilthey e specialmente dalla *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) nella quale Dilthey aveva cercato di stabilire la differenza tra le di-

scipline storiografiche e le scienze naturali e aveva additato lo strumento principale delle discipline storiche in una «psicologia analitica e descrittiva» che ha come suo strumento fondamentale l'*esperienza vissuta* (v.). Windelband e Rickhert contribuirono a loro volta a delimitare concettualmente il dominio proprio delle discipline storiografiche distinguendo tra le scienze *nomotetiche* o generalizzanti, che sono quelle naturali delle scienze *idiografiche* o individualizzanti che sono quelle storiche (v. SCIENZE, CLASSIFICAZIONE DELLE). I problemi della *spiegazione* (v.) e della *comprensione* (v.) della realtà storica venivano pure dibattuti in questi indirizzi non solo da Dilthey, Windelband e Rickhert ma anche da Simmel, Troeltsch e Meinecke; ma ebbero il loro contributo più sostanziale da Max Weber che affrontò soprattutto il problema della spiegazione storica e della causalità della storia. L'eredità di questo indirizzo di studi, che ha iniziato l'elaborazione della metodologia storica, è stata raccolta dai moderni metodologi della storia (sui quali v. STORIOGRAFIA) (cfr., R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, Essais sur une théorie allemande de l'histoire, 2ª ediz., 1950; P. ROSSI, *Lo S. tedesco contemporaneo*, 1956).

**STORICITÀ** (ingl. *Historicity*; franc. *Historicitè*; ted. *Geschichtlichkeit*). 1. Il modo d'essere del mondo storico o d'una qualsiasi realtà storica.

2. L'esistenza di fatto nel passato: in questo senso si dice, per es., «la S. di Gesù» per dire che Gesù fu una persona reale, non un mito.

3. L'importanza storica che talora si attribuisce anche a eventi presenti o contemporanei.

**STORIOGRAFIA** (lat. *Historiographia*; inglese *History*; franc. *Histoire*; ted. *Geschichte*, talvolta *Historie*). Il termine *historiographus* ricorre in Cornelio Agrippa (*De Incertitudine et vanitate scientiarum*, 1527, cap. V, in *Opera*, II, pag. 2,27) e il termine *historiographie* in un idillio in prosa del poeta inglese Nicholas Breton (*Wits Trenchmour*, 1597). Fu adottato da T. Campanella per indicare «l'arte di scrivere correttamente la storia» (*Philosophiae Rationalis partes quinque, videlicet Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, iuxta propria principia*, 1638, pag. 243). Esso è rimasto con questo significato in inglese e in francese (il tedesco usa *Historik*), mentre in italiano è passato a significare, sull'esempio di Croce, la conoscenza storica in generale o il complesso delle scienze storiche. Stante l'ambiguità riconosciuta del termine *storia*, è opportuno disporre di un termine adatto per indicare la conoscenza storica, nella sua distinzione dalla realtà storica.

Le interpretazioni che sono state date di tale conoscenza sono fondamentalmente due e possono essere qualificate come *A*) la storiografia universale; *B*) la storiografia pluralistica. L'interpretazione della conoscenza storica come storia universale corrisponde all'interpretazione della realtà storica come mondo. L'interpretazione di essa come storia pluralistica corrisponde all'interpretazione della realtà storica come oggetto definibile o accertabile solo attraverso gli strumenti di indagine di cui si dispone.

*A*) La storia *universale* o come meglio si direbbe *cosmica* (ted. *Weltgeschichte*) è la conoscenza del piano provvidenziale del mondo storico (cfr. HEGEL, *Phil. der Geschichte*, ed. Lasson, pagina 52). Essa ha due caratteristiche fondamentali:

1° È opera del filosofo e non dello storico e ad essa l'opera dello storico può servire solo come aiuto non indispensabile. Fichte, che la chiama «storia *a priori*», afferma: «Comprendere con chiara intelligenza l'universale, l'assoluto, l'eterno e l'immutabile in quanto guida la specie umana, è compito del filosofo. Fissare di fatto la sfera sempre cangiante e mutevole dei fenomeni attraverso i quali procede la sicura marcia della specie umana, è compito dello storico, le cui scoperte sono solo casualmente ricordate dal filosofo» (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, IX; trad. ital., Cantoni, pag. 67). Ed Hegel, in polemica contro i grandi storici del suo tempo, degradati a «filologi» (v. FILOLOGIA), affermava: «Per conoscere il sostanziale, bisogna accedervi da sè con la ragione... La filosofia, nella certezza che ciò che impera è la ragione, sarà convinta che l'accaduto troverà il suo luogo nel concetto e non altererà la verità, come oggi è moda particolarmente presso i filologi che, con quel che si dice acume, introducono nella storia elementi prettamente aprioristici» (*Op cit.*, pag. 8). È quello che Croce intendeva identificando filosofia e storia (*Teoria e storia della S.*, 1917, pag. 71 sgg.) e Gentile identificando storia e storia della filosofia (*Teoria generale dello spirito*, 1920, XIII, 14).

2° È indipendente dalle limitazioni del materiale storiografico e degli strumenti d'indagine, perciò può prescindere da qualsiasi storia che sia stata scritta o possa essere scritta. Fichte considerava la storia *a priori* completamente indipendente dalla storia *a posteriori*, che è quella dello storico (*Op cit.*). Hegel affermava che per riconoscere la realtà sostanziale della storia bisogna «portare con sè la coscienza della ragione: non occhi fisici, non un intelletto finito, ma l'occhio del concetto, della ragione» e perciò affidarsi a un modo di procedere rigorosamente aprioristico (*Phil. der Geschichte*, I, pag. 8). Croce parlava di una «anamnesi» dello Spirito universale che tesse la storia e per il quale le fonti della storia stessa servono solo come occasioni di ricordo (*Teoria e*

*storia della S.*, pag. 16). Lo stesso Heidegger condivide questa concezione della storia cosmica. Egli avverte che «storia cosmica» significa in primo luogo «lo storicizzarsi del mondo nella sua essenziale unità esistenziale con l'Esserci»; e in secondo luogo «lo storicizzarsi intramondano degli strumenti e delle cose» e che in entrambi i sensi la storia cosmica è indipendente dalla conoscenza storiografica (*Sein und Zeit*, § 75) sicchè è la scelta implicita nella storicità dell'Esserci a determinare la scelta storiografica (*Ibid.*, § 76).

*B*) La S. *pluralistica* è caratterizzata in primo luogo dall'abbandono di concetti come «mondo storico» o «storia universale», e dal riconoscimento della pluralità delle forme della conoscenza storica e della sua dipendenza dal materiale documentario disponibile e dai princìpi che guidano la scelta storiografica. Da questo punto di vista, la conoscenza storica autentica verte sempre su oggetti delimitati o delimitabili, mai sulla totalità della storia; e non è mai giudizio su tale totalità sicchè esclude come privi di senso i concetti di progresso, di decadenza, ecc., intesi in senso assoluto. Per quanto l'antichità greca ci abbia lasciato esempi eccellenti di S. in questo senso (per es., l'opera di Tucidide e di Polibio) i capisaldi di quella che oggi si chiama metodologia storiografica sono stati cominciati a chiarire solo a partire dal Rinascimento e hanno trovato la loro definizione, da parte di storici e di filosofi, solo negli ultimi anni. Tali capisaldi possono essere ricapitolati nel modo seguente:

1° La conoscenza storica è *prospettivistica*: essa allontana da sè il passato e vuole intenderlo nel suo tempo e luogo, ma non già assimilarlo o ridurlo al presente. Il riconoscimento dell'*alterità* tra l'esperienza storica e la realtà storica, tra il soggetto storico e l'oggetto storico o tra il presente e il passato è una delle condizioni fondamentali della ricerca storica. Esso costituisce il contributo che l'Umanesimo ha dato alla metodologia storica. Giacchè mentre il Medio Evo ignorava la prospettiva storica, facendo dei fatti e degli eventi più eterogenei e lontani fatti ed eventi contemporanei, l'Umanesimo ha cercato di intendere il passato come passato, l'antichità come antichità, l'altro come altro (cfr. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, 1954, II, 5). L'esigenza di «rivivere» il passato, di farlo «ritornare» sarebbe falsificatrice della storia, se fosse presa alla lettera (cfr. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, 1954, pag. 43 sgg): come sarebbe falsificatrice, se fosse presa alla lettera l'esigenza affacciata da Croce (*Teoria e storia della S.* pag. 3 sgg.; *La storia come pensiero e come azione*, 1938, pag. 5), che ogni storia sia intesa come «storia contemporanea». Un corollario dell'esigenza della prospettiva storica è il *distacco dal passato*, che Nietzsche riteneva proprio della storia *critica* (posta accanto alla storia *archeologica* che «conserva e venera» e alla storia *monumentale* che esalta e incoraggia, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1873, II) distacco che Nietzsche intendeva come l'abbandono del passato e l'incamminarsi del presente per nuove vie, e che è certamente uno degli insegnamenti della storiografia. Ma c'è poi un *distacco dal presente* che è inerente all'atteggiamento storiografico su cui insistette soprattutto l'Illuminismo e che fu espresso da P. Bayle con famose parole: «Lo storico, egli diceva, deve dimenticare che è di un certo paese, che è stato allevato in una certa comunità, che deve la sua fortuna a questo o a quello e che questi e quegli altri sono i suoi parenti o i suoi amici. Uno storico in quanto tale è, come Melchisedec, senza padre, senza madre, senza genealogia» (*Dictionnaire*, art. Usson, rem. F.). L'ideale proposto da Bayle è difficile, per non dire impossibile, da realizzare perchè, come gli storici oggi riconoscono (cfr. ad es., MARROU, *Op. cit.*, cap. II) l'intervento attivo degli interessi e degli orientamenti dello storico, condiziona sempre, in qualche misura, i risultati della sua indagine e persino la scoperta dei fatti. Tuttavia tutta la tecnica dell'indagine storiografica tende, non già a disincarnare o a disumanare lo storico, come voleva Bayle, ma a limitare e disciplinare l'intervento dei suoi interessi nella ricerca.

2° La conoscenza storica è *individuante* perchè individuanti sono gli strumenti di cui si avvale. L'individualità o l'unicità (irripetibilità) che è frequentemente riconosciuta ai fatti storici è in realtà il riflesso in tali fatti degli strumenti che li accertano (v. STORIA). In primo luogo ogni evento storico è individuato dai due parametri fondamentali, cronologico e geografico. In secondo luogo, il materiale documentario della S. ha carattere individuante. Un documento, una moneta, un'iscrizione si riferiscono sempre, ognuno, ad un unico fatto; e così una testimonianza. In terzo luogo, hanno carattere individuante i criteri di scelta storiografica, perchè tendono a porre in evidenza un fatto fra gli altri, a sottolinearne il *significato* o l'*importanza* e perciò il carattere in qualche modo «singolare» o «unico». L'unicità del fatto storico è stata talora criticata come un supposto carattere metafisico della realtà storica (cfr. i testi citati nella voce STORIA, 4, 1); ma non può suscitare obiezioni se viene intesa come il risultato del carattere individuante degli strumenti storiografici. Si può dire che il grado d'individualità del fatto storico deriva dal grado del *successo* che l'indagine storiografica consegue. Un fatto appare irripetibile quando l'indagine storiografica

è riuscita a ricostruirlo nella sua individualità compiuta; ma questa individualità è piuttosto un ideale storiografico che un fatto.

3° La conoscenza storica è *selettiva*. Questo è uno dei punti universalmente ammessi nella metodologia storiografica (R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1948; ediz. 1952, pagina 131 sgg.; P. GARDINER, *The Nature of Historical Explanation*, 1952, pag. 104 sgg.; M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire*, 1952, pag. 2; H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, 1954, pag. 209 sgg.; W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, 1957, pag. 98 sgg.; J. H. RANDALL, *Nature and Historical Experience*, 1958, pag. 25, 45, ecc.). Il carattere selettivo della S. è riconosciuto anche da K. POPPER, *The Poverty of Historicism*, 1944, § 31, e dal marxista L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, 1952, pag. 4. J. H. Randall così ha illustrato la funzione della scelta nella S.: « Lo storico *deve* fare una scelta. Dall'infinita varietà delle relazioni che gli eventi passati rivelano, deve scegliere ciò che è *importante* o *fondamentale* per la sua storia particolare. Se la selezione non dev'essere solamente quello che sembra importante a lui, se non deve essere soggettiva e arbitraria, deve avere un *focus oggettivo* in qualcosa che dev'essere fatto, in qualcosa che egli considera come obbligatorio o imposto agli uomini, in qualche *Aufgabe* o *faciendum*, in qualche lavoro che va fatto » (*Op. cit.*, pag. 60). La possibilità della scelta non si fonda sulla possibilità che il passato cambi. « Non che il passato in sè stesso possa cambiare; ma può cambiare la selezione che il presente fa del passato. Ciò che è *significante* e *rilevante* nel passato di ogni cosa cambia a misura che la cosa stessa cambia e si sviluppa » (*Op. cit.*, pag. 36). La scelta storiografica investe così in primo luogo i fatti; ma essa investe anche e contemporaneamente le *ipotesi* che sono incorporate nello stesso accertamento dei fatti. La scelta di un'ipotesi non è necessariamente suggerita allo storico dalle sue proprie simpatie o dai suoi orientamenti; qualche volta, come accade nel caso di Tucidide, l'ipotesi che egli prospetta e che trova verificata dai fatti è contraria a tutti i suoi desideri. Il *pluralismo delle scelte*, cioè la possibilità di effettuare scelte storiografiche differenti e di mutare e correggere quelle effettuate, è una delle condizioni della conoscenza storica. I filosofi hanno tentato talvolta di limitare, in linea di principio, la pluralità delle scelte; cioè di stabilire un principio che orienti in ogni caso, unilateralmente, la selezione storiografica. Così ha fatto Hegel affermando che la storia è « storia dello spirito » e obbligando così la scelta dello storiografo a fermarsi sulle idee e a dichiarare storicamente inesistente tutto il resto. Così ha fatto anche il *materialismo storico* (v.) affermando che la storia è in primo luogo storia dei « rapporti di produzione di lavoro » e che tutto il resto è « soprastruttura » cioè non determina ma segue. Non c'è dubbio che questi tentativi di limitazione della scelta storiografica, e specialmente quello marxista, hanno polemicamente richiamato l'attenzione su fatti che potevano essere o erano trascurati e hanno, per così dire, aguzzato l'occhio dello storico in una direzione insolita. Da ultimo però e se assunti come princìpi assoluti per la limitazione delle scelte, negherebbero la pluralità delle scelte, impedirebbero la loro rettificazione, e riuscirebbero a falsare la storia, occultando sfere di fatti che non sono quelli da essi privilegiati.

4° La conoscenza storica è diretta non alla spiegazione causale ma alla *spiegazione condizionale*. Per quanto non manchi chi ancora insista sul carattere causale della spiegazione storica (cfr., per es., HEMPEL, in *Readings in Philosophical Analysis*, ed. Feigl e Sellars, 1949, pag. 459 sgg.; GARDINER, *op. cit.*, pag. 65 sgg.), l'opinione che le nozioni di causa e di legge hanno scarsa possibilità di applicazione nel dominio storiografico (come anche d'altronde nel dominio della fisica) tende a prevalere tra i metodologi della storia. Lo scritto citato di W. Dray, è in questo senso, particolarmente significativo (v. su questo punto la voce SPIEGAZIONE). La preferenza accordata alla spiegazione condizionale toglie tutta la sua importanza al contrasto tra *spiegazione* e *comprensione* che per un certo tempo parve esprimere il contrasto tra le scienze della natura e le scienze dello spirito. Difatti, sia la spiegazione che la comprensione consistono nella determinazione della possibilità dell'oggetto (v. COMPRENSIONE).

5° La conoscenza storica è diretta alla determinazione di *possibilità retrospettive*. Questa è una conseguenza della rinuncia della S. allo schema causale (che suppone la necessità dell'oggetto storico) e del suo ricorso allo schema condizionale. Questo schema consiste nella determinazione di possibilità, o, se si vuole, di *probabilità* retrospettive. Questa caratteristica fu già riconosciuta propria alla conoscenza storica da Max Weber: « La considerazione del significato causale di un fatto storico, egli diceva, comincerà anzitutto con la questione seguente: se escludendolo dal complesso dei fattori assunti come condizionanti, oppure mutandolo in un determinato senso, il corso degli avvenimenti avrebbe potuto, in base a regole generali dell'esperienza, assumere una direzione in qualche modo diversamente configurata nei punti decisivi per il nostro interesse » (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906; traduzione ital., in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pag. 223). Certamente ogni storico rico-

noscerebbe privo di senso il tentativo fatto da Renouvier nell'*Ucronia* d'immaginare « lo sviluppo della civiltà europea quale avrebbe potuto essere e non è stata ». Ma, come dice R. Aron: « Ogni storico, per spiegare ciò che è stato, si domanda ciò che *sarebbe potuto essere.* La teoria si limita a mettere in forma logica questa pratica spontanea dell'uomo comune » (*op. cit.*, pag. 164; cfr. MARROU, *op. cit.*, pag. 181). Per quanto spesso gli storici e i metodologi della storia continuino a parlare di « causa », il senso che danno a questa parola non ha niente a che fare con il significato tradizionale di essa: pertanto un mutamento terminologico sarebbe opportuno seguisse al già intervenuto mutamento concettuale (Cfr. una bibliografia selezionata sulla metodologia storiografica in *Theory und Practice in Historical Study: a Report of the Committee on Historiography*, 1942, e cfr. sugli autori trattati in questa voce: P. ROSSI, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, 1960).

**STRETTO** (ingl. *Strict*; franc. *Strict*; tedesco *Streng*). L'aggettivo si applica talora al diritto o al dovere per indicare il suo carattere più rigorosamente obbligatorio. Dice Kant.: « Vi sono azioni così conformate che la loro massima non può nemmeno essere *concepita* senza contraddizioni come una legge universale della natura... Ve ne sono altre in cui non si incontra questa impossibilità interna, ma che sono tali che è impossibile volere che la loro massima sia elevata all'universalità di una legge della natura, perchè una tale volontà si contraddirebbe in se stessa. Si scorge facilmente che la massima delle prime è contraria al dovere *S.* o *rigido* (rigoroso), mentre la massima delle seconde non è contraria che al dovere in senso *largo* (meritorio) » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II). Altrove Kant chiama diritto S. quello che « può anche essere rappresentato come la possibilità di una costrizione generale reciproca in accordo con la libertà di ognuno secondo leggi universali » (*Met. der Sitten*, Introduzione alla dottrina del diritto, § E). Queste notazioni kantiane sono tra le più precise in questa materia e tuttavia son ben lontane dall'essere convincenti.

**STRUMENTALISMO.** V. PRAGMATISMO.

**STRUMENTO** (ingl. *Instrument*; franc. *Instrument*; ted. *Werkzeug*). La parola è stata estesa da Dewey a significare ogni mezzo adatto a conseguire un risultato in qualsiasi campo dell'attività umana, pratico o teorico. Dice Dewey: « Come termine generale *strumentale* significa la relazione mezzi-risultati come categoria fondamentale per la interpretazione delle forme logiche, mentre *operativo* esprime le condizioni grazie alle quali la materia è: 1° resa adatta a servire come mezzo e 2° effettivamente funziona come mezzo nel compiere la trasformazione obiettiva che è il fine dell'indagine » (*Logic*, I, § 2, nota; trad. ital., pag. 47-48).

**STRUTTURA** (ingl. *Structure*; franc. *Structure*; ted. *Strukture*). 1. Nel senso logico, la pianta o il piano d'una relazione: sicchè si dice che due relazioni hanno la stessa S. quando lo stesso piano vale per entrambe, cioè quando sono analoghe l'una all'altra come una carta geografica è analoga al paese che rappresenta. La S. è in questo senso il « numero-relazione » ed è concetto generalissimo, equivalente a *piano, costruzione, costituzione,* ecc. (RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, VI; trad. ital., pag. 74-75; *Human Knowledge*, IV, 3; trad. ital., pag. 362 sgg.). La descrizione formale di Russell si attaglia all'uso corrente del termine: per es., all'uso che se ne fa nella terminologia di Marx e dei marxisti. In questa terminologia, S. è la costituzione economica della società in cui entrano i rapporti di produzione e i rapporti di lavoro mentre *soprastruttura* (v.) è la costituzione giuridica, statale, ideologica della società stessa (MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.; *Deutsche Ideologie*, I).

In questo senso la parola S. è da un lato sinonimo di *forma* nel senso in cui questo termine ricorre nel gestaltismo che infatti viene anche chiamato strutturalismo o psicologia strutturale (v. PSICOLOGIA); dall'altro è sinonimo di *sistema* (nel significato 2) come insieme o totalità di relazioni. In quest'ultimo senso la parola è passata nella linguistica, nell'estetica e negli altri campi in cui viene oggi comunemente adoperata. Lo stesso Saussure aveva parlato di sistema: « La lingua è un sistema di cui tutte le parti debbono essere considerate nella loro solidarietà sincronica » (*Cours de linguistique générale*, III, § 3). Quando si parla della struttura come di « un insieme di elementi qualsiasi, dunque astratti, tra i quali o tra certi loro sotto-insiemi, si saranno definite relazioni ugualmente astratte » (Granger) o come « un complesso di elementi sottoposto a relazioni determinate » (Mouloud) (« La notion de structure » in *Revue Inter. de Phil.* 1965, pag. 254, 315) o in modi analoghi (*Sens et usage du terme Structure dans les sciences humaines et sociales*, a cura di Bastide, 1962, passim; *The Structure of Language*, a cura di Fodor e Katz, 1964, pag. 33 e passim), il termine ha significato generico di sistema e potrebbe essere opportunamente sostituito da esso.

Lo stesso può dirsi dell'uso fatto del termine nel campo antropologico, soprattutto da Lévi-Strauss; il quale esplicitamente definisce la S. come un sistema di elementi tali che una modificazione qualsiasi dell'uno implica una modificazione di tutti gli altri; e la considera come un modello concet-

tuale che deve dar conto dei fatti osservati e permettere di prevedere in qual modo l'insieme reagirà nel caso della modificazione di uno degli elementi (*Anthropologie structurale*, 1958, XV, 1, pag. 306 sgg).

2. In un senso ristretto e specifico, la S. non è un qualsiasi piano o sistema di relazioni, ma un piano *gerarchicamente ordinato* cioè con un ordine finalistico intrinseco, destinato a conservare, per quanto possibile, il piano stesso. In questo senso specifico la parola fu usata da Dilthey che con essa designò il fondamentale strumento esplicativo del mondo umano e storico. Egli parlò di una « S. psichica » intesa come « l'ordine secondo cui, nella vita psichica sviluppata, i fatti psichici di qualità differente sono reciprocamente legati da un'interna relazione che può essere immediatamente vissuta » (*Gesammelte Schriften*, VII, pag. 3 sgg.; cfr. *Critica della ragione storica*, trad. ital., pag. 63). E soprattutto si servì del termine per indicare le unità elementari del mondo storico cioè gli individui, le epoche, le comunità, le istituzioni e i sistemi di cultura, intendendo per esso in questo senso una connessione dinamica accentrata in se stessa « cioè che ha in se stessa il suo fine e i suoi criteri di valutazione » (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910, VI, 2; trad. ital., in *Critica della ragione storica*, VI, 1, 2, pag. 243 sgg.). La connessione dinamica o vitale in cui Dilthey vide il carattere proprio della S. fu tradotta da Spengler col concetto di *organismo*, del quale si servì per descrivere le *epoche* storiche che nascono, decadono e muoiono (v. EPOCA). In questo senso il termine viene adoperato comunemente in biologia. Secondo l'illustrazione che ne ha dato recentemente un biologo, la S. sarebbe « la forma relativa alla funzione », come la funzione sarebbe la « S. che cambia nel tempo » (A. C. MOULYN, *Structure, Function and Purpose*, 1957, pag. 22-23). Nella psicologia del comportamento che cerca oggi di utilizzare, con le debite correzioni, l'esperienza della *cibernetica* (v.), si parla di « S. gerarchica » o di « Piano » come di « un processo gerarchico nell'organismo che può controllare l'ordine nel quale una sequenza di operazioni dev'essere eseguita » (MILLER, GALANTER, PRIBRAM, *Plans and the Structure of Behavior*, 1967, pag. 16). In questo senso la S. non è costituita semplicemente da un insieme di elementi in relazione ma da un ordine gerarchico che ha lo scopo di garantire il successo della sua funzione e la sua propria conservazione. Si può dire che la S. è caratterizzata dal proporsi come fine la sua propria possibilità di essere (cfr. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, 1939).

Questo significato, che sembra il più sottile, è invece quello che meglio risponde all'uso del termine nel linguaggio comune. La S. di un edificio è la correlazione delle sue parti che assicura la stabilità dell'edificio e gli permettono di rispondere all'uso cui è destinato. In una qualsiasi organizzazione, la S. è il piano delle attività o degli organi che tiene in piedi l'organizzazione stessa e le consente di realizzare i suoi scopi. Essa non è simile a una macchina precibernetica o a un organismo nel senso pre-evoluzionistico, ma è un piano articolato di elementi che, entro certi limiti, sono suscettibili di variazioni più o meno autonome. Sia nel significato *1* che nel significato *2*, la S. può essere concepita in due modi: I) come costituente l'*ordine* o la *sostanza* della realtà in esame, quindi determinante necessariamente tutte le sue determinazioni in modo da renderle infallibilmente prevedibili (Levi-Strauss, Sapir V. art. seguente). II) Come un *modello* (v.) o un *costrutto* (v.) ipotetico, suscettibile di interpretazioni diverse, che eserciti condizionamenti non necessitanti e renda possibili solo previsioni probabili (strutturalisti russi, cibernetici).

**STRUTTURALISMO** (inglese *Structuralism*; fr. *Structuralisme*; ted. *Strukturalismus*). Con questo termine si intende ogni metodo o procedimento d'indagine che, in qualsiasi campo, faccia uso del concetto di *Struttura* in uno dei sensi chiariti. Il termine è nato nella psicologia della forma e nella linguistica: nel qual campo, lo S. è stato difeso dai russi R. Jakobson, N. Trubetzkoy e da numerosi altri. Nel campo dell'antropologia il punto di vista strutturalistico è stato introdotto da Radcliffe-Brown a partire dalla sua introduzione all'opera *African Systems of Kinship and Marriage* (1950) e diffuso nell'antropologia moderna da Levi-Strauss (*Anthropologie structurale*, 1958 e spec. cap. XV). Ci sono anche tentativi di estenderlo a tutto il dominio delle scienze umane. Nella sua esigenza più generale, lo S. tende non soltanto a interpretare in termini di sistema un campo specifico di indagine ma a mostrare come i diversi sistemi specifici, verificati in diversi campi (per es. nell'antropologia, nell'economia e nella linguistica), si corrispondano o abbiano tra loro caratteri analoghi. Levi-Strauss ad es. ritiene possibile che una stessa struttura possa essere riscontrata a tre livelli della società: nel senso che le regole della parentela e del matrimonio servono ad assicurare la comunicazione delle donne tra i gruppi come le regole economiche servono ad assicurare la comunicazione dei beni e dei servizi e le regole linguistiche la comunicazione dei messaggi (*Anthropologie structurale*, cap. III, pag. 95).

Lo S. è schierato polemicamente contro tre fronti: lo storicismo, l'idealismo e l'umanesimo. Contro lo storicismo, che è sostanzialmente una considerazione *longitudinale* della realtà cioè una

interpretazione di essa in termini di divenire, sviluppo o progresso, afferma il primato di una concezione *trasversale* (*cross-section*) cioè di una concezione che considera la realtà stessa come un sistema relativamente costante o uniforme di relazioni. Il sistema non è certo ritenuto dallo S. statico o immobile perché si ammette una considerazione *diacronica* oltre che *sincronica* del sistema stesso; ma si subordina la considerazione diacronica a quella sincronica, considerando i mutamenti temporali come trasformazioni nelle relazioni costituenti un sistema o oscillazioni di queste trasformazioni intorno al limite costituito dal sistema stesso.

Contro l'idealismo, lo S. afferma l'*oggettività* di ogni sistema di relazioni che, anche quando è concepito come un modello concettuale cioè una costruzione scientifica, non è ridotto a un atto o una funzione soggettiva ma ha come funzione fondamentale quella di spiegare il maggior numero di fatti accertati.

Infine, contro l'umanesimo lo S. afferma la *priorità del sistema sull'uomo*: delle strutture sociali sulle scelte individuali, della lingua sul parlante singolo e in generale dell'organizzazione economica o politica sugli atteggiamenti individuali. Sapir ha scritto: « Le lingue sono per noi qualcosa di più che sistemi di comunicazione intellettuale. Esse sono abiti invisibili che si drappeggiano intorno al nostro spirito e predeterminano la forma di tutte le sue espressioni simboliche » (*Language*, 1922, cap. XI, trad. ital., pag. 218). Secondo Althusser, la struttura globale della società determina tutte le sue manifestazioni al modo in cui la Sostanza di Spinoza determina tutti i suoi modi (*Lire Le Capital*, 1965, IX, trad. ital., pag. 196 sgg.). Questo determinismo è una conseguenza dell'interpretazione realistica del concetto di struttura mentre è esclusa dall'interpretazione di esso come *modello* (v.) o costrutto ipotetico, suscettibile di interpretazioni diverse. Tuttavia poichè storicismo, idealismo e umanesimo indeterministico sono stati i tratti caratteristici del clima idealistico dalla prima metà del '900, lo S., nelle sue varie forme, denuncia il dissolversi di questo clima nella cultura contemporanea.

**STURM UND DRANG.** Con questa espressione, che è il titolo di un dramma di Massimiliano Klinger del 1776 e significa « tempesta e impeto », s'intende un movimento filosofico e letterario che ebbe luogo in Germania nella seconda metà del sec. XVIII e che costituisce l'antecedente immediato del Romanticismo. Gli atteggiamenti propri di questo movimento sono quelli che, per l'appunto, possono essere simboleggiati dalle due parole in questione. Si tratta di atteggiamenti irrazionalistici che trovano la loro espressione filosofica nelle dottrine di Haman, Herder e Jacobi: le quali prendono atto dei limiti che Kant aveva imposti alla ragione solo per procedere al di là della ragione stessa e far appello all'esperienza mistica o alla fede (v. FEDE, FILOSOFIA DELLA). Dallo « S. und Drang » si passa al Romanticismo quando dal concetto kantiano della ragione *finita* — alla quale si contrappone la fede o il sentimento, cui si attribuisce il potere conoscitivo più alto — si passa al concetto della ragione *infinita* o capace di raggiungere l'Infinito, che comincia con Fichte: al quale infatti si deve la prima ispirazione del *Romanticismo* (v.).

**SUAREZISMO** (ingl. *Suarezianism*; franc. *Suarezisme*). La dottrina dello spagnolo Francisco Suarez (1548-1617) che costituisce la principale manifestazione filosofica della Controriforma cattolica. Essa è costituita sostanzialmente da un deciso e rigoroso ritorno al tomismo: le *Disputationes metaphysicae* di Suarez sono un manuale sistematico di metafisica tomistica. Suarez tuttavia fece una concessione importante all'indirizzo della scolastica del sec. XIV, ammettendo l'individualità del reale cioè riconoscendo che una cosa singola è tale di per se stessa e non per la materia o per la forma o per un qualsiasi altro principio. Si scostò pure dal tomismo nella dottrina politica esposta nel *De Legibus* (1612), asserendo che il potere temporale dei prìncipi deriva soltanto dal popolo; e ciò per privilegiare di fronte ad esso il potere ecclesiastico, derivante immediatamente da Dio.

**SUBALTERNAZIONE** (lat. *Subalternatio*; inglese *Subalternation*; franc. *Subalternation*; ted. *Subalternation*). Con questo termine o con quello di *opposizione subalterna* si indica il rapporto tra la proposizione universale e la proposizione particolare corrispondente della stessa qualità; per es., tra « ogni uomo è giusto » e « qualche uomo è giusto »; o tra « nessun uomo è giusto » e « qualche uomo non è giusto ». La proposizione universale si chiama *subalternante* e quella particolare *subalternata* (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.14); JUNGIUS, *Log. Hamburgensis*, II, 9, 15; B. HERDMANN, *Logik*, § 70). Hamilton ha chiamato *restrizione* la S. (*Lectures on Logic*, II², pag. 269) (v. QUADRATO DEGLI OPPOSTI).

**SUB-CONTRARIA, PROPOSIZIONE** (latino *Propositio sub-contraria*; ingl. *Sub-contrary Proposition*; ted. *Subconträrsatz*). Nella logica tradizionale si chiamano così, nel loro rapporto reciproco, la proposizione particolare affermativa e quella particolare negativa: per es., « qualche uomo corre » e « qualche uomo non corre » (cfr., ad es., PIETRO ISPANO, *Summ. Logicales*, 1.13) (v. QUADRATO DEGLI OPPOSTI).

**SUBCONTRARIETÀ** (lat. *Subcontrarietas*; inglese *Subcontrary*; franc. *Subcontraire*; ted. *Subconträr*). Il rapporto di opposizione tra proposizioni

particolari. Ad es., «Socrate corre», «Socrate non corre» (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.27). Talvolta, il rapporto tra *possibile* e *non necessario* (JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, II, 12, 29).

**SUBCOSCIENTE** (ingl. *Subconscious*; francese *Subconscient*; ted. *Unterbewusst*). Lo stesso che inconscio. Alcuni psicologi francesi del secolo scorso hanno cercato di distinguerlo da inconscio considerandolo come coscienza debole o diminuita (Ribot, Janet, ecc.). Ma la distinzione è apparsa fallace e il termine stesso è caduto in disuso (v. INCONSCIO).

**SUBLIMAZIONE** (ingl. *Sublimation*; franc. *Sublimation*; ted. *Sublimierung*). Un meccanismo psicologico di difesa che consiste nella trasformazione degli impulsi sessuali in attività psichiche superiori e specialmente nella produzione artistica. Il meccanismo fu così descritto da Freud: «Le eccitazioni eccessive che derivano da sorgenti differenti della sessualità trovano una derivazione e una utilizzazione in altri domini, in modo che le disposizioni che all'inizio erano pericolose produrranno un aumento apprezzabile nelle attitudini e nelle attività psichiche» (*Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. franc., pag. 177).

**SUBLIME** (gr. ὕψος; lat. *Sublime*; ingl. *Sublime*; franc. *Sublime*; ted. *Erhaben*). 1. Una forma linguistica, letteraria o artistica che esprima sentimenti o atteggiamenti particolarmente elevati o nobili. In questo senso la parola cominciò ad essere adoperata nel I secolo a. C.; e in questo senso fu analizzata nel trattatello *Sul S.* dello Pseudo Longino (sec. I). Dice infatti lo Pseudo Longino: «Il S. è risonanza di nobiltà d'anima, sicchè si ammira talvolta un pensiero semplice, senza voce, di per sè, per l'elevatezza del sentimento. Il silenzio di Ajace nella *Nekyia* è più grande e più nobile di ogni discorso» (*De Subl.*, IX). Nello stesso senso, il termine venne adoperato dagli autori latini e specialmente da Quintiliano (*Ist. Or.*, VIII, 3, 18; VIII, 3, 74; XI, 1, 3; XI, 3, 153; ecc.). Questo è anche il senso in cui la parola viene comunemente adoperata nell'uso corrente: dal quale viene riferita non solo a espressioni linguistiche o letterarie ma anche ad azioni e atteggiamenti che si ritengono particolarmente nobili o elevati. In questo stesso senso, il S. è stato assunto da Croce che lo definisce «l'affermarsi improvviso di una forza morale oltrepossente», per espungerlo dall'arte (*Estetica*, 4ª ediz., 1912, pag. 107).

2. In senso proprio e stretto, il S. è il *piacere* che deriva dall'imitazione (o contemplazione) di una situazione *dolorosa*. In questo senso, la nozione deriva direttamente dal concetto aristotelico della tragedia: che deve suscitare «pietà e terrore»; onde, come dice Aristotele, il poeta tragico «deve procacciare quel piacere che nasce dalla pietà e dal terrore attraverso l'imitazione» (*Poet.*, 14, 1453 b 10). La nozione della tragedia, così intesa, fece nascere nel sec. XVIII un problema che fu esaminato da Hume in uno dei *Saggi morali e politici* (1741): «Sembra una cosa inesplicabile il piacere che gli spettatori di una tragedia ben scritta ricevono dal dolore, dal terrore, dall'angoscia e dalle altre passioni che sono in se stesse sgradevoli e penose» (così comincia il saggio intitolato *Of Tragedy*). E l'analisi di Hume fu presa a fondamento dall'opera di E. BURKE, *Ricerca sull'origine delle idee del S. e del bello* (1756). Burke distinse nettamente il S. dal bello: «Il bello e il S. sono idee di diversa natura, essendo l'uno fondato sul dolore e l'altro sul piacere; e per quanto possano scostarsi in seguito dalla diretta natura delle loro cause, pure queste cause sono sempre distinte tra loro, distinzione che non deve mai dimenticare chi si proponga di suscitare passioni» (*Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756, III, 27). Il terrore, il dolore in generale, le situazioni di pericolo sono la causa del S. (*Ibid.*, IV, 5). Come questa causa possa produrre un godimento (poichè il S. è un godimento) è problema che Burke risolve al modo stesso in cui l'aveva risolto Hume, che a sua volta si era ispirato a Fontenelle (*Réflexions sur la poétique*, § 36): Il godimento deriva dall'*esercizio* cioè dal movimento, che il dolore e il terrore provocano nell'animo, quando sono liberati dal pericolo reale della distruzione. In questo caso si produce, dice Burke, non un piacere ma «una specie di dilettoso orrore, di tranquillità tinta di terrore; la quale, dal momento che dipende dall'istinto di conservazione, è una delle passioni più forti. Questo è il S.» (*Ibid.*, IV, 7). Nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del S.* (1764), Kant ripeteva sostanzialmente gli stessi concetti, appoggiandoli con una vasta esemplificazione di valore assai dubbio, che includeva fra l'altro la caratterizzazione dei diversi popoli sulla base del loro atteggiamento nei confronti del S. e del bello (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, IV). Ma nella *Critica del giudizio* le idee di Hume e di Burke venivano riespresse con altro rigore concettuale e trovavano la loro forma classica. Il sentimento del S., secondo Kant, ha due componenti: 1° l'apprensione di una *grandezza* sproporzionata alle facoltà sensibili dell'uomo (*S. matematico*) o di una *potenza* terrificante per queste stesse facoltà (*S. dinamico*); 2° il sentimento di poter operare il riconoscimento di quella sproporzione o di quella minaccia, e perciò di essere superiore all'una o all'altra. «La qualità del sentimento del sublime, dice Kant, è che esso è, nei confronti di un oggetto, un sentimento di pena,

che è rappresentato insieme come *finale*; il che è possibile perchè la nostra propria impotenza rivela la coscienza di una potenza illimitata dello stesso soggetto e il sentimento può giudicare esteticamente quest'ultima solo attraverso la prima » (*Crit. del Giud.*, § 27). Kant pertanto definisce il S. come « ciò che piace immediatamente per la sua opposizione all'interesse dei sensi » (*Ibid.*, § 29, Oss. generale): intendendo con questo che, avvertendo la sproporzione o il pericolo che il S. rappresenta per la sua natura sensibile, l'uomo si rende conto che, per via di questo stesso avvertimento, egli non è schiavo di tale natura ma libero di fronte ad essa. Federico Schiller non fece che esporre e chiarire le idee kantiane dicendo che « si chiama S. un oggetto alla cui rappresentazione la nostra natura fisica sente i propri limiti, nello stesso tempo in cui la nostra natura ragionevole sente la propria superiorità, la sua indipendenza da ogni limite: un oggetto rispetto al quale siamo fisicamente deboli mentre moralmente ci eleviamo sopra di esso con le idee » (*Vom Erhabenen*, 1793). Egli distinse il S. *teorico* che contrasta con le condizioni della conoscenza sensibile e il S. *pratico* che contrasta con l'istinto della conservazione; e nel S. pratico distinse il S. pratico contemplativo e il S. pratico patetico: v. PATETICO (cfr. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, I, pag. 175 sgg.). Hegel a sua volta espresse nella forma del contrasto di « infinito » e « finito » il contrasto proprio del sublime. « Il S., egli disse, è il tentativo di esprimere l'Infinito senza trovare nel regno delle apparenze un oggetto che si presti a questa rappresentazione » (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pag. 483). Stando ciò, « le forme attraverso le quali ciò che si manifesta viene anche abolito, in modo che la manifestazione dei contenuti è insieme il superamento delle espressioni, è la sublimità; la quale perciò non consiste, come Kant ritenne, nella pura soggettività del sentimento e nel suo potere di elevarsi alle idee della ragione, ma piuttosto ha il suo fondamento nel significato rappresentativo, per cui si riferisce ad una Sostanza assoluta » (*Ibid.*, pag. 484). Hegel pertanto vide nel S. una forma speciale dell'arte e precisamente l'arte simbolica. Al dolore o alla situazione in pericolo, che per l'estetica del '700 costituisce la causa del S., egli sostituì l'inesprimibilità e la maestà della Sostanza infinita. Schopenhauer si limitò invece a riproporre la dottrina tradizionale e ritenne che il S. si ha quando « quegli oggetti, le cui forme significative ci invitano alla contemplazione pura, hanno un atteggiamento ostile verso l'umana volontà in genere, quale si palesa nella sua oggettività — nel corpo umano — e si oppongono ad essa o la minacciano con la loro forza superiore » (*Die Welt*, I, § 39). L'ultimo a riesporre il concetto del S. in questi termini è stato Santayana: « La suggestione del terrore ci fa ritirare in noi stessi e qui interviene di rimbalzo la coscienza della sicurezza o dell'indifferenza e noi abbiamo quell'emozione di distacco e di liberazione nella quale consiste realmente il S. » (*The Sense of Beauty*, 1896, § 60).

**SUBLIMINALE** (ingl. *Subliminal*; franc. *Subliminal*; ted. *Subliminal*). Lo stesso che inconscio. Il termine fu reso popolare da F. Myers (*Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 1903) che indicò con esso tutto il vasto dominio che cade al di sotto della *soglia* della coscienza, nel quale vanno gradatamente accumulandosi i materiali che poi vengono adoperati nel processo della creazione geniale.

**SUBORDINAZIONE** (lat. *Subordinatio*; inglese *Subordination*; franc. *Subordination*; ted. *Subordination*). Il rapporto tra due concetti per il quale uno di essi (il *subordinato*) fa parte dell'*estensione* dell'altro (il *superordinato*) (HAMILTON, *Lectures on Logic*, I², pag. 188; SIGWART, *Logik*, I, 2, pag. 343 sgg.; cfr. HUSSERL, *Ideen*, I, § 13).

**SUBORDINAZIONISMO** (ingl. *Subordinatianism*; franc. *Subordinatianisme*; ted. *Subordinatianismus*). La dottrina trinitaria dei Padri greci del II secolo e in particolare di Origene: in quanto afferma che il Figlio ha una natura subordinata a quella del Padre. Così, secondo Origene, l'eternità del Figlio dipende dalla volontà del Padre: Dio è la vita e il Figlio riceve la vita dal Padre. Il Padre è Iddio, il Figlio è Dio (*In Johannem*, II, 1-2).

**SUCCESSIONE** (ingl. *Succession*; franc. *Succession*; ted. *Folge*). **1.** Lo stesso che serie nel significato 2.

**2.** Una serie temporale; per es., « una S. di eventi ».

**SUCCESSO** (ingl. *Success*; franc. *Succès*; tedesco *Erfolg*). « Filosofia del S. » è stata talora chiamato lo strumentalismo americano: intendendosi con questa frase che si tratta di una filosofia che fa del S. la misura dei valori. In realtà lo strumentalismo ha anche accentuato il carattere sempre relativo e provvisorio del successo. « Il S., ha detto Dewey, non è mai finale o terminale... Il mondo non si ferma quando la persona che ha avuto S. ha raggiunto il fatto suo nè si ferma egli stesso e la specie di S. che egli ottiene, nonchè il suo atteggiamento rispetto ad esso, è un fattore di ciò che verrà dopo » (*Human Nature and Conduct*, pag. 254).

**SUDDIVISIONE.** V. DIVISIONE.

**SUFFICIENTE, RAGION.** V. FONDAMENTO.

**SUFISMO** (ingl. *Sufism*; franc. *Sufisme*; ted. *Sufismus*). Il misticismo arabo-persiano (cosiddetto dal pelo di cammello di cui era fatto il mantello dei

suoi seguaci) che si sviluppò a partire dal sec. VIII per influsso del cristianesimo e che culminò nel neoplatonismo di Algazali (sec. XI) (cfr. J. A. ARBERRY, *Sufism*, 1950).

**SUGGESTIONE** (ingl. *Suggestion*; franc. *Suggestion*; ted. *Suggestion*). **1.** In generale qualsiasi tipo o forma di associazione psichica. Dice, ad es., Peirce: « Il modo di S. per il quale nell'induzione l'ipotesi suggerisce i fatti è per contiguità, la conoscenza familiare che le condizioni delle ipotesi possano essere realizzate in certi modi sperimentali » (*Coll. Pap.*, 7.218) (v. ASSOCIAZIONE).

**2.** Qualsiasi influenza esercitata da una persona sul comportamento di un'altra persona. In questo senso il concetto appartiene al dominio della psicologia.

**SUICIDIO** (gr. ἐξαγωγή; inglese *Suicide*; francese *Suicide*; ted. *Selbstmord*). I filosofi hanno condannato il S. per i seguenti motivi:

1° Perchè è contrario alla volontà divina. Platone dice che « non è irrazionale che uno non debba uccidersi prima che la divinità gliene mandi la necessità » (*Fed.*, 62 c). Questo è il punto di vista costantemente sostenuto dagli scrittori cristiani (cfr. per tutti: AGOSTINO, *De Civ. Dei*, I, 20; S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 2, q. 64, a. 5). L'argomento che il S. è contrario all'ordine del destino (PLOTINO, *Enn.*, I, 9) o alla legge di natura (S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 2, q. 64, a. 5) non è diverso da questo giacchè il destino o la legge di natura sono manifestazioni della volontà divina. A questo argomento Hume opponeva che alla volontà divina non sfugge nulla, neppure la morte, naturale o volontaria; e che perciò il S. non può dirsi contrario alla volontà divina o all'ordine delle cose (*Of Suicide*, in *Essays*, ed. Green e Grose, II, pag. 412).

2° Perchè il S. non arriva a staccare sufficientemente l'anima dal corpo. Questo è l'argomento addotto contro il S. da Plotino, il quale dice che « quando si fa violenza al corpo per distaccarlo dall'anima non è il corpo che lascia partire l'anima, ma la passione a decidere, cioè la noia, il dolore o la collera » (*Enn.*, I, 9). Questa è sostanzialmente anche la ragione addotta da Schopenhauer secondo il quale « il S. lungi dall'essere negazione della volontà è invece un atto di forte affermazione della volontà stessa » perchè « il suicida vuole la vita ed è solo malcontento delle condizioni che gli sono toccate » (*Die Welt*, I, § 69).

3° Perchè è la trasgressione di un dovere verso se stesso, in quanto, come dice Kant, « l'uomo è obbligato alla conservazione della propria vita unicamente per il fatto che è persona » (*Met. der Sitten*, II, parte I, § 6).

4° Perchè è un atto di viltà. Fichte a questo proposito osservava che esso può essere considerato ugualmente come un atto di coraggio. Se difatti al suicida manca il coraggio di « sopportare una vita divenuta insopportabile », il S. compiuto con fredda meditazione è l'espressione del dominio della ragione sulla natura cioè sull'impulso all'autoconservazione. « In confronto con l'uomo virtuoso, concludeva Fichte, il suicida è un vile; in confronto con il miserabile che si sottomette alla vergogna e alla schiavitù per prolungare per qualche anno il sentimento meschino della sua esistenza, è un eroe » (*Sittenlehre*, 1798, in *Werke*, IV, pag. 268).

5° Perchè è ingiusto verso la comunità cui il suicida appartiene. Questa è la ragione addotta da Aristotele (*Et. Nic.*, V, 11, 1138 a 9). A questo argomento Hume obiettava che le obbligazioni dell'uomo e della società sono reciproche: sicchè la morte volontaria non scioglie solo quelle dell'uomo verso la società ma anche quelle della società verso l'uomo (*Of Suicide*, in *Essays*, cit., pag. 413).

Dall'altro lato i filosofi hanno ritenuto lecito o doveroso il S. in base ai seguenti motivi:

1° Perchè può essere un dovere rinunciare alla vita quando il continuare nella vita renderebbe impossibile adempiere il proprio dovere. Così pensavano gli Stoici, dei quali Cicerone così espone la dottrina: « Chi ha in maggior numero le cose conformi a natura ha il dovere di rimanere in vita; chi invece ha o si crede destinato ad avere in maggior numero le cose contrarie ha il dovere di uscire dalla vita. Da ciò risulta chiaro che il sapiente ha talvolta il dovere di uscire dalla vita pur essendo felice e lo stolto di rimanere in vita pur essendo infelice » (*De Finibus*, III, 18, 60; cfr. SENECA, *Ep.*, 12).

2° Perchè è un'affermazione della libertà dell'uomo contro la necessità. Diceva Epicuro: « È una sventura vivere nella necessità ma vivere nella necessità non è affatto necessario » e Seneca commentava: « Ringraziamo Dio che nessuno può essere trattenuto in vita contro la sua volontà: è possibile calpestare la necessità stessa » (*Ep.*, 12). L'esaltazione della morte fatta da Zaratustra ha lo stesso motivo: « Io lodo la *mia* morte, la libera morte, che viene perchè voglio io. E quando vorrò? Chi ha una meta e un erede, vuole la morte all'ora giusta e per la sua meta e per il suo erede » (*Also sprach Zarathustra*, I, Della libera morte).

3° Perchè può essere la via d'uscita da una situazione insostenibile e il solo modo per salvare la propria dignità e libertà. Da questo punto di vista Hume affermava che « Il S. è in accordo con il nostro interesse e con il dovere verso noi stessi: ciò non può essere messo in dubbio da alcuno il quale riconosca che l'età, la malattia e la disgrazia possono rendere la vita un peso insostenibile e renderla peggiore dell'annichilamento » (*Of Suicide*, in *Essays*, cit., pag. 414). Nella filosofia contemporanea Jaspers ha addotto lo stesso argomento in

favore del S. (*Phil.*, II, pag. 303 sgg.). E Sartre ha scritto: « Se sono mobilitato in una guerra, questa guerra è la *mia* guerra: essa è a mia immagine ed io la merito. La merito in primo luogo perchè potevo sottrarmici con il S. o con la diserzione: queste possibilità ultime devono sempre esserci presenti quando si tratta di affrontare una situazione » (*L'être et le néant*, pag. 639).

**SUI GENERIS.** Espressione usata in frasi scolastiche come questa: « Ogni cosa è misurata da qualcosa che è del suo genere »: per es., la lunghezza dalla lunghezza, il numero dal numero, ecc. La frase può essere assunta come premessa per affermare che, dal momento che Dio è la misura di tutte le sostanze, egli è nel genere delle sostanze. Ma la dottrina scolastica su questo punto è, al contrario, che Dio non è in alcun genere per quanto sia principio del genere delle sostanze e di tutti gli altri generi (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 3, a. 5; *Contra Gent.*, I, 25).

**SUMMA.** Con questo termine si cominciò ad indicare nel sec. XII una breve trattazione sistematica di un certo complesso di conoscenze. Abelardo scriveva nella prefazione alla sua *Introduzione alla teologia*: « Ho scritto una *summa* della sacra erudizione, come introduzione alla divina scrittura » (*P. L.*, 68°, col. 979). Le S. prendevano abitualmente il titolo dalla materia trattata (*S. de vitiis et virtutibus; S. de articulis fidei; S. sermonum; S. grammaticalis; S. logicalis;* ecc.). A partire dal 1200 circa, il termine cominciò a essere preferito a quello di *Sententiae* nel titolo delle esposizioni sistematiche della teologia. L'opera di Pietro da Capua (composta verso il 1200) porta già nei manoscritti il titolo di *Summa*. Nelle grandi opere sistematiche del XIII secolo il termine S. è usato quasi esclusivamente (cfr. M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, pag. 23 sgg.).

**SUNNITI** (ingl. *Sunnites*; franc. *Sunnite*; tedesco *Sunniten*). La corrente ortodossa dell'Islam la quale ammette la validità di credenze pratiche non prescritte dal Corano ma di cui si fa risalire l'origine allo stesso Maometto. Gli *Sciiti* sono invece i negatori del valore della tradizione.

**SUPERADDITA, FORMA.** Questa espressione venne desunta da Telesio dagli scolastici di ispirazione scotistica per designare l'anima soprannaturale, direttamente infusa nell'uomo da Dio, che Telesio ammise accanto all'anima naturale e materiale, come soggetto della vita religiosa e della aspirazione dell'uomo verso ciò che è al di là della natura. A differenza dell'anima naturale, la *forma S.* non sarebbe soggetta alla corruzione (*De rer. nat.*, V, 3).

**SUPERANIMA** (ingl. *Oversoul*). Così R. W. Emerson chiamò Dio, concepito come il principio immanente nel mondo e nell'uomo (*Nature*, 1836).

**SUPERARE** (ingl. *To Sublate*; franc. *Dépasser*; ted. *Aufheben*). Termine adoperato da Hegel per indicare il procedimento della dialettica che nello stesso tempo conserva e abolisce ciascuno dei suoi momenti. « La parola S., diceva Hegel, ha nella lingua un duplice senso per cui significa da un lato conservare, ritenere e dall'altro far cessare, metter fine. Il conservare racchiude già in sè il negativo, che qualcosa sia tolto alla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, al fine di ritenerlo. Così il superato è insieme un conservato il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza ma non perciò è annullato » (*Wissenschaft der Logik*, I, libro I, sez. I, cap. I, nota; trad. ital., pag. 105-06). Per quanto Hegel, nello stesso passo avvicini il significato del termine tedesco al latino *tollere*, l'uso italiano ha sancito l'equivalenza del termine con superare. *Superamento* significa di conseguenza un progresso che ha conservato ciò che c'era di vero nei momenti precedenti e lo ha portato alla completezza. Come esempio del concetto, si può addurre quello che Hegel dice del superamento nel dominio della filosofia. « Ogni filosofia è stata necessaria e tale è ancora; nessuna quindi è scomparsa anzi tutte sono conservate affermativamente nella filosofia come momenti di un tutto: i princìpi si conservano e la filosofia più recente è il risultato di tutti i princìpi precedenti: in tal senso nessuna filosofia è stata confutata. Ciò che è stato confutato, non è il principio di una data filosofia ma solo la pretesa che essa rappresenti la conclusione ultima, assoluta » (*Geschichte der Philosophie*, I, Intr., A, 3, b). È un termine di cui ha fatto uso ed abuso la terminologia dell'idealismo italiano tra le due guerre.

**SUPERBIA** (gr. χαυνότης; lat. *Superbia*; inglese *Pride*; franc. *Orgueil*; ted. *Hochmuth*). Il vizio corrispondente alla virtù della *magnanimità* (v.) e che ha come estremo opposto la pusillanimità, nell'etica di Aristotele. Dice Aristotele: « I superbi sono stolti perchè s'ingannano su se stessi: intraprendono imprese onorevoli credendo d'esserne degni ma fanno così solo risultare la loro insufficienza » (*Et. Nic.*, IV, 3, 1125 a 27). Questa definizione è rimasta ferma nella tradizione e molte volte ripetuta. Diceva Spinoza: « La S. è una gioia originata dal fatto che l'uomo sente di sè più del giusto » (*Ibid.*, III, 26, Scol.).

**SUPERCOSCIENZA** (franc. *Supraconscience*). Termine adoperato da Bergson per indicare una « pura attività creatrice » o una « pura coscienza », quale egli esclude che sia la vita (*Évol. Créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 267, 283, ecc.).

**SUPEREROGATORIO** (ingl. *Supererogatory*). Ciò che si fa o si dà al di là dello stretto obbligo giuridico o morale; una erogazione o pre-

stazione superflua, quindi meritoria. Una possibilità che la morale kantiana escluderebbe, in quanto, secondo Kant, l'uomo è sempre in debito rispetto al dovere (*Religion*, II, 1, c; trad. ital., Durante, pag. 67).

**SUPERESSENTE** (gr. ὑπερούσιος; ted. *Überseiend*). L'aggettivo ricorre per la prima volta in Proclo (*Inst. Theol.*, 115). Ma Platone aveva detto che il bene è *al di là della sostanza* (*Rep.*, VI, 509 b): un concetto che divenne centrale nella filosofia di Plotino, per il quale l'uno è « al di là dell'essere » (*Enn.*, V, 5, 6) o « prima dell'essere » (*Ibid.*, III, 8, 10). Dionigi l'Areopagita usò il termine « superessenziale » (*De divinis nominibus*, II, in *P. L.*, 122°, col. 1122); e Scoto Eriugena il termine *superessentia* (*De divis. nat.*, I, 14). E il termine ricorre ancora nella tradizione mistica e teosofica. Maestro Eckhart parla di Dio come di « una essenza superessenziale e un nulla S. » (*Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts*, ed. Pfeiffer, II, pag. 318-19). E la stessa qualifica ricorre in Schelling (*Werke*, I, X, pag. 260) (v. TEOLOGIA; TRASCENDENZA).

**SUPERIORE** (lat. *Superius*; ingl. *Superior*; franc. *Supérieur*; ted. *Höher*). 1. In senso logico: più esteso, che ha maggiore estensione o denotazione. In questo senso si dice « genere S. » o « concetto S. » o in generale « termine S. ». Quest'uso rimonta alla logica terministica del sec. XIV (PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, 2.08; 3.02; 12.13; cfr. PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, pag. 49).

2. Ciò che appartiene a una fase più progredita dell'evoluzione biologica: in tal senso si dice « le specie S. » o « gli animali superiori ».

3. Ciò che appartiene alla sfera delle funzioni spirituali o simboliche dell'uomo. In tal senso si dice « funzioni S. » o « interessi superiori ».

4. Ciò che in un senso qualsiasi si ritiene abbia un grado più alto di dignità o di valore, ad esempio « uomo S. » o « forme d'arte superiori ».

**SUPERORGANICO** (ingl. *Superorganic*; francese *Superorganique*; ted. *Überorganisch*). Termine introdotto dal positivismo per indicare ciò che è al di là della vita organica cioè la vita psichica o la vita sociale e specialmente quest'ultima. Il termine è usato frequentemente da Spencer.

**SUPERSTIZIONE** (gr. δεισιδαιμονία; latino *Superstitio*; ingl. *Superstition*; franc. *Superstition*; ted. *Aberglaube*). L'eccesso o le aberrazioni della religione; oppure la forma di religione che non si condivide. Nel primo senso, la S. fu definita da Cicerone: « Non solo i filosofi ma anche i nostri antenati distinsero la S. dalla religione: quelli che per intere giornate pregavano e immolavano vittime per ottenere che i loro figli fossero 'superstiti' furono chiamati superstiziosi e tale nome ebbe poi più vasta estensione » (*De nat. deor.* II, 28, 71-72). Questa definizione fu sostanzialmente ripetuta da S. Tommaso: « La S. è il vizio opposto per eccesso alla religione e per il quale si presta un culto divino a chi non si deve o nel modo indebito » (*S. Th.*, II, 2, q. 93, a. 1). Nel secondo senso definiva la S. Hobbes affermando: « Il timore di potenze invisibili, se immaginate dallo spirito o suggerite da racconti pubblicamente ammessi, è religione; se suggerite da racconti non pubblicamente ammessi, è S. » (*Leviath.*, I, 6).

Ovviamente S. è termine polemico: per lo studio obiettivo (antropologico o sociologico) delle credenze non ci sono superstizioni. E quando si parla di S., lo si fa in riferimento a un determinato sistema di credenze religiose che si ritiene come l'unico vero. Perciò ogni religione appare come S. ai seguaci di una religione diversa; e l'unica descrizione esatta del termine è quella data da Hobbes.

**SUPERUOMO** (gr. ὑπεράνθρωπος; ingl. *Superman*; franc. *Surhomme*; ted. *Übermensch*). Il termine che ricorre in Luciano (*Cataplus*, 16) e fu usato talora per indicare l'uomo-Dio cioè il Cristo (cfr. T. TASSO, *Lettere*, V, 6) era adoperato già dall'Ariosto (*Orl. Fur.*, 38, 62) per indicare un'umanità fuori del comune. Fu introdotto in Germania da Heinrich Müller (*Geistliche Erbauungsstunden*, 1664-66) e adoperato da molti scrittori del Romanticismo tedesco, compreso Goethe (*Faust*, I, Notte). Ma soltanto da Nietzsche il termine ebbe un significato filosofico e fu reso popolare. Il S. è l'incarnazione della volontà di potenza: « L'uomo dev'essere superato. Il S. è il senso della terra... L'uomo è una corda tesa tra la bestia e il S., una corda sull'abisso » (*Also sprach Zarathustra*, I, 3). Il S. è l'incarnazione dei valori vitali che Nietzsche contrappone ai valori tradizionali ed è considerato da Nietzsche come il filosofo creatore dei valori, dominatore e legislatore che egli contrappone agli « operai della filosofia » che sono coloro comunemente considerati filosofi (*Jenseits von Gut und Böse*, § 211). La concezione nietzschiana non ha nessun preciso significato politico; è tuttavia servita di pretesto al razzismo ed alle concezioni antidemocratiche della politica.

**SUPERVERITÀ** (lat. *Superveritas*). Un attributo di Dio secondo Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, I, 14) (v. SUPERESSENTE).

**SUPPOSIZIONE** (gr. ὑπόθεσις; lat. *Suppositio*; ingl. *Supposition*; franc. *Supposition*; tedesco *Voraussetzung*, *Supposition*). 1. Lo stesso che ipotesi.

2. Nella logica terministica medievale, è il *significato denotativo* dei termini che ricorrono nella proposizione, mentre il significato in senso stretto è il significato connotativo (v. SIGNIFICATO). La S. è in questo senso definita come una *positio pro*

*alio*, uno *stare per* o *in luogo di* qualche altra cosa: nel senso che quando si dice, ad es., «l'uomo corre» il termine «uomo» sta per Socrate, per Platone o per qualche altro (PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 6.03; OCKHAM, *Summa Log.* I, 63; BURIDANO, *Sophismata*, 3; ALBERTO DI SASSONIA, *Logica*, II, 1). Salvo che in alcuni particolari, la dottrina della *suppositio* si presenta pressochè uniforme in tutti i logici del sec. XIV. Essi distinguevano tre specie fondamentali di essa: la S. personale, la S. semplice e la S. materiale. La S. *personale* si ha quando il termine sta per l'oggetto significato qualunque esso sia: o cosa esterna o parola o concetto o segno scritto o altro. Così nelle frasi «l'uomo è un animale», «il nome è parte della proposizione», «la specie è un universale» i termini uomo, nome e specie hanno una S. personale perchè stanno per i rispettivi oggetti. La S. *semplice* si ha quando il termine sta in luogo, non dell'oggetto significato ma del concetto di esso. Così quando si dice «l'uomo è una specie» il termine uomo non sta per gli uomini ma per il concetto «uomo». Infine la S. *materiale* si ha quando un termine sta per la voce o per il segno scritto come nelle frasi «uomo è un nome» o «sta scritto uomo» in cui l'uomo sta per la parola o per il segno scritto. Ognuno di questi tipi di S. viene poi dai logici del XIV secolo diversamente suddiviso e trattato nelle difficoltà e nei problemi che offre. Per dare un'idea di tali problemi, ecco il modo in cui Ockham affronta la difficoltà presentata dalla S. del termine «uomo» nella proposizione «l'uomo è la più alta delle creature». Qui il termine uomo non può avere una S. semplice perchè non è il concetto uomo ad essere la più alta delle creature; ma neppure una S. personale perchè sostituendo a «uomo» un singolo uomo il giudizio risulta falso. La soluzione è che la proposizione ha una S. personale ma che dev'essere limitata dicendo che l'uomo è la più alta di tutte le creature *che sono diverse da lui*: in questo caso la proposizione diviene vera dei singoli individui umani (*Summa Log.*, I, 66).

La dottrina della S. fu abbandonata quando la logica terministica fu abbandonata in favore della logica mentalistica sotto l'influenza del cartesianesimo. I problemi da essa trattati vennero ereditati dalla teoria del concetto (cfr. E. ARNOLD, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, in *Symposion*, III, 1954; E. A. MOODY, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, 1953).

**SURRETTIZIO** (lat. *Surreptitius*; ingl. *Surreptitious*; franc. *Subreptice*; ted. *Erschlichen*). Propriamente, nel significato latino del termine, ciò che si possiede, si acquista o si fa, clandestinamente o senza averne diritto. In filosofia, il termine viene specialmente usato per indicare un presupposto o un'ipotesi di cui si fa uso in un ragionamento senza esplicitamente assumerlo o dichiararlo. In questo senso, Kant chiamò surrezioni delle sensazioni (« *Subreptione der Empfindungen* », *Crit. R. Pura*, § 6) le qualità sensibili che, sulla base delle sensazioni, si attribuiscono agli oggetti empirici.

**SUSSISTERE** (lat. *Subsistere*; ingl. *To Subsist*; franc. *Subsister*; ted. *Subsistiren*). Esistere come sostanza; o esistere indipendentemente dallo spirito o dal soggetto pensante. Nel primo senso il termine (che nell'ordinario uso latino significa persistere o durare) fu introdotto da Boezio (*Phil. Cons.*, III, 11) e conformemente usato nella tradizione scolastica (GILBERTO DE LA PORRÉ, *In Boethi De Trinitate*, *P. L.* 64°, 1281; S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 2). Ricorre nello stesso senso anche in scrittori moderni, per es., in Cartesio (*IV Rép.*, I), nella *Logica* di Arnauld (1, 2) e nello stesso Kant che chiama «categoria dell'inerenza e della sussistenza» la categoria della sostanza (*Crit. R. Pura*, § 10).

Nel secondo senso, di esistenza indipendente dallo spirito o dal soggetto pensante, il termine fu usato da Berkeley (*Dialogues between Hylas and Philonous*, I, *Works*, ed. Jessop, II, pag. 199, r. 42) e da Kant (*Crit. R. Pura*, § 6, [B 52, A 36]); fu ripreso da Peirce che indicò con esso l'essere delle relazioni («La relazione di per se stessa è un *ens rationis* ed una mera possibilità logica; ma la sua sussistenza ha la natura di un fatto» *Coll. Pap.*, 3.571, lo scritto è del 1903); ed esteso da Russell (*Problems of Philosophy*, 1912, cap. 9) al modo d'essere degli universali e dai Neorealisti americani a tutte le entità neutre, costituenti il mondo, che con la loro aggregazione possono formare sia la coscienza sia le cose (*The New Realism*, 1912). Questo secondo significato è tuttora abbastanza diffuso nella filosofia contemporanea.

**SUSSUNZIONE** (lat. *Subsumptio*; ingl. *Subsumption*; franc. *Subsumption*; ted. *Subsumption*). Propriamente, l'assunzione della premessa minore del sillogismo; la quale fu detta da Hamilton *hypolemma* per riservare il termine *lemma* (v.) alla premessa maggiore (*Lectures on Logic*, I², pag. 283; cfr. WOLFF, *Log.*, § 362). Kant parlò della «S. di un oggetto sotto un concetto» (*Crit. R. Pura*, Anal. dei Princ., cap. I); e nello stesso senso Husserl osservava che «la S. di un individuo, in genere di un *questo qui*, sotto un'essenza, non è da confondere con la subordinazione di un'essenza ad una specie o ad un genere superiori» (*Ideen*, I, § 13).

**SVILUPPO** (ingl. *Development*; franc. *Développement*; ted. *Entwicklung*). Il movimento verso il

meglio. Per quanto questa nozione abbia il suo precedente nel concetto aristotelico del *movimento* (v.) come passaggio dalla potenza all'atto o esplicazione di ciò che è implicito (CICERONE, *Top.*, 9) il suo significato ottimistico è proprio della filosofia dell'800 ed è strettamente collegato con il concetto di *progresso* (v.). Il suo stretto sinonimo è *evoluzione* (v.); ma quest'ultimo termine è più frequentemente usato per indicare lo S. biologico o uno S. cosmico che trae le sue ragioni o le sue analogie dallo S. biologico. Senza riferimento a questo particolare aspetto, il termine fu usato da Hegel che ne fece una delle categorie fondamentali della sua filosofia e lo illustrò soprattutto rispetto al mondo della storia. Accanto al carattere progressivo dello S., Hegel sottolineò un altro carattere fondamentale: lo S. presuppone ciò di cui è S., cioè il fine verso cui muove e il principio o la causa di sè stesso. « Lo spirito, disse Hegel, che ha come teatro, dominio e campo della sua realizzazione, la storia del mondo, non si aggira nel gioco estrinseco del caso, ma è piuttosto in sè il determinante assoluto... Ciò che esso vuole è raggiungere il suo proprio concetto; ma esso stesso se lo oscura, si inorgoglisce e gode di questo estraniarsi a se stesso » (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson: pag. 131-32). In questo senso l'Assoluto è sviluppo. « Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto la sostanza che si completa mediante il suo sviluppo. *Dell'Assoluto si deve dire che è essenzialmente risultato*, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o S. di se stesso » (*Phänom. des Geistes*, Pref., II, 1). Ciò che questo concetto ha di nuovo rispetto al concetto aristotelico del movimento è la sua applicazione al mondo della storia e la sua estensione a tutti gli aspetti della realtà. Ma il carattere finalistico, provvidenzialistico e sostanzialistico dello S., come sono illustrati da Hegel, trovano precisi riscontri nella dottrina aristotelica del movimento: che è anch'essa finalistica e provvidenzialistica e anch'essa esige che ciò che si sviluppa sia presupposto dallo stesso S.: non altro infatti significa la superiorità dell'atto sulla potenza, cui è dedicata una celebre trattazione aristotelica (*Met.*, IX, 8) (cfr. ATTO).

**SVOLGIMENTO.** V. SVILUPPO.

**SYNKATATHESIS.** V. ASSENSO.

# T

**TABÙ** (ingl. *Taboo*; franc. *Tabou*; ted. *Tabu*). Termine polinesiano che significa semplicemente proibire o proibito e che è passato a indicare il carattere sacro della proibizione in tutti i popoli primitivi e ogni proibizione non motivata presso tutti i popoli. La generalizzazione in questo senso del concetto è dovuta a Salomone Reinach. E la migliore illustrazione della funzione del T. è dovuta a A. R. Radcliffe-Brown che ha scorto in esso uno strumento per sottolineare la importanza sociale di eventi, operazioni, divieti, norme, ecc. Il T. è in questo senso collegato a qualsiasi prescrizione rituale (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952, cap. VII). Freud ha avvicinato il T. alla nevrosi ossessiva e ha visto tra le due cose quattro punti di somiglianza e cioè: 1° la mancanza di motivazione dei divieti; 2° la loro convalidazione mediante una necessità interiore; 3° la spostabilità e la contagiosità degli oggetti proibiti; 4° la creazione di pratiche cerimoniali e comandamenti derivanti dai divieti (*Totem e T.*, 1913, cap. II; trad. ital., pag. 37).

**TABULA RASA** (gr. πίναξ ἀγραφής). Espressione con cui si è talora designata la condizione dell'anima anteriormente all'acquisto di ogni conoscenza. L'espressione nasce dal paragone del processo di acquisizione del sapere con quello che consiste nell'imprimere i segni o le lettere su una tavoletta cerata o nello scrivere su di una pagina. Questo confronto è assai antico: si trova già in Eschilo (*Prom.*, 789). Platone paragonava l'anima a un blocco di cera sul quale vengono a imprimersi le sensazioni e i pensieri che poi si ricordano (*Teet.*, 191 d; *Fil.*, 39 a). Aristotele paragonava l'intelletto a una tavoletta su cui nulla è scritto attualmente (*De An.*, III, 4, 430 a 1). E gli Stoici paragonavano la parte egemonica dell'anima a un papiro su cui vengono a scriversi i segni delle cose cioè le rappresentazioni (PLUTARCO, *Plac.*, IV, 11; cfr. GALENO, *Hist. Philos.*, 92; SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, VII, 228). Lo stesso confronto si trova poi ripetuto frequentemente (FILONE, *Leg. Alleg.*, I, 32; BOEZIO, *Cons. Phil.*, V, 4; ecc.). Ma l'espressione « tavoletta non scritta » si trova per la prima volta adoperata dal commentatore di Aristotele Alessandro di Afrodisia (circa il 200 a. C.); e nel Medio Evo fu usata da S. Tommaso (*De An.*, a. 8, resp.; *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, ad 3°).

L'immagine fu fatta propria da Locke per esprimere la tesi dell'origine empirica di tutta la conoscenza (*Saggio*, II, 1, 2) ed usata da Leibniz nella sua critica a questa tesi di Locke (*Nouv. Ess.*, II, 1, 2). Da allora in poi l'espressione è rimasta a indicare la tesi empiristica sull'origine della conoscenza e la negazione dell'innatismo.

**TAGLIONE** o **CONTRAPPASSO** (gr. τὸ ἀντιπεπονθός; ingl. *Talion*; franc. *Talion*; ted. *Vergeltung*). Quella forma di giustizia che consiste nel far subire all'offensore lo stesso danno che egli ha fatto subire all'offeso. Secondo una testimonianza di Aristotele, furono i Pitagorici a definire il giusto come contrappasso (*Et. Nic.*, V, 5, 1132 b 21). Allo stesso principio si ispira la legge mosaica dell'« occhio per occhio, dente per dente » (*Levit.*, 24, 17-21). Dante modellò secondo la legge del T. la struttura morale dell'*Inferno* e del *Purgatorio*.

**TALENTO** (lat. *Talentum*; ingl. *Talent.*; francese *Talent*; ted. *Talent*). Il senso metaforico di questo termine, originato dalla parabola evangelica dei T. (*Matt.*, 25, 14-30) è quello di « una superiorità del potere conoscitivo, che non dipende dall'insegnamento ma dalla disposizione naturale del soggetto ». Questa è la definizione che dà del T.

Kant (*Antr.*, I, § 54): il quale distingue anche i T. in ingegno produttivo, sagacia e originalità: quest'ultimo è il genio. Questa dottrina kantiana è stata spesso ripetuta con poche varianti e si conserva nella stessa psicologia moderna, la quale tuttavia accentua l'importanza dei cosiddetti T. *specifici*.

**TALMUD.** Il termine che significa in ebraico «insegnamento» designa la raccolta enciclopedica in aramaico della tradizione giudaica, compilata durante ottocento anni (dal 300 a. C. al 500 d. C.) in Palestina e in Babilonia. L'opera non è un semplice commentario del Vecchio Testamento ma il sommario della filosofia, della teologia, della storia, dell'etica e del folklore giudaico, accumulato durante otto secoli. Il *T.* è composto di due parti principali: il *Mishnah* compilato in Palestina e il *Gemara* che è un commentario del primo. Il *Gemara* compilato in Palestina è chiamato insieme con il *Mishnah*, *T. di Gerusalemme*; mentre il *Gemara* compilato in Babilonia è chiamato, insieme con lo stesso *Mishnah*, *T. di Babilonia* (cfr. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Monaco, 1922-28).

**TANATISMO** (ingl. *Thanatism*; ted. *Thanatismus*). Termine creato da E. Haeckel per designare la sua dottrina della mortalità dell'anima, in opposizione ad *atanatismo* (v.).

**TAOISMO** (ingl. *Taoism*; franc. *Taoisme*; tedesco *Taoismus*). La dottrina di Lao-Tse (vissuto in Cina probabilmente nel VI secolo a. C.) e al quale si attribuisce il *Tao Tê Ching* cioè il *Libro della via e della virtù*. Di fronte al carattere razionalistico, mondano e pratico dell'insegnamento di Confucio, sta il carattere mistico, religioso e contemplativo dell'insegnamento di Lao-Tse; nel quale sono rintracciabili tracce del panteismo metafisico delle *Upanishad*. I due punti principali del T. sono: il monismo panteistico per cui il *tao* che è la via per la salvezza è anche il principio unico dell'universo, di cui ogni altra cosa è manifestazione; l'etica del *non fare* cioè l'abbandono all'azione immanente del principio cosmico e la rinuncia a interferire con esso o a ostacolarlo.

La traduzione italiana del *Tao Tê Ching* è stata fatta da A. Castellani con il titolo *La regola celeste di Lao-Tse* (Firenze, 1927) (cfr. A. WALEY, *The Way and Its Power*, 1934).

**TASSONOMIA** (ingl. *Taxonomy*; franc. *Taxinomie*; ted. *Taxinomie*). La teoria della classificazione nelle scienze naturali. Termine coniato e adoperato nel sec. XIX. Sono chiamate tassonomiche la botanica e la storia naturale.

**TATTO** (ingl. *Tact*; franc. *Tact*; ted. *Tact*). 1. Uno dei cinque sensi: che Condillac chiamava «sentimento fondamentale» in quanto esso è «il sentimento che la *statua* (v.) ha dell'azione reciproca delle parti del corpo e specialmente dei movimenti della respirazione» (*Traité des sensations*, II, 1). Il T. è anche, secondo Condillac, il senso da cui deriva la nozione del mondo esterno (*Ibid.*, II, 8, 30 sgg.).

2. Sapienza di mondo o *esprit de finesse*, come nelle frasi «aver T.» o «procedere con T.» o «parlare con T.», ecc.

**TAT TWAM ASI.** Una delle norme fondamentali della filosofia della *Upanishad* che significa alla lettera «questo sei tu» e prescrive a ogni uomo di riconoscersi identico nel suo principio (o *àtman*) con qualsiasi essere o cosa che gli stia davanti: essendo il principio universale o *Brahman* identico in tutti. La locuzione indiana ricorre specialmente nella *Chàndogya-Upanishad* (VI, 8, 7 sgg.).

**TAUTOLOGIA** (ingl. *Tautology*; franc. *Tautologie*; ted. *Tautologie*). Nella terminologia filosofica tradizionale, T. significava genericamente un discorso (in particolare, una definizione) vizioso in quanto inutile, perchè ripetente nella conseguenza, o nel predicato o nel *definiens*, il concetto già contenuto nel primo membro: «M. de la Palisse un quarto d'ora prima di morire era ancora in vita». Solo nell'Algebra della Logica il termine «T.» acquista un significato tecnico, in quanto si introducono con il nome di *legge di T.* i teoremi (1) $a \cup a = a$, (2) $a \cap a = a$ [(1) l'affermazione disgiuntiva di una medesima proposizione $p$ con se stessa equivale alla semplice affermazione di $p$; la somma di una classe $\alpha$ con se stessa è uguale alla semplice classe $\alpha$; (2) l'affermazione congiuntiva di una medesima proposizione $p$ con se stessa equivale alla semplice affermazione di $p$; l'interferenza di una classe $\alpha$ con se stessa è uguale all'intera e semplice classe $\alpha$]. Accanto a questa legge i *Principia Mathematica* di Whitehead e Russell introducono un *principio di T.*: $p \vee p . \supset p$. [l'affermazione disgiuntiva di una medesima proposizione $p$ con se stessa implica materialmente la stessa $p$: «se $p$ o $p$, $p$»]. In Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922, 4.46) il concetto di T. acquista una notevole importanza, venendo a designare una proposizione molecolare (funzionale) il cui valore-verità è «vero» qualunque siano i valori-verità delle proposizioni atomiche (variabili proposizionali) che la compongono; per es., «$p \vee \sim p$» [«piove o non piove»]. Wittgenstein, seguito a malincuore da Russell, giungerà a stabilire che le matematiche pure (ivi compresa la Logica) constano esclusivamente di T., anzi sono la classe di tutte le possibili T. (*Tract.* cit., 6.1, 6.22).

Nella Logica odierna (post-wittgensteiniana) il concetto di T. ha perduto alquanto di importanza,

essendo stato sostituito da una molteplicità di nozioni analoghe come proposizione *analitica*, *C-vera*, *L-vera*, secondo i casi e secondo i punti di vista filosofici dei vari autori. G. P.

**TAVOLA** (lat. *Tabula*; ingl. *Table*; franc. *Table*; ted. *Tafel*). Il termine è stato spesso usato per indicare un prospetto ordinato o sistematico di concetti. Gli antichi parlavano delle *tabulae logicae* che erano prospetti gerarchici dei concetti ordinati secondo la loro maggiore generalità: l'*albero di Porfirio* (v.) è la più nota di queste tavole. Nello stesso senso chiamavano T. le raccolte di norme morali o giuridiche (la legge delle XII tavole, le T. di Mosè). Bacone chiamò T. le coordinazioni delle istanze cioè dei particolari aspetti di un fenomeno (*Nov. Org.*, II, 10) e distinse le T. di presenza, le T. di assenza, le T. dei gradi o comparative e infine le T. esclusive (*Ibid.*, II, 11-13). Da Kant in poi si parla della « T. delle categorie » (v. CATEGORIA).

**TAVOLE DI VERITÀ** (ingl. *Truth tables*; franc. *Tables de verité*; ted. *Wahrheitsmöglichkeiten*). Le T. costruite con il metodo delle *matrici* (v.) che consente l'enumerazione completa delle possibilità di verità per un certo numero di proposizioni semplici e così di riconoscere se una proposizione è vera nel dominio del calcolo delle proposizioni. Tali T. sono costruite con i simboli dei connettivi logici (v. CONNETTIVO) e indicando con V e F rispettivamente il valore di verità e di falsità di una proposizione. Così adoperando il simbolo $\sim p$ per indicare la negazione di $p$ (o che $p$ è falso) si ha la T. seguente:

| $p$ | $\sim p$ |
|---|---|
| V | F |
| F | V |

la quale significa che, se $p$ è vero, la sua negazione è falsa e, se $p$ è falso, la sua negazione è vera. Se si considera la congiunzione tra due proposizioni, indicata dal simbolo '.', si ha la seguente T. di verità:

| $p$ | $q$ | $p . q$ |
|---|---|---|
| V | V | V |
| V | F | F |
| F | V | F |
| F | F | F |

la quale indica tutti i valori possibili di verità per ogni tipo di congiunzione tra le proposizioni e può essere assunta perciò come la definizione stessa del concetto logico di *congiunzione* (v.); e significa che la congiunzione tra due proposizioni connesse dalla parola « e » è valida solo nel caso che entrambe le proposizioni sono vere come quando si dice « Piove e c'è umido ».

La disgiunzione si ha quando tra due proposizioni si inserisce la parola « o », rappresentata dal simbolo V, e può avere nella lingua corrente due significati: un significato *inclusivo* (per il quale « o » è in latino *vel*) come quando si dice « Si può andare a Roma o per questa o per quella strada », per il quale almeno una delle due proposizioni è vera; e un significato *esclusivo* (per il quale « o » è in latino *ant*) come quando si dice proponendo un'alternativa « Si va a Roma o a Parigi » nel qual caso almeno una delle proposizioni è vera e almeno una è falsa. La T. di verità della disgiunzione in generale è la seguente:

| $p$ | $q$ | $p \vee q$ |
|---|---|---|
| V | V | V |
| V | F | V |
| F | V | V |
| F | F | F |

la quale fornisce il criterio più generale per la validità di una disgiunzione qualsiasi.

Per la T. di verità del rapporto condizionale, espresso mediante il connettivo *se... allora* e dal simbolo $\supset$, vedi i termini IMPLICAZIONE e CONDIZIONALE.

Sulla base di queste T. se ne possono costituire altre più complesse, come la seguente che dà i valori di verità delle combinazioni condizionali possibili tra le proposizioni condizionali e le disgiuntive (cfr. TARSKY, *Intr. to Logic*, § 3): cioè per la funzione $(p \vee q) \supset (p . r)$, dove $p$, $q$, $r$ stanno per proposizioni qualsiasi:

| $p$ | $q$ | $r$ | $p \supset q$ | $p . q$ | $(p . q) \supset (p \supset r)$ |
|---|---|---|---|---|---|
| V | V | V | V | V | V |
| F | V | V | V | F | F |
| V | F | V | V | V | V |
| F | F | V | F | F | V |
| V | V | F | V | F | F |
| F | V | F | V | F | F |
| V | F | F | V | F | F |
| F | F | F | F | F | V |

Per semplificare il significato di questa T., si consideri il quinto rigo orizzontale dopo la testata: si suppone in esso che $p$ e $q$ siano proposizioni vere e $r$ una proposizione falsa. In base alla seconda T. fondamentale, si ottiene che « $p . q$ » è una proposizione vera e che « $p \supset q$ » è una proposizione falsa; unendo insieme « $(p \supset q) \supset (p \supset r)$ » si ottiene un'implicazione in cui l'antecedente è vero e il conseguente è falso e che, in base alla T. delle implicazioni, è falsa.

L'uso delle T. può essere ed esteso e complicato quanto si vuole per tutti i teoremi del calcolo delle proposizioni. Come già dalla T. dell'implicazione materiale, derivano dalle altre T. conseguenze che

appaiono paradossali dal punto di vista del linguaggio corrente: tra esse le seguenti:

se $q$ è vero, allora $q$ segue da qualsiasi $p$; o, in altri termini, una proposizione vera segue da qualsiasi altra proposizione;

se $p$ è falso, allora $p$ implica un qualsiasi $q$; o, in altri termini, una proposizione falsa implica nua qualsiasi altra proposizione;

quali che siano $p$ e $q$, o $p$ implica $q$ o $q$ implica $p$; in altri termini: almeno una di due proposizioni qualsiasi implica l'altra.

Queste conclusioni derivano dalle T. di verità, e soprattutto da quella dell'implicazione, che costituiscono la semplificazione e generalizzazione degli usi correnti nel linguaggio comune e nelle discipline scientifiche (al di fuori della matematica) dove le relazioni puramente logiche tra le proposizioni sono sottoposte ad altre condizioni più restrittive. Esse tuttavia continuano a dar luogo tra gli stessi logici a discussioni che alcuni di essi (come Tarsky) ritengono oziose.

Come si è detto nell'articolo IMPLICAZIONE, la scuola stoico-megarica, soprattutto per opera di Filone, ha dato per la prima volta la T. dell'implicazione materiale. Nella logica moderna l'idea della T. è stata ripresa da Boole (*Mathematical Analysis of Logic*, 1847), da Frege (*Begriffsschrift*, 1879) e da Peirce (1885: cfr. *Coll. Pap.*, 3.370 sgg.) ed è stata diffusa da Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921, 4.31).

**TEANDRICO** (ingl. *Theandric*; franc. *Théandrique*). Termine della teologia cristiana: che si riferisce all'unione della natura umana e della natura divina nella persona del Cristo.

**TEANTROPISMO** (ingl. *Theantrophism*; francese *Théantropisme*; ted. *Theantropismus*). **1.** La dottrina dell'unione della natura divina e dell'umana nella persona di Cristo.

**2.** Lo stesso che *antropomorfismo* (v.).

**TECNICA** (ingl. *Technic*; franc. *Technique*; ted. *Technik*). Il senso generale del termine coincide con quello generale di *arte* (v.): comprende ogni insieme di regole adatte a dirigere efficacemente un'attività qualsiasi. La T. in questo senso non si distingue nè dall'arte nè dalla scienza nè da qualsiasi procedimento o operazione adatto a raggiungere un effetto qualsiasi; e il suo campo si estende quanto quello di tutte le attività umane. Bisogna tuttavia avvertire che a questo senso del termine, che è assai antico e generale, fa eccezione il significato ad esso attribuito da Kant: che parlò di una T. della natura per indicare la *causalità* di essa (*Crit. del Giud.*, § 72); ma negò che la filosofia e specialmente la filosofia pratica potesse avere una T. perchè essa non può contare su una causalità necessaria (*Met. der Sitten*, Intr., § II). Il presupposto di questo significato è tuttavia la riduzione della T. a procedimento causale, laddove per T. è stato inteso (ed è meglio intendere) un procedimento qualsiasi, regolato da norme e provvisto di una certa efficacia.

In questa sfera di significato generalissimo rientrano pertanto i procedimenti più disparati che possono tuttavia dividersi, *grosso modo*, in due campi diversi: *A*) quello delle T. *razionali* che sono relativamente indipendenti da particolari sistemi di credenze, perciò possono condurre a modificare tali sistemi e sono esse stesse autocorreggibili; *B*) quello delle T. *magiche* e *religiose* che possono essere messe in opera solo sulla base di particolari sistemi di credenze e perciò non possono riuscire a modificarli e si presentano esse stesse non correggibili o immodificabili. Queste T. costituiscono uno dei due elementi fondamentali di ogni religione e possono essere designate con il nome generico di *riti* (v.).

Le T. razionali possono essere a loro volta distinte in: 1° T. simboliche (conoscitive o estetiche) che sono quelle della scienza e delle arti belle; 2° T. di comportamento cioè morali, politiche, economiche, ecc.; 3° T. di produzione.

1° Le T. conoscitive e artistiche possono essere chiamate T. simboliche perchè consistono essenzialmente nell'uso dei segni. Esse si distinguono dai *metodi* (v.) che sono, strettamente parlando, indicazioni generali sul carattere delle T. da seguire. Le T. simboliche possono essere T. di spiegazione, T. di previsione, o T. di comunicazione: ma queste distinzioni non sono mutuamente esclusive.

2° Le T. di comportamento dell'uomo rispetto all'altro uomo coprono un campo estesissimo che comprende zone disparate: vanno dalle T. erotiche a quelle della propaganda, dalle T. economiche a quelle morali, dalle T. giuridiche a quelle educative, ecc. In questo gruppo possono anche essere comprese le T. *organizzative* dirette a cercare le condizioni per realizzare il rendimento massimo con il minimo sforzo in tutti i domini dell'attività umana. Di queste T. si occupa la *tectonica* (v.) o *prassiologia* (v.).

3° Il terzo gruppo di T. è quello che concerne il comportamento dell'uomo nei confronti della natura e che è diretto alla produzione dei beni. La T. in questo senso ha sempre accompagnato la vita dell'uomo su questa terra essendo l'uomo, come già notava Platone (*Prot.*, 321 c) l'animale che la natura ha lasciato più sprovveduto ed inerme in tutta la creazione. Un certo grado di sviluppo T. è pertanto indispensabile alla sopravvivenza di qualsiasi gruppo umano; e la sopravvivenza e il benessere di sempre più larghi gruppi umani sono condizionate dallo sviluppo dei mezzi

tecnici. Tra i filosofi, Francesco Bacone fu il primo a riconoscere, agli inizi del sec. XVII, questa verità. Bacone concepì l'intera scienza come operante in vista del benessere dell'uomo e diretta a produrre, in ultima analisi, ritrovati che rendessero più facile la vita dell'uomo sulla terra. Quando nella *Nuova Atlantide* volle dare l'immagine di una città ideale, non si fermò a vagheggiare forme perfette di vita sociale o politica ma immaginò un paradiso della T. dove fossero portati a compimento le invenzioni e i ritrovati di tutto il mondo. Il *sansimonismo* (v.) e il *positivismo* (v.) dell'800 hanno condiviso l'esaltazione baconiana della tecnica. Solo a partire dalla fine del secolo scorso e nei primi decenni del nostro secolo, ha cominciato a delinearsi quello che oggi si chiama il problema della T.: cioè il problema fatto nascere dalle conseguenze che lo sviluppo della T. del mondo moderno produce nella vita singola e associata dell'uomo. Il contrasto tra l'uomo e la T. è stato prima della seconda guerra mondiale, il tema preferito della letteratura profetizzante. I profeti della decadenza e della morte della civiltà dell'Occidente (per es., O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik*, 1931), i difensori della spiritualità pura (per es., D. ROPS, *Le monde sans âme*, 1932) avevano già additato nella macchina la causa diretta o indiretta della decadenza spirituale dell'uomo. Il mondo in cui domina la macchina è, secondo queste diagnosi, un mondo senz'anima, livellatore, mortificante: un mondo nel quale la quantità ha preso il posto della qualità e in cui il culto dei valori dello spirito è stato sostituito dal culto dei valori strumentali e utilitari. Dopo la fine della seconda guerra mondiale queste accuse sono state ribadite ed ampliate. Esse sono presenti in tutta l'opera di Albert Camus (cfr., ad es., *Ni bourreaux ni victimes*, 1946). Altri hanno visto il male del macchinismo nello « sradicamento » che esso produce nell'uomo (S. WEIL, *L'Enracinement*, 1948). Altri ancora coinvolgono, nella condanna della T., la « ragione » che ne sarebbe il principio o accarezzano l'utopia di un ritorno alla produzione artigianale (M. DE CORTE, *Essai sur la fin d'une civilisation*, 1949; L. DUPLESSY, *La machine ou l'homme*, 1949). Dall'altra parte, a partire dall'opera di HUSSERL, *La crisi delle scienze europee* (1954) la T. e la scienza su di cui essa si fonda sono state spesso considerate come una degradazione o un tradimento della Ragione autentica perchè asserviscono la ragione a scopi utilitari mentre il suo vero compito è la conoscenza disinteressata dell'essere, cioè la contemplazione. Questo concetto rimane la base di tutte le critiche che sono rivolte alla società contemporanea in quanto fondata sulla T. e ritenuta dominata dalla *tecnocrazia*: per esse quindi vedi quest'ultima voce.

Ma esiste oggi una vasta letteratura che, pur senza muovere da una pregiudiziale metafisica, ideologica o teologica contro la T., ne mette in luce gli aspetti negativi, che possono riassumersi nei punti seguenti:

1° Lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali al di là del limite del loro spontaneo ripristino e quindi il rapido e progressivo impoverimento di tali risorse.

2° L'inquinamento dell'acqua e dell'aria, dovuto agli scarichi industriali, al moltiplicarsi dei mezzi meccanici di trasporto e all'addensarsi della popolazione.

3° La distruzione del paesaggio naturale e dei monumenti storici e artistici, dovuta al moltiplicarsi degli impianti industriali e all'estensione indiscriminata dei centri abitati.

4° L'assoggettamento del lavoro umano alle esigenze dell'automazione, che tende a fare dell'uomo un accessorio della macchina.

5° L'incapacità della T. di venire incontro ai bisogni estetici, affettivi e morali dell'uomo; quindi la sua tendenza a favorire o determinare l'isolamento degli individui e la loro incomunicabilità reciproca.

Nei confronti dei primi tre fattori negativi si può ricorrere a una *controtecnica* che è essa stessa una T. (o un insieme di T.) diretta a controbilanciare o a correggere gli effetti devastatori della T.: controtecnica che è già fornita di mezzi potenti e che può diminuire, se non controbilanciare, gli effetti di quella devastazione. Gli aspetti 4° e 5° concernono invece il piano umano, morale e politico e vengono solitamente ritenuti come costituenti il fenomeno dell'*alienazione* (v.).

La T., sia nelle sue forme primitive sia in quelle raffinate e complesse che ha assunto nella società contemporanea, è uno strumento indispensabile per la sopravvivenza dell'uomo. Il suo processo di sviluppo appare irreversibile perchè solo ad esso rimane affidata la possibilità della sopravvivenza del numero sempre crescente degli esseri umani e il loro accesso a un più alto tenore di vita. Anche la differenza tra la T. e la scienza, sulla quale talvolta si continua ad insistere, sembra ridursi o sfumare dal punto di vista dei compiti che si attribuiscono oggi alla *scienza* (v.). L'unico rimedio ai reali pericoli della T. sembra oggi, non la rinuncia alla T. stessa, ma il suo rafforzamento e il suo sviluppo in tutti i campi: cioè da un lato la ricerca di nuovi strumenti che, oltre al controllo della natura, ne assicurino la salvaguardia; e dall'altro la ricerca di nuove T. di comportamento interumano che possano controllare e correggere gli effetti maligni delle T. produttive sull'uomo. E la sola speranza ragionevole che questo

possa accadere è fondata sul fatto che la stessa T. produttiva esige, in sempre maggior misura, da parte, dell'uomo, quelle capacità di iniziativa, di immaginazione creativa e di solidarietà interumana che il sistema tecnologico sembra minacciare.

**TECNICISMO** (ingl. *Technicism*; ted. *Technizismus*). **1.** Lo stesso che tecnica. Kant adopera il termine per indicare la tecnica della natura cioè il meccanismo (*Crit. del Giud.*, § 78).

**2.** L'uso di parole o frasi appartenenti a un linguaggio tecnico o una parola o frase appartenente a tale linguaggio.

**TECNOCRAZIA** (ingl. *Technocracy*; francese *Technocratie*; ted. *Technokratie*). L'uso della tecnica come strumento di potere da parte di dirigenti economici, capi militari, uomini politici, per la difesa dei loro interessi, ritenuti concordanti o unificati e il controllo della società intera. Questo è almeno il concetto di T. che si trova esposto negli scrittori più qualificati (per es., C. W. MILLS, *The Power Elite*, 1956); e che consente di definire la T. come «la filosofia autocratica delle tecniche» (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, 1958). Contro la T. si appuntano perciò le critiche più radicali rivolte alla società contemporanea. Ad essa viene addossata non solo la responsabilità di tutti i mali della tecnica (per i quali vedi TECNICA) e di non volere o poter far nulla per eliminarli, ma anche quella di eliminare o bloccare la libertà di scelta dell'uomo in tutti i campi della sua attività (dal lavoro al divertimento) con una determinazione *dall'interno* che gli impedisce di esercitare la sua ragione critica e reprime il suo istinto vitale e la libera ricerca della sua felicità: «L'apparato produttivo, ha scritto Marcuse, tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non solo le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente necessari, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali... La tecnologia serve a istituire nuove, più effettive e più piacevoli forme di controllo e di coesione sociale» (*One Dimensional Man*, 1964, pag. xv). Da questo punto di vista la T. (detta anche «The Establishment» o «Il sistema» per antonomasia) eserciterebbe un determinismo necessitante su tutte le attività umane e impedirebbe e bloccherebbe ogni forma di critica sociale, ogni possibilità di trasformazione. Dall'altro lato però si ammette (come fa lo stesso Marcuse, *Ibid.*, pag. 238) che «una razionalità post-tecnologica» possa trasformare la tecnica stessa in strumento di pacificazione e organo dell'*arte della vita* e in tal caso la funzione della ragione, il cui uso strumentale ha dato origine alla T., convergerebbe con la funzione dell'arte.

Dall'altro lato, si mette in dubbio il carattere monolitico e necessitante della tecnocrazia. Galbraith parla di una *tecnostruttura* per indicare la formazione pluralistica e composita dei gruppi che dirigono la società industriale e ammette la possibilità di minimizzare la subordinazione delle credenze ai bisogni del sistema industriale e di scorgere in quest'ultimo solo «una parte e relativamente una parte in diminuzione, della vita», che può essere subordinata ai fini estetici che costituiscono la dimensione della vita stessa e rendono possibile la libertà dell'individuo (*The New Industrial State*, 1967, pag. 399). Una connotazione «non peggiorativa» della T. è anche talora presentata correlativamente al concetto più composito che si ha oggi di classe sociale (cfr., ad es., A. TOURAINE, *La société pos-industrielle*, 1969, cap. I).

**TECNOLOGIA** (ingl. *Technology*; franc. *Technologie*; ted. *Technologie*). **1.** Lo studio dei procedimenti tecnici di un determinato ramo della produzione industriale o di più rami.

**2.** Lo stesso che tecnica.

**3.** Lo stesso che tecnocrazia.

**TECTOLOGIA.** Termine creato dal filosofo russo A. Bogdanov per indicare una «scienza organizzatrice universale» cioè una scienza che insegni a costruire il mondo a partire dagli elementi neutri dati nell'esperienza (*Tektologija*, 1922). Questa disciplina che si occupa anche, in particolare, dell'organizzazione di tutte le attività utili dell'uomo allo scopo di determinare le condizioni del loro massimo rendimento è stata poi chiamata, in quest'aspetto, *prassiologia* (v.) da Kotarbinsky. Essa si integra con la teoria dell'organizzazione e dell'amministrazione, con l'economia politica e con la cibernetica (cfr. CAUDE, MOLES e altri, *Méthodologie vers une science de l'action*, Paris, 1964).

**TEISMO** (ingl. *Theism*; franc. *Théisme*; tedesco *Theismus*). Il termine adoperato fin dal sec. XVII per indicare genericamente la credenza in Dio, in opposizione ad ateismo (così lo adopera ancora VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, a. Théiste) fu definito da Kant nel suo significato specifico, in opposizione a *deismo* (v.). Dice Kant: «Chi ammette soltanto una teologia trascendentale è detto *deista*; chi ammette anche una teologia naturale, *teista*. Il primo ammette che noi possiamo conoscere con la semplice ragione un Essere originario di cui abbiamo un concetto solo trascendentale, come di un Essere che ha ogni realtà ma che non si può determinare di più. Il secondo afferma che la ragione è in grado di poter determinare di più l'oggetto secondo l'analogia con la natura cioè di poterlo determinare come un Essere che per intelletto e libertà contenga in sè il principio originario di tutte le altre cose. Quello rappresenta questo Essere solo come una causa del mondo (rimanendo indeciso se si tratti di una causa che

agisca per la necessità della sua natura o per la libertà); questo lo rappresenta come un creatore del mondo » (*Crit. R. Pura*, Dial. Trasc. III, sez. 7). In altri termini, il deista può essere anche *panteista* e credere nella necessità del rapporto tra Dio e il mondo, per quanto possa anche non esserlo; il teista si contrappone al panteista. Inoltre procedendo al di là di ciò che la pura ragione lo consente di credere, il teista afferma di Dio qualità o caratteri che sono testimoniati non dalla ragione ma dalla rivelazione; e in questo senso, come Kant dice più oltre, nello stesso passo, egli crede in un « Dio vivente » (cfr. anche *Crit. del Giud.*, § 72). Queste notazioni kantiane hanno fissato il significato del termine nell'uso contemporaneo, per il quale T. si contrappone non solo ad ateismo ma anche a deismo e a panteismo ed ammette che Dio sia *persona* per quanto in un senso più alto di quello che solitamente è attribuito all'uomo.

Il T. è in questo senso un aspetto essenziale dello spiritualismo (o personalismo) contemporaneo, specialmente nella sua reazione all'idealismo romantico, che è sempre tendenzialmente panteistico. Il T. è stato pertanto esplicitamente difeso sia dallo spiritualismo che costituì la reazione allo hegelismo classico (Fichte junior, Lotze, ecc.) o al positivismo (Renouvier, Boutroux, ecc.) sia dallo spiritualismo che ha costituito la reazione al neoidealismo romantico che è fiorito nei primi decenni del secolo in Inghilterra, America e Italia e dal quale lo stesso spiritualismo deriva molti dei suoi temi. Cfr. per il T. anglosassone W. E. HOCKING, *Meaning of God in Human Experience*, 1912; A. SETH PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, 1917; CLEMENT C. J. WEBB, *God and Personality*, 1920; ecc. Per il T. italiano: le opere di Carlini, Guzzo, Sciacca, ecc.

**TELEGNOSI** (ingl. *Telegnosis*). Lo stesso che chiaroveggenza: la facoltà di conoscere avvenimenti lontani senza l'aiuto dei mezzi di conoscenza normali (v. TELEPATIA).

**TELEGRAMMA, ARGOMENTO DEL** (ingl. *Telegram Argument*; ted. *Telegrammbeispiel*). Argomento o esempio addotto da F. A. Lange per illustrare la tesi materialistica della dipendenza delle reazioni psichiche dagli stimoli fisici e della possibilità di ridurre a meccanismo fisiologico ciò che comunemente si chiama anima o coscienza. Il T. che annuncia a un commerciante il fallimento di un suo corrispondente determina tutta una serie di reazioni che sono descrivibili fisiologicamente al modo in cui è descrivibile fisicamente cioè in termini di ondulazioni luminose lo stimolo che le ha provocate (*Geschichte des Materialismus*, II, III, 2 e nota 39; trad. ital., II, pag. 385 sgg. e 661 sgg.). Talvolta l'argomento è stato invertito e utilizzato per mostrare la relativa indipendenza delle reazioni nei confronti degli stimoli. Il T. « Vostro figlio è morto » differisce solo per una lettera dal T. « Nostro figlio è morto » ma produce una reazione enormemente diversa, e non corrispondente alla differenza fisica tra gli stimoli, in coloro che lo ricevono (cfr. C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, 1925, pag. 118 sgg.).

**TELEOCLISI** (ted. *Teleoklise*). Tendenza all'attività finalistica, ritenuta propria degli organismi viventi. Termine raro.

**TELEOFOBIA** (ted. *Teleophobie*). Avversione per il finalismo.

**TELEOLOGIA** (ingl. *Teleology*; franc. *Téléologie*; ted. *Teleologie*). Il termine è stato creato da Cristiano Wolff per indicare « quella parte della filosofia naturale che spiega i fini delle cose » (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728, Disc. Prael., § 85). Lo stesso che *Finalismo* (v.).

**TELEONOMIA** (ingl. *Teleonomy*; franc. *Téléonomie*). Termine usato dai biologi moderni per indicare l'adattamento funzionale degli esseri viventi e dei loro artefatti alla conservazione e alla moltiplicazione della specie. È stata chiamata informazione *teleonomica* la quantità d'informazione che dev'essere trasmessa affinchè le strutture vitali siano realizzate e conservate (cfr., ad es., J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, 1970, pag. 26 sgg.).

**TELEOSI** (ted. *Teleosis*). Perfezione. È la trascrizione fonetica della parola greca.

**TELEPATIA** (ingl. *Telepathy*; franc. *Télépathie*; ted. *Telepathie*). Una forma di telegnosi e precisamente quella che consiste nel conoscere gli stati di spirito di persone lontane o ciò che ad esse accade, senza l'aiuto dei mezzi di conoscenza normali. Il termine fu proposto dalla *Society for Psychical Researches* di Londra nel 1882 ed è stato comunemente accettato. Talvolta, come suo sinonimo, si adopera *Telestesia* (cfr. D. J. WEST, *Psychical Research Today*, 1954, cap. VI).

**TEMA** (lat. *Thema*; ingl. *Theme*; franc. *Thème*; ted. *Thema*). Argomento o oggetto di indagine di discorso o di studio. Nella terminologia filosofica contemporanea si adoperano anche i termini *tematizzare*, *tematizzazione* per indicare la scelta o la formazione dei T., che è una fase importante, e spesso decisiva, della ricerca. In particolare Heidegger ha inteso per tematizzazione il manifestarsi degli enti intramondani, per il quale essi diventano oggetti (*Sein und Zeit*, 69 b).

**TEMPERAMENTO** (gr. κρᾶσις; lat. *Temperamentum*; ingl. *Temper*; franc. *Tempérament*; tedesco *Temperament*). La disposizione dell'uomo ad agire in un modo o nell'altro a seconda della particolare mescolanza degli umori che ne compongono il corpo. Il fondatore della dottrina del T. è il padre

della medicina, Ippocrate (v secolo a. C.) e la dottrina stessa si è tramandata ed è rimasta come dottrina medica. Ippocrate ammetteva quattro umori fondamentali: il sangue, il flemma (la linfa, i sieri, il muco nasale e intestinale, la saliva), la bile gialla e l'atrabile o bile nera (considerata come la secrezione del pancreas), corrispondenti ai quattro elementi del macrocosmo. A seconda della prevalenza di uno di questi umori sugli altri si hanno i quattro T. fondamentali: il sanguigno, il flemmatico, il bilioso e il malinconico o atrabiliare. (*De nat. hom.*, 4). Accenni a questa dottrina o a dottrine analoghe si trovano in Platone (*Conv.*, 188 a; *Tim.*, 86 B), in Aristotele (*Problem.*, 30, 1), in Seneca (*De ira*, II, 18, sgg.), in Lucrezio (*De nat. rer.*, III, 288 sgg.), in Plutarco (*Quaest. nat.*, 26) ed in altri, senza connessione con i presupposti filosofici da cui questi autori partono, come dimostra la loro concorde accettazione della dottrina stessa. Anche nel Medio Evo la dottrina dei T. fu tramandata attraverso la medicina, specialmente la medicina araba (Avicenna e Averroè) sino ai medici e ai maghi del Rinascimento. Paracelso sostituì agli umori ippocratei i suoi tre elementi (solfo, sale e mercurio) per la classificazione dei temperamenti. Tuttavia la nozione di T. non ha subìto alcuna modificazione sino a Kant che, riassumendola, distingueva l'aspetto fisiologico e l'aspetto psicologico del T. stesso. « Fisiologicamente considerato, egli diceva, il T. è costituito dalla costituzione fisica (la struttura forte o debole) e dalla complessione (dal fluido che nel corpo è messo regolarmente in moto dalla forza vitale: nel che si comprende il calore o il freddo che si produce nell'elaborazione di tali umori). Psicologicamente considerato, cioè come T. dell'anima (del potere affettivo e appetitivo) questa espressione, derivata dalla proprietà del sangue, si riferisce all'analogia del gioco dei sentimenti e dei desideri con le cause fisiche e motrici (di cui la principale è il sangue) » (*Antr.*, II, 2). Kant riprendeva poi la vecchia classificazione ippocratea dei T.; la quale ha trovato spesso fortuna anche nella psicologia moderna (per es., cfr. WUNDT, *Physiologische Psychologie*, II⁴, pag. 519 sgg.). Ma nella psicologia stessa la parola, fin dalla fine del secolo scorso, è caduta in disuso ed è stata sostituita da *carattere* (v.): il quale in una delle sue accezioni significa appunto la struttura organica originaria che condiziona le disposizioni naturali dell'individuo. L'uso della parola carattere segna pure il trapasso della nozione dal dominio della medicina a quello della psicologia e della filosofia.

**TEMPERANZA** (gr. σωφροσύνη; lat. *Temperantia*; ingl. *Temperance*; franc. *Tempérance*; tedesco *Besonnenheit*). Una delle virtù etiche di Aristotele e precisamente quella che consiste nel giusto uso dei piaceri corporei. Aristotele notava che la T. non concerne tutti i piaceri corporei (non concerne, ad es., quelli che derivano dalla vista o dall'udito) ma solo quelli che derivano dal mangiare, dal bere e dal sesso (*Et. Nic.*, III, 9-12). Platone aveva definito in modo diverso la T., intendendo per essa « l'amicizia e l'accordo delle parti dell'anima che si ha quando la parte che comanda e quelle che ubbidiscono convengano nell'opinione che spetti al principio razionale di governare e così non gli si ribellano »: questa è secondo Platone la T. sia per l'individuo che per lo Stato (*Rep.*, IV, 442 b). Gli Stoici a loro volta definirono la T. come « la scienza delle cose da desiderare e di quelle da fuggire » (STOBEO, *Ecl.*, II, 6, 102). Sulla T. aveva insistito anche l'etica di Democrito: « La fortuna ci procura la tavola sontuosa, la T. quella a cui nulla manca » (*Fr.*, 210, Diels).

**TEMPO** (gr. χρόνος; lat. *Tempus*; ingl. *Time*; franc. *Temps*; ted. *Zeit*). Si possono distinguere tre concezioni fondamentali: 1° il T. come ordine misurabile del movimento; 2° il T. come movimento intuito; 3° il T. come struttura delle possibilità. Alla prima concezione si connettono, nell'antichità, il concetto ciclico del mondo e della vita dell'uomo (metempsicosi) e, nell'epoca moderna, il concetto scientifico del tempo. Alla seconda concezione si connette il concetto di coscienza, con la quale il T. viene identificato. La terza concezione, nata dalla filosofia esistenzialistica, presenta alcune innovazioni concettuali nell'analisi del concetto di tempo.

1° La più antica e diffusa concezione del T. è quella che lo considera come l'ordine misurabile del movimento. Già i Pitagorici definendo il T. come « la sfera che abbraccia tutto » cioè la sfera celeste, lo collegarono col cielo che con il suo movimento ordinato ne consente la misura perfetta (ARISTOTELE, *Fis.*, IV, 10, 218 a 33). Platone definendo il T. come « l'immagine mobile dell'eternità » (*Tim.*, 37 d) intende dire che esso riproduce nel movimento, sotto la forma del periodo dei pianeti, del ciclo costante delle stagioni o delle generazioni viventi e di ogni specie di mutamento, quella immutabilità che è propria dell'essere eterno (*Ibid.*, 38 b-39 d). La definizione di Aristotele « il T. è il numero del movimento secondo il prima ed il dopo » (*Fis.*, IV, 11; 219 b 1) è l'espressione più perfetta di questa concezione che identifica il T. con l'ordine misurabile del movimento. Non diverso è il significato della definizione degli Stoici, secondo la quale il T. è « l'intervallo del movimento cosmico » (DIOG. L., VII, 141). L'intervallo non è infatti che il ritmo,

cioè l'ordine, del movimento cosmico. E neppure molto diverso è, forse, il significato della definizione di Epicuro: «Il T. è una proprietà cioè un accompagnamento del movimento» (STOBEO, *Ecl.*, I, 8, 252). Nel Medio Evo, questa concezione del T. fu condivisa sia da realisti (ALBERTO MAGNO, *S. Th.*, I, q. 21, a. 1; S. TOMMASO, S. *Th.*, I, q. 10, a. 1) che da nominalisti (OCKHAM, *In Sent.*, II, q. 12) che ripetettero concordemente la definizione aristotelica. Telesio, che indugiava a criticare questa definizione, riduceva a sua volta il T. alla durata e all'intervallo del movimento (*De rer. nat.*, I, 29). Hobbes definiva il T. «l'immagine (*phantasma*) del movimento in quanto immaginiamo nel movimento il prima e il dopo cioè la successione» e riteneva questa definizione in accordo con quella aristotelica (*De Corp.*, 7, 3). Cartesio ripeteva semplicemente quest'ultima, definendo il T. come «numero del movimento» (*Princ. Phil.*, I, 57). E Locke criticava la connessione del T. con il movimento, stabilita dalla definizione aristotelica, solo per affermare che il T. è connesso a qualsiasi specie di ordine costante e ripetibile: «Qualsiasi apparizione periodica e costante o mutamento di idee, che accadesse entro spazi di durata apparentemente equidistanti, e fosse costante ed universalmente osservabile, avrebbe potuto servire a distinguere tra loro intervalli del T. egualmente bene che quelle di cui si è fatto uso in realtà» (*Saggio*, II, 14, 19). Berkeley sostituiva, per definire il T., l'ordine delle idee all'ordine del movimento; o per meglio dire l'ordine del movimento interno all'uomo all'ordine del movimento esterno. «Se io tento, egli diceva, di costruire una semplice idea del T., astraendo dalla successione delle idee nel mio spirito, che fluisce uniformemente ed è partecipata da tutti gli esseri, sono perduto e impigliato in difficoltà inesplicabili» (*Principles of Human Knowledge*, I, 98).

Questa concezione del T. fu da Newton posta a fondamento della meccanica: egli distingueva il T. assoluto e il T. relativo ma ad entrambi riconosceva ordine e uniformità. «Il T. assoluto vero e matematico, egli diceva, in realtà e per natura sua, senza relazione a qualcosa di esterno, fluisce uniformemente (*aequabiliter*) e si chiama anche durata. Il T. relativo apparente e comune è una misura sensibile ed esterna della durata mediante il movimento» (*Naturalis philosophiae principia*, I, def. VIII). L'uniforme fluire della durata assoluta fa riscontro, in queste definizioni di Newton, alla uniformità del movimento che viene assunto come misura del tempo. Leibniz illustrava lo stesso concetto nel modo seguente: «Conoscendo le regole dei movimenti non uniformi, si può sempre rapportarli ai movimenti uniformi intelligibili e prevedere con questo mezzo ciò che accadrà a differenti movimenti congiunti insieme. In questo senso il T. è la misura del movimento, cioè il movimento uniforme è la misura del movimento non uniforme» (*Nouv. Ess.*, II, 14, 16). E pertanto definiva il T. come «un ordine delle successioni» (*Troisième lettre à Clarke*, § 4): una definizione che veniva accettata da Wolff (*Ontol.*, § 572) e da Baumgarten (*Met.*, § 239). Era questa la concezione cui Kant faceva implicitamente riferimento quando nell'Estetica trascendentale affermava l'idealità trascendentale, insieme con la realtà empirica, del T. (v. oltre). Ma il contributo principale di Kant all'interpretazione del concetto di T. non è contenuto nell'Estetica trascendentale ma nell'Analitica dei princìpi e precisamente nella trattazione della seconda analogia o «principio della serie temporale secondo la legge della causalità». Qui Kant opera la riduzione dell'ordine di successione all'ordine causale. Egli dice che una cosa «può acquistare il suo determinato posto nel T. solo a condizione che nello stato precedente si presupponga un'altra cosa a cui essa debba seguire sempre, cioè secondo una regola». La serie temporale non si può invertire perchè «quando lo stato precedente è posto, l'avvenimento deve immancabilmente e necessariamente seguire»; sicchè «è legge necessaria della nostra sensibilità e quindi condizione formale di tutte le percezioni che il T. precedente determini necessariamente il seguente». Questo appunto distingue la percezione reale del T. dalla immaginazione, che potrebbe e può invertire l'ordine degli eventi; e che fa della successione temporale «il criterio empirico unico dell'effetto in rapporto alla causalità della causa» (*Crit. R. Pura*, An. dei Princ., cap. II, sez. III, 3). Questa riduzione del T. all'ordine causale che Kant difendeva relativamente alla concezione del T. dominante nella sua epoca, cioè derivata dalla fisica newtoniana, è stata ripresentata ai nostri giorni nei confronti della fisica einsteiniana. Affermando la relatività della misura temporale, Einstein non ha in realtà innovato in alcun modo il concetto tradizionale del T. come ordine di successione: ha solo negato che l'ordine di successione fosse unico ed assoluto (cfr. *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1921, § 8-9). Ora nei confronti della fisica di Einstein, H. Reichenbach ha riproposto la tesi kantiana dell'identità del T. con la causalità. «Il T. è l'ordine delle catene causali: questo è il principale risultato delle scoperte di Einstein», egli ha detto (*Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. by P. A. Schilpp, 1949, pag. 289 sgg.). «L'ordine del T., l'ordine del prima e del dopo, è riducibile all'ordine causale... L'inversione dell'ordine temporale per certi eventi, che è un risultato che deriva dalla relatività della si-

multaneità, è solo una conseguenza di questo fatto fondamentale. Dal momento che la velocità della trasmissione è limitata, esistono eventi tali che nessuno di essi può essere la causa o l'effetto dell'altro. Per eventi siffatti, l'ordine del T. non è definito e ognuno di essi può essere detto posteriore o anteriore all'altro » (*Ibid.*, 1949, pag. 289 sgg.). Gli stessi concetti Reichenbach ha illustrato nel suo libro postumo *The Direction of Time* (1956): nel quale identifica l'ordine del T. con la causalità e la direzione del T. con l'entropia crescente (cfr. specialmente § 6, 16).

La riduzione del T. alla causalità può essere considerata come la più importante (ma non perciò la più salda) proposizione filosofica avanzata nell'ambito della concezione del T. come ordine. Assai minore importanza ha invece la discussione, cui i filosofi hanno spesso inclinato, sulla soggettività od oggettività del T. in questo senso. Fu Aristotele a iniziare queste discussioni giungendo alla conclusione che se da un lato il T. come misura non può esistere senza l'anima perchè solo l'anima può misurare, dall'altro il movimento cui la misura si rivolge non dipende dall'anima (*Fis.*, IV, 14, 223 a 20-29). Nel sec. xiv Ockham, riprendendo queste considerazioni, affermava che non vi sarebbe T. se l'anima non potesse nè misurare nè numerare (*In Sent.*, II, q. 12). Perfino Hobbes chiamava il T. un'immagine (v. definizione prima citata). Meno significativa è la riduzione del T., operata da Locke e Berkeley all'ordine delle idee: perchè le idee, per questi filosofi, sono i soli oggetti di cui si possa parlare. Quanto al « soggettivismo » della concezione kantiana per cui il tempo è « intuizione pura » cioè condizione di qualsiasi percezione sensibile, esso è frutto soltanto di un malinteso: giacchè il T. può dirsi soggettivo solo rispetto alle cose in sè che sono al di là della considerazione dell'uomo ma è oggettivo e reale rispetto alle cose naturali, per cui il T. ha « realtà empirica » indubitabile (*Crit. R. Pura*, § 6, 7). L'oggettivismo della concezione kantiana è poi dimostrato dalla riduzione del T. all'ordine causale: una tesi a cui i neo-empiristi hanno acceduto senza conoscere la sua derivazione kantiana.

2° La seconda concezione fondamentale del T. è quella che lo considera come intuizione del movimento o « divenire intuito ». Quest'ultima definizione è di Hegel: il quale aggiunge che « il T. è il principio medesimo dell'Io = Io, della pura autocoscienza; ma è quel principio o il semplice concetto ancora nella sua completa esteriorità ed astrazione » (*Enc.*, § 258). Hegel pertanto non identifica il T. con la coscienza ma con qualche aspetto parziale o astratto della coscienza stessa. Senza questa limitazione, Schelling aveva detto « il T. non è se non il senso interno che diviene oggetto per sè » (*System des transzendentalen Idealismus*, sez. III, Seconda epoca, D; trad. ital., pag. 141). E di regola la concezione del T. come intuizione del divenire porta con sè la riduzione del T. stesso alla coscienza. Così accade già nella dottrina di Plotino. Secondo Plotino, il T. non esiste fuori dell'anima: esso « è la vita dell'anima e consiste nel movimento per il quale l'anima passa da uno stato a un altro della sua vita » (*Enn.*, III, 7, 11): sicchè anche l'universo si può dire che è nel T. solo in quanto è nell'anima, cioè nell'anima del mondo (*Ibid.*, III, 7, 3). A S. Agostino si deve la migliore espressione e la diffusione di questa dottrina nella filosofia occidentale. Il T. è identificato da Agostino con la vita stessa dell'anima che si estende verso il passato o l'avvenire (*extensio* o *distensio animi*). Dice S. Agostino: « In che modo si diminuisce e consuma il futuro che ancora non c'è? E in che modo cresce il passato che più non è, se non perchè nell'anima ci sono tutte e tre le cose, presente passato e futuro? L'anima infatti attende e fa attenzione e ricorda, sicchè ciò che essa attende, attraverso ciò cui fa attenzione, passa in ciò che ricorda. Nessuno nega che il futuro non ancora c'è; ma c'è già nell'anima l'attesa del futuro. Nessuno nega che il passato non è più, ma c'è ancora nell'anima la memoria del passato. E nessuno nega che il presente manca di durata perchè subito cade nel passato; ma dura tuttavia l'attenzione attraverso la quale ciò che sarà passa, si allontana verso il passato » (*Conf.*, XI, 28, 1). Il teorema fondamentale di questa concezione del T. è stato enunciato dallo stesso S. Agostino: « Non ci sono, propriamente parlando tre T., il passato, il presente e il futuro ma soltanto tre presenti: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro » (*Ibid.*, XI, 20, 1).

Nella filosofia moderna, Bergson ha ripresentato questa concezione contrapponendola al concetto scientifico del tempo. Secondo Bergson, il T. della scienza è un T. *spazializzato* e che perciò non ha alcuno dei caratteri che la coscienza riconosce propri del tempo. Esso viene infatti rappresentato come una linea ma « la linea è immobile, mentre il T. è mobilità. La linea è già fatta, mentre il T. è ciò che si fa, anzi è ciò per cui ogni cosa si fa » (*La pensée et le mouvant*, 3ª ediz., 1934, pag. 9). Fin dalla sua prima opera, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson aveva insistito sull'esigenza di considerare il T. vissuto, cioè la *durata* della coscienza, come una corrente fluida nella quale è impossibile perfino distinguere stati perchè ogni momento di essa trapassa nell'altro con una continuità ininterrotta come accade per i colori dell'iride. Questo è poi sempre rimasto

il concetto cardine della sua filosofia. Il T. come durata ha, secondo Bergson due caratteri fondamentali: 1° quello della novità assoluta ad ogni istante, per cui è un continuo processo di creazione; 2° quello della conservazione infallibile e integrale di tutto il passato per cui fa *boule de neige* e si ingrossa continuamente a misura che avanza verso il futuro. Non molto diversa da questa è la concezione che Husserl ha del « T. fenomenologico ». Egli dice: « Ogni effettiva esperienza vissuta è necessariamente qualcosa che dura; e con questa durata si inserisce in un infinito continuo di durate, in un continuo *pieno*. Essa ha necessariamente un orizzonte temporale attualmente infinito da ogni parte. Il che significa che appartiene a un'infinita *corrente* di esperienze vissute. Ogni singola esperienza vissuta, come può cominciare così può finire e chiudere la sua durata, come fa, per es., l'esperienza di una gioia. Ma la corrente delle esperienze non può nè cominciare nè finire » (*Ideen*, I, § 81). Il che significa che, come la durata bergsoniana, la corrente dell'esperienza conserva tutto ed è una specie di eterno presente.

3° La terza concezione del T. è quella che riduce il tempo alla struttura della possibilità. Questa è la concezione illustrata da Heidegger nell'opera *Essere e T.* (1927), che già nel titolo annuncia l'identità dei due termini. La prima caratteristica di questa concezione è il primato riconosciuto all'*avvenire* nell'interpretazione del tempo. Le due precedenti concezioni si fondano sul primato del presente. Il T. come ordine del movimento è una totalità tutta presente perchè ogni ordine suppone la simultaneità delle sue parti, dal cui reciproco adattamento l'ordine nasce. La concezione del T. come divenire intuito non fa che interpretare l'intero T. in funzione del presente, perchè l'intuizione del divenire è sempre un *ora*, un istante presente. Heidegger ha interpretato invece il T. in termini di possibilità o di progettazione: il T. è originariamente l'ad-venire (*Zu-kunft*): più precisamente, quando il T. è autentico (cioè originario e proprio dell'esistenza) esso è « l'avvenire dell'ente a se stesso nel mantenimento della possibilità caratteristica come tale ». « Avvenire, dice Heidegger, non significa un *ora* che non è ancora divenuto attuale e che lo diverrà, ma l'infuturamento per cui l'Esserci perviene a se stesso, in base al suo più proprio poter-essere. L'anticipazione rende l'Esserci autenticamente avveniente sicchè l'anticipazione stessa è possibile soltanto perchè l'Esserci è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso » (*Sein und Zeit*, § 65). Il passato come un *essere-stato* è condizionato dall'avvenire perchè, come sono autentiche possibilità quelle che sono *già state*, così sono *già state* le possibilità cui l'uomo può autenticamente ritornare e che può ancora far sue (*Ibid.*, § 65). Sia il T. *autentico* che è quello per cui l'Esserci progetta la propria possibilità privilegiata (quello che è già stato, sicchè le sue scelte sono scelte del già scelto cioè dell'impossibilità di scegliere) sia il T. *inautentico* che è quello della esistenza banale, in cui il T. diventa una successione infinita di istanti, sono entrambi il sopravvenire all'Esserci (cioè all'uomo) di ciò che la possibilità progettata gli prospetta; e perciò è un *presentarsi*, dal futuro, di ciò che è già stato nel passato (*Ibid.*, § 80, 81). L'analisi del T. di Heidegger contiene indubbiamente un impegno metafisico assai gravoso che è quello per il quale il T. è concepito come una specie di circolo per cui ciò che si prospetta nell'avvenire è ciò che è già stato; e a sua volta ciò che è già stato è ciò che si prospetta nell'avvenire. Heidegger parla in questo senso di T. *finito* cioè di T. *autentico*; giacchè il T. inautentico (che Heidegger chiama anche *databilità* o *T. pubblico*) è il misconoscimento parziale della natura del T. e la concezione di esso come linea aperta e successione infinita di istanti (*Sein und Zeit.*, § 79-81). Tuttavia l'analisi di Heidegger contiene alcuni elementi di interesse filosofico notevole perchè costituiscono una innovazione importante nell'analisi del concetto di tempo. Tali elementi sono i seguenti:

1° il mutamento dell'orizzonte modale, per l'interpretazione del T., dalla necessità alla possibilità: il T. viene ricondotto non già ad una struttura necessaria, come l'ordine causale, ma alla struttura stessa della possibilità. Questo punto può essere utilizzato per esprimere adeguatamente la trasformazione che la nozione di T. ha subito per opera della relatività di Einstein. Se difatti due eventi, contemporanei per un certo sistema di riferimento, possono non esserlo per un altro, il T. non è un ordine necessario ma la possibilità di più ordini;

2° il primato del futuro nell'interpretazione del T. non costituisce soltanto un'alternativa diversa ed opposta al primato del presente, su cui si fondano le altre due interpretazioni principali, ma offre anche la possibilità di non appiattire sul presente le altre determinazioni del T. e di intenderle nella loro natura specifica: il futuro come futuro (e non già come « presente del futuro ») e il passato come passato;

3° il rapporto tra passato e futuro, che Heidegger ha irrigidito in un circolo può essere agevolmente sciolto con l'introduzione della stessa nozione di possibile. Il passato può essere infatti inteso come punto di partenza o fondamento delle possibilità a venire e l'avvenire come possibilità di conservazione o di mutamento del passato, in

limiti di volta in volta (e con approssimazione) determinabili;

4° l'introduzione di nuovi concetti interpretativi espressi da termini come progetto o progettazione, anticipazione, attesa, ecc., che si sono dimostrati particolarmente utili nell'analisi filosofiche e sono difatti entrati nell'uso filosofico corrente.

**TEMPORALE** (ingl. *Temporal*; franc. *Temporel*; ted. *Zeitlich*). 1. Ciò che appartiene al tempo o concerne il tempo o accade nel tempo. Ad es., l'ordine T., uno schema T., ecc.

2. Ciò che è mondano, cioè appartiene all'ordine del tempo, in contrapposto a ciò che è spirituale ed appartiene all'ordine dell'eternità. La contrapposizione di T. e spirituale è uno dei temi dominanti del cristianesimo paolino (cfr., ad es., *Ad Cor. II*, IV, 18; *Ad Hebr.*, XI, 25; ecc.).

**TEMPORANEO** (ingl. *Temporary*; franc. *Temporaire*; ted. *Einstweilig*). Di scarsa durata, provvisorio.

**TENDENZA** (ingl. *Tendency*; franc. *Tendance*; ted. *Trieb*). Si intende per T. ogni spinta all'azione, abituale e costante; nel che la T. si distingue dall'*impulso* (v.) che è una spinta all'azione improvvisa e temporanea. Kant limitava il significato del termine all'appetito abituale di natura sensibile (*Antr.*, § 73). Schiller ammetteva nell'uomo tre T. fondamentali di cui la prima, di natura *sensibile*, lo spinge al mutamento; la seconda o *T. alla forma* lo spinge all'immutabilità e infine la terza o *T. al gioco* lo spinge a conciliare le due prime (*Briefe über die aesthetische Erziehung*, 12-13). A questa distinzione Fichte ne contrappose un'altra: cioè quella tra la *T. alla conoscenza*, che fa dell'uomo un «essere rappresentante»; la T. *pratica* che mira alla modificazione e formazione delle cose; e la T. *estetica* che mira a una rappresentazione determinata solo in vista della rappresentazione stessa e non della cosa o della conoscenza di essa (*Werke*, VIII, pag. 278-79). Più recentemente Jaspers ha distinto tre ordini di T.: 1° quelle *sensibili* con correlato somatico (la fame, la sete, il sesso, ecc.); 2° quelle *vitali* ma senza localizzazione somatica (la T. all'esaltazione di sè o alla sottomissione, all'emigrazione, alla socievolezza, ecc.); 3° le T. *spirituali* cioè quelle dirette alla realizzazione di valori (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913).

**TENSIONE** (gr. τόνος; ingl. *Tension*; francese *Tension*; ted. *Spannung*). 1. La connessione tra due opposti che sono legati soltanto dalla loro opposizione. Questo concetto costituiva, secondo gli antichi (cfr. FILONE, *Rer. Div. Her.*, 43), la grande scoperta di Eraclito. «Gli uomini non sanno, aveva detto Eraclito, come ciò che è discorde è in accordo con sè: armonie di T. opposte, come quelle dell'arco e della lira» (*Fr.*, 51, Diels). Anche gli Stoici parlarono in questo senso della T. che tiene insieme l'universo (ARNIM, *Stoic. Fragm.*, II, 134). Mentre la *dialettica* (v.) è l'unità degli opposti come loro sintesi o conciliazione, la T. è il legame tra gli opposti come tali, senza conciliazione o sintesi. Le situazioni di T. sono perciò quelle che non lasciano prevedere la conciliazione; in tal senso la parola è usata anche nel linguaggio comune, come quando si parla della «T. internazionale». Nello stesso senso si parla di «T. psichica» per indicare uno stato latente di conflitto.

2. Gli Stoici (e precisamente Cleante; cfr. ARNIM, *Stoic. Fragm.*, I, 128) introdussero la nozione di T. come forza tendente a un risultato: nel qual senso la nozione è un sinonimo di tendenza o di sforzo, e specialmente di sforzo prolungato o penoso.

**TEOCRASIA** (gr. θεοκρασία; ingl. *Theocrasy*; franc. *Théocrasie*; ted. *Theocrasie*). L'unione o mescolanza dell'anima con Dio, nel misticismo (cfr. GIAMBLICO, *De vita pythagorica*, 33, 240).

**TEOCRAZIA** (ingl. *Theocracy*; franc. *Théocratie*; ted. *Theokratie*). 1. Il regime politico in cui il governo è esercitato dalla casta sacerdotale. In questo senso furono T. lo Stato ebraico, lo Stato maomettano e il calvinismo in Ginevra.

2. La dottrina della supremazia del potere ecclesiastico, dal quale il potere civile trarrebbe il suo diritto e la sua investitura. T. in questo senso fu il curialismo medievale.

3. Più in generale, qualsiasi dottrina la quale ritenga che ogni autorità derivi da Dio (v. AUTORITÀ).

**TEODICEA** (ingl. *Theodicy*; franc. *Théodicée*; ted. *Theodizee*). Termine creato da Leibniz come titolo di una sua opera (*Saggio di T. sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, 1710) per indicare la dimostrazione della giustizia divina mediante la soluzione dei due problemi fondamentali; quello del male e quello della libertà umana. Sul primo problema, la T. di Leibniz risponde più specialmente alle considerazioni svolte da Bayle nel suo *Dizionario* (1697): considerazioni che in realtà poi non facevano che amplificare quanto avevano già detto gli Epicurei in polemica con gli Stoici: «Dio o non vuol togliere i mali e non può, o può e non vuole, o non vuole nè può o vuole e può. Se vuole e non può, è impotente: il che non può essere in Dio. Se può e non vuole è invidioso, il che del pari è contrario a Dio. Se non vuole nè può è invidioso e impotente perciò non è Dio. Se vuole e può, il che solo conviene a Dio, da che cosa deriva l'esistenza dei mali e perchè non li toglie?» (*Fr.*, 374, Usener). La soluzione di Leibniz è quella tradizionale: il male non è una realtà e pertanto la sua respon-

sabilità non risale a Dio (v. MALE). Circa il problema della libertà Leibniz discute soprattutto le varie forme che il determinismo teologico aveva assunto nella letteratura protestante contemporanea, per rivendicare all'uomo la libertà nel senso tradizionale di autodeterminazione (v. LIBERTÀ). Dio inclina senza necessitare e la libertà dell'uomo non consiste nell'indeterminazione assoluta, cioè nell'arbitrio di indifferenza, ma nell'assenza di necessità e di costrizione (v. LIBERTÀ). Da Leibniz in poi la T. è considerata come una parte fondamentale della teologia razionale (v. TEOLOGIA).

**TEOFANIA** (lat. *Theophania*; ingl. *Theophany*; franc. *Théophanie*; ted. *Theophanie*). Il termine che significa « visione di Dio » venne usato da Scoto Eriugena (sec. IX) per indicare il mondo come manifestazione di Dio. T. è, secondo Eriugena, il processo che da Dio discende all'uomo con la creazione per ritornare attraverso l'uomo a Dio con l'amore. T. è anche ogni opera della creazione in quanto manifesta l'essenza divina, che perciò diventa visibile in essa e attraverso di essa (*De divis. nat.*, I, 10; V, 23).

**TEOGNOSI** (ted. *Theognosis*). La conoscenza scientifica di Dio (cfr. C. F. KRAUSE, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, pag. 27). Termine molto raro.

**TEOGONIA** (gr. θεογονία; ingl. *Theogony*; francese *Théogonie*; ted. *Theogonie*). La generazione degli dèi e del mondo: la cosmologia mitica (cfr. PLATONE, *Leggi*, X, 886 c) (v. COSMOLOGIA).

**TEOLOGIA** (gr. θεολογία; lat. *Theologia*; inglese *Theology*; franc. *Théologie*; ted. *Theologie*). In generale, ogni trattazione o discorso o predica che abbia per oggetto Dio o le cose divine. In questo senso generalissimo la parola fu intesa dal grande erudito romano Marco Terenzio Varrone (sec. I a. C.), del quale S. Agostino ci ha conservato la distinzione di tre T.: la T. *mitica* o *favolosa*; la T. *naturale* o *fisica*; la T. *civile*. La T. mitica o favolosa è quella di cui si servono i poeti e che ammette molte finzioni contrarie alla dignità e alla natura della divinità. La T. naturale è quella dei filosofi, che ha per oggetto « ciò che gli dèi sono, il luogo in cui risiedono, il loro genere, la loro essenza, il tempo in cui sono nati o la loro perennità; e se essi prendono il loro principio dal fuoco, come crede Eraclito, o dai numeri come dice Pitagora o dagli atomi come dice Epicuro ». Infine la T. civile « è quella che nelle città i cittadini, e soprattutto i sacerdoti, devono conoscere e praticare e che insegna quali divinità si debbano onorare pubblicamente e quali cerimonie e quali sacrifici sia opportuno fare » (AGOSTINO, *De Civ. Dei*, VI, 5). In questo senso varroniano, Vico considerava la sua «scienza nuova» come «una T. civile ragionata della provvedenza » in quanto essa trae origine dalla « sapienza volgare dei legislatori che fondarono le nazioni con contemplare Dio per l'attributo di provvedente » (*Sc. N.*, II, Corollari d'intorno agli aspetti principali di questa scienza). In senso più specificamente storico-filosofico si possono distinguere: 1° la T. metafisica; 2° la T. naturale; 3° la T. rivelata; 4° la T. negativa.

1° Aristotele chiamò T. la sua « scienza prima » cioè la metafisica: che egli intendeva, nello stesso tempo, come scienza dell'essere in quanto essere cioè della sostanza e come scienza della sostanza eterna, immobile e separata, cioè di Dio (*Met.*, VI, 1, 1026 a 10). Questo concetto della T. come metafisica è rimasto per lunghi secoli. Lo stoico Cleante includeva la T. tra le parti della filosofia (DIOG. L., VII, 41). Per Plotino, la T. era la sola scienza degna del nome (*Enn.*, V, 9, 7). E da questo punto di vista spesso i neoplatonici chiamarono teologi tutti i filosofi, anche i fisici o i materialisti, in quanto si occupavano, come dice Proclo, dei « princìpi primissimi delle cose in quanto per sè sussistenti » (*Plat. Theol.*, I, 3.) Questo è anche il significato che Varrone attribuiva all'espressione « T. naturale ». Quest'uso continuò nella filosofia cristiana: nè nella patristica nè nella prima età della scolastica si potrebbe rintracciare una delimitazione precisa tra T. e filosofia. Lo stesso S. Tommaso, in una prima fase del suo insegnamento, accettò l'identità di T. e di metafisica come appare dal prologo del suo commento alla *Metafisica* di Aristotele. Qui egli dice che poichè la metafisica considera in primo luogo le sostanze separate o divine, in secondo luogo l'ente in quanto tale e in terzo luogo le cause o i princìpi primi, essa « si dice scienza divina o T. in quanto considera le sostanze separate; metafisica in quanto considera l'ente;... e prima filosofia in quanto considera le cause prime delle cose » (*In Met.*, Proemium).

Nel sec. XVII si cominciò a distinguere la « filosofia prima », che si chiamò anche *ontologia* (v.), dalla T.; e si cominciò a distinguere anche la T. come scienza naturale dalla T. fondata sulla rivelazione. Queste distinzioni si trovano chiaramente stabilite nel *De Augumentis Scientiarum* (1623) di F. Bacone: che chiamò *T. naturale* la conoscenza che si può ottenere di Dio « mediante il lume della natura e la contemplazione delle cose create » (*De Augm. Scient.*, III, 2) e chiamò *T. ispirata* o *sacra* quella che si fonda su princìpi direttamente ispirati da Dio (*Ibid.*, III, 1).

2° Il secondo concetto della T. è pertanto quello di *T. naturale* che si distingue dal precedente soltanto per il fatto di comprendere una parte e non il tutto della metafisica; e precisamente

quella parte che ha per oggetto le cose divine. L'espressione baconiana « T. naturale » fu ripresa e diffusa da Wolff: questi la definiva come « la scienza di ciò che è possibile per opera di Dio » perciò come una parte della filosofia, la quale è in generale la scienza delle cose possibili (*Log.*, Disc. Prael., 57). Baumgarten insisteva sul carattere razionale della T. così intesa: « La T. naturale è la scienza di Dio in quanto si può conoscere senza la fede » (*Met.*, § 800); e la riteneva come fondamento della filosofia pratica, della T. e della T. rivelata (*Ibid.*, § 601). Fu questo il concetto di T. che, insieme con il suo contenuto, subì la critica di Kant nella *Critica della Ragion Pura*. Kant tuttavia si preoccupò pure di distinguere le varie specie della T.; e partendo dalla distinzione base tra T. razionale e T. rivelata, distinse, nella T. razionale, la T. *trascendentale* la quale « concepisce il suo oggetto semplicemente con la ragion pura, mediante meri concetti trascendentali (*ens originarium, realissimum, ens entium*) » e la T. *naturale* che si avvale di « concetti che ricava dalla natura ». A sua volta la T. trascendentale può essere *cosmoteologia* se deduce l'esistenza di Dio dall'esperienza in generale; od *ontoteologia* se deduce la sua esistenza con semplici concetti senza ricorrere all'esperienza. Infine la T. naturale può essere o T. *fisica*, se risale agli attributi di Dio movendo dall'ordine e dalla costituzione del mondo; o T. *morale*, se considera Dio come il principio dell'ordine e della perfezione morale (*Crit. R. Pura*, Dialettica, cap. III, sez. VII). Alcune di queste distinzioni sono rimaste e ancora vengono adoperate nel campo della T. ecclesiastica.

3° La *T. rivelata* o *sacra* è quella che desume i suoi princìpi dalla rivelazione. La prima esplicita formulazione di questo concetto è, probabilmente, quella tomistica: S. Tommaso afferma che « la sacra dottrina è scienza giacchè procede da princìpi noti attraverso il lume di una scienza superiore, che è la scienza di Dio e dei beati » (*S. Th.*, I, q. 1, a. 2). La « scienza di Dio e dei beati » coincide poi con « gli articoli di fede » o « la rivelazione divina » (*Ibid.*, a. 7-8). Era questa la T. che Duns Scoto considerava come scienza puramente *pratica*, di fronte alla metafisica, che egli considerava come la scienza teoretica per eccellenza: la T. infatti non avrebbe altro scopo se non quello di persuadere l'uomo ad agire per la propria salvezza (*Op. Ox.*, Prol., q. 4, n. 42); e le stesse verità apparentemente teoretiche avrebbero solo valore pratico come, per es., la proposizione « Dio è trino » che includerebbe semplicemente la conoscenza del retto amore che l'uomo deve a Dio (*Ibid.*, Prol., q. 4, n. 31). La negazione del valore conoscitivo della T. persiste, sul finire della scolastica, anche quando non si riconosce alla totalità di essa il carattere pratico. Ockham, considerava la T., non come una scienza, ma come un semplice insieme di conoscenze diverse, teoretiche e pratiche, poggianti esclusivamente sull'autorità e aventi lo scopo di avviare l'uomo alla salvezza (*In Sent.*, Prol., q. 12, E-I). Questo concetto non è molto diverso da quello che Spinoza doveva esporre più tardi nel *Trattato teologico-politico* (cfr. specialmente cap. 15).

4° Il concetto della *T. negativa* è sorto e si è tramandato nell'ambito del misticismo. La distinzione tra T. positiva o affermativa, la quale procede da Dio verso il finito mediante la determinazione degli attributi o *nomi* di Dio; e la T. negativa che procede dal finito a Dio e lo considera al di sopra di tutti i predicati o nomi coi quali si può designarlo, si trova nei trattati dello Pseudo Dionigi l'Areopagita (*De myst. theol.*, 1; *De div. nom.*, I, 4; 4, 2; 13, 1; *De eccl. hyerar.*, 2, 3); ma la sua fonte è negli scritti neoplatonici che pongono Dio al di sopra di tutte le determinazioni finite e dello stesso essere (v. TRASCENDENZA). Essa viene ripetuta da Scoto Eriugena (*De divis. nat.*, II, 30), ripresa dal misticismo speculativo tedesco del sec. XIV (cfr. ECKEHART, in PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts*, II, pag. 318-19); e nel Rinascimento da Nicolò da Cusa (*De docta ignor.*, I, 24; 26) e da Bovillo (*De nihilo*, 11, 1, 4). Si può considerare come una manifestazione di questa T., rivissuta attraverso l'esperienza di Kierkegaard, la cosiddetta « T. della crisi » di K. Barth: soltanto che una tale T. non consiste nel negare di Dio gli attributi finiti ma nel considerare il rapporto tra l'uomo e Dio come la negazione di tutte le possibilita umane (*crisi*) e la loro riduzione a mere impossibilità, sicchè solo da questa negazione nasca una possibilità di salvezza, di origine, non più umana, ma divina (*Römerbrief*, 1919).

**TEOLOGICHE, VIRTÙ** (lat. *Virtutes theologicae*; ingl. *Theological Virtues*; franc. *Vertus théologiques*; ted. *Theologische Tugenden*). Così furono chiamate nel Medio Evo la fede, la speranza e la carità in quanto virtù dipendenti da doni divini e dirette al raggiungimento di una beatitudine cui l'uomo non può giungere con le sole forze della sua natura. Per questo carattere soprannaturale le virtù T. si distinguono da quelle *etiche* (v.) e *dianoetiche* (v.) (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 1, q. 62, a. 1). Per le singole virtù, confronta le relative voci.

**TEOLOGIZZANTE, FILOSOFIA.** Così Croce ha chiamato la filosofia che si occupa di problemi mal posti e come tali irresolubili, sia poi che li dibatta come « massimi » o « eterni », pro-

blemi, sia che li risolva con sistemi « immaginari » sia infine che assuma di fronte ad essi un atteggiamento agnostico (*Sulla filosofia T. e le sue sopravvivenze*, in *Saggi Filosofici*, 1920, V, pag. 297).

**TEOMANZIA** (ingl. *Theomancy*; ted. *Theomantie*). La divinazione ispirata dalla divinità (vedi NTUSIASMO).

**TEOMONISMO** (ted. *Theomonismus*). La dottrina secondo la quale Dio è l'unica realtà: lo stesso che *acosmismo* (v.) o *panteismo* (v.).

**TEONOMIA** (ingl. *Theonomy*; franc. *Théonomie*; ted. *Theonomie*). Governo o legislazione di Dio. Il termine viene talora opposto ad autonomia.

**TEOPANTISMO** (ingl. *Theopantism*; francese *Théopantisme*; ted. *Theopantismus*). La dottrina che Dio è la sola realtà: lo stesso che *panteismo* (v.).

**TEOPNEUSTIA** (ingl. *Theopneusty*; francese *Théopneustie*; ted. *Theopneustie*). L'ispirazione divina attraverso la quale viene comunicata la verità rivelata.

**TEOREMA** (gr. θεώρημα; lat. *Theorem*; francese *Théorème*; ted. *Theorem*). Una qualsiasi proposizione dimostrabile. Il termine entrò fin dall'antichità nel linguaggio matematico (cfr. ARISTOTELE, *Met.*, XIV, 2, 1090 a 14); ma ha conservato e conserva, anche fuori del linguaggio matematico il suo significato di proposizione non primitiva ma derivata o derivabile da altre proposizioni.

**TEORETICO** (gr. θεωρητικός; lat. *Speculativus*; ingl. *Theoretical*; franc. *Théorétique*; tedesco *Theoretisch*). L'aggettivo corrisponde a *speculazione* (v.) ed ha perciò come questo sostantivo due significati fondamentali: 1° ciò che è puramente conoscitivo e si oppone a pratico; 2° ciò che non è riducibile all'esperienza e si oppone a empirico. Nel primo esempio si parla di « scienze T. »; nel secondo, di « concetti T. ».

**TEORIA** (gr. θεωρία; lat. *Theoria*; ingl. *Theory*; franc. *Théorie*; ted. *Theorie*). Il termine ha i seguenti significati principali:

1° Speculazione o vita contemplativa. Questo è il significato che il termine ebbe in Grecia. Aristotele identificava in questo senso la T. con la beatitudine (*Et. Nic.*, X, 8, 1178 b 25). In questo senso, T. si oppone a *pratica* e in generale ad ogni attività non disinteressata cioè che non abbia come fine la contemplazione;

2° Una condizione ipotetica ideale nella quale abbiano pieno adempimento norme o regole che, nella realtà, vengono solo imperfettamente o parzialmente seguite. Questo significato si dà alla parola T. quando si dice: « In T. dovrebbe essere così, ma in pratica è tutt'altra cosa », Kant esaminava il problema del rapporto tra T. e pratica in questo senso in uno scritto del 1793 (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*): nel quale si dànno le seguenti definizioni della T. e della pratica: « Si chiama T. un complesso di regole anche pratiche quando siano pensate come princìpi generali e si faccia astrazione da una quantità di condizioni che hanno tuttavia influenza necessaria sulla loro applicazione. Inversamente, si chiama *pratica*, non qualsiasi atto, ma solo quello che attua uno scopo ed è pensato in rapporto a princìpi di condotta rappresentati universalmente » (*Op. cit.*, in principio).

3° La cosiddetta « scienza pura » cioè la parte della scienza che non considera le applicazioni della scienza stessa alla tecnica produttiva. Oppure quelle scienze o parti di scienze che consistono nell'elaborazione concettuale o matematica dei risultati, per es., la « fisica teorica ».

4° Un'ipotesi o un concetto scientifico. Quest'ultimo significato va specialmente considerato sotto questa voce perchè il problema della T. scientifica costituisce uno dei capitoli più importanti della metodologia delle scienze. I risultati principali delle ricerche in questo campo possono essere ricapitolati nel modo seguente:

*a*) La T. scientifica è un'ipotesi o almeno contiene una o più ipotesi come sue parti integranti. La scienza moderna ha abbandonato la ripugnanza della scienza del sec. XVIII e XIX contro le ipotesi, ripugnanza che fu così bene espressa da Newton e da altri (v. IPOTESI). Questo è accaduto perchè l'ipotesi ha cessato di essere una congettura circa le cause ultime o nascoste dei fenomeni. Kant aveva già condannato le « ipotesi trascendentali » che fanno appello ad una semplice idea della ragione e si era pronunciato in favore delle ipotesi empiriche il cui carattere è « la sufficienza per determinare *a priori* le conseguenze che sono già date » (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. I, sez. 3). Claude Bernard nel 1865 affermava, insieme, l'indispensabilità delle teorie e il loro carattere *ipotetico* nel senso stretto del termine. « Lo sperimentatore, egli diceva, pone la sua idea [o *ipotesi sperimentale*] come una questione, come un'interpretazione anticipata della natura, più o meno probabile, da cui deduce logicamente conseguenze che confronta ad ogni istante con la realtà per mezzo dell'esperienza » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I, 2). E vedeva la fecondità delle ipotesi per la scoperta di fatti nuovi: « Le ipotesi hanno per oggetto non solo di farci fare esperienze nuove, ma ci fanno anche scoprire fatti nuovi che non avremmo percepito senza di esse » (*Ibid.*, III, 1, 2). Ai principi del nostro secolo il carattere dell'ipotesi scientifica (che è quello stesso dell'ipotesi in generale) di non poter essere

direttamente provata dai fatti veniva chiaramente riconosciuto da E. Mach: « Chiamiamo ipotesi una spiegazione provvisoria che ha lo scopo di far comprendere più facilmente i fatti ma che sfugge ancora alla prova dei fatti » (*Erkenntniss und Irrtum*, 1905, cap. XIV; trad. franc., pag. 240). E Duhem così elencava le condizioni cui un'ipotesi dovrebbe rispondere per essere scelta a fondamento di una T. fisica: 1° l'ipotesi non dev'essere una proposizione contraddittoria; 2° non dev'essere contraddittoria con le altre ipotesi della stessa scienza; 3° le ipotesi devono essere tali che dal loro *insieme* la deduzione matematica possa tirare conseguenze che rappresentino, con approssimazione sufficiente, l'*insieme* delle leggi sperimentali (*La théorie physique*, II, 7, 1, pag. 363). Poincaré insisteva a sua volta sulla necessità delle ipotesi per qualsiasi procedura sperimentale e sulla necessità di non moltiplicare le ipotesi stesse. Quest'ultima avvertenza non è che il vecchio principio dell'*economia* (v.) o rasoio di Ockham, sempre valido nel campo delle formulazioni concettuali (*La science et l'hypothèse*, 1902, cap. IX).

*b*) Una T. scientifica non è un'aggiunta interpretativa al corpo della scienza ma è lo scheletro di questo corpo. In altri termini la T. condiziona sia l'osservazione dei fenomeni sia l'uso stesso degli strumenti di osservazione. Su questo punto è rimasto classico il libro di Duhem *La teoria fisica* (1906; cfr. specialmente il cap. IV della seconda parte). È questo un punto che è stato talora sfruttato allo scopo di mostrare il carattere relativo o imperfetto della conoscenza scientifica. Così ha fatto, per es., E. Le Roy (*Science et philosophie*, 1899-1900). Ma in realtà esso invalida, non già la scienza, ma la tesi della separazione netta tra osservazione e T. e quella della verità assoluta della scienza.

*c*) Una T. scientifica contiene, oltre la sua parte ipotetica, un apparato che consente la sua verificazione o conferma. Duhem distingueva in una T. fisica quattro operazioni fondamentali e cioè: 1° la definizione e la misura delle grandezze fisiche; 2° la scelta delle ipotesi; 3° lo sviluppo matematico della T.; 4° il confronto della T. con l'esperienza (*La théorie physique*, I, 2, § 1). Ovviamente le prime tre di queste operazioni costituiscono la costruzione e lo sviluppo dell'ipotesi, mentre la quarta è diversa e costituisce la fase della conferma. Analogamente, Norman R. Campbell ha distinto in ogni T. fisica due gruppi di proposizioni: « uno consistente di asserzioni circa qualche collezione di idee che sono caratteristiche della T.; l'altro consistente nelle relazioni tra queste idee e altre idee di natura diversa ». Il primo gruppo di idee è l'*ipotesi*, il secondo è il *dizionario*. Lo scopo del dizionario è di rendere possibile la verifica indiretta dell'ipotesi. Dice Campbell: « Dev'essere possibile determinare, indipendentemente dalla conoscenza della T., se certe proposizioni che contengono le idee del dizionario sono vere o false. Il dizionario riferisce alcune di queste proposizioni, la cui verità o falsità è conosciuta, a certe proposizioni che comprendono le idee ipotetiche affermando che, se il primo insieme di proposizioni è vero, allora anche il secondo è vero e viceversa; questa relazione può essere espressa dall'asserzione che il primo insieme implica il secondo » (*Physics: the Elements*, 1920, pag. 122). Analogamente ancora G. Bergmann ha detto che una T. scientifica consiste di: 1° assiomi; 2° teoremi; 3° prove di questi teoremi e 4° definizioni (*Philosophy of Science*, 1957, pag. 35); nella quale elencazione le « prove dei teoremi » costituiscono l'apparato di verificazione della teoria. Due osservazioni sono molto importanti a questo proposito. La prima è che le modalità e il grado della prova o conferma, che una T. deve possedere per essere dichiarata o creduta « T. scientifica », non sono definibili con un criterio unitario. Ovviamente, la verità di una T. psicologica o di una T. economica richiede apparati di prova completamente diversi da quello di una T. fisica, perchè le tecniche di verifica sono completamente diverse. Anche i gradi di conferma richiesti sono diversi e spesso, fuori del campo della fisica, si chiamano « T. » semplici congetture che non includono il minimo apparato di prova. La seconda osservazione è che ogni apparato di prova esige la limitazione delle ipotesi contenute nella T.: giacchè, dove queste ipotesi si possono moltiplicare ad arbitrio, la T. può essere mantenuta anche contro qualsiasi smentita empirica e la sua conferma diventa indifferente (come fu, ad es., nel caso della T. degli *epicicli* nella cosmologia tolemaica). Ma anche con questa limitazione è spesso difficile decidere sino a che punto l'acquisizione di qualche dato sperimentale si concili con la T. o metta in crisi l'insieme della T. stessa.

*d*) Una T. non è necessariamente una spiegazione del dominio di fatti cui si riferisce, ma uno strumento di classificazione e di previsione. Già Duhem osservava: « Una T. vera non è quella che dà, delle apparenze fisiche, una spiegazione conforme alla realtà; è piuttosto una T. che rappresenta in modo soddisfacente un insieme di leggi sperimentali » (*La théorie physique*, I, 2, 1). La verità di una T. consiste nella sua validità; e la sua validità dipende dalla sua capacità di adempiere alle funzioni cui è chiamata. Le funzioni di una T. scientifica possono essere specificate come segue: 1° una T. deve costituire uno schema

di *unificazione sistematica* per contenuti diversi. Il *grado di comprensività* di una T. è uno dei fondamentali elementi di giudizio della sua validità; 2° una T. d ve offrire un complesso di mezzi di *rappresentazione concettuale e simbolica* dei dati di osservazione. Sotto questo aspetto, il criterio cui deve soddisfare è quello dell'*economia dei mezzi concettuali* cioè della sua semplicità logica; 3° una T. deve costituire un insieme di *regole di inferenza* che consentano la previsione dei dati di fatto. Questo è ritenuto oggi uno dei compiti fondamentali di una T. scientifica; e la capacità di previsione di una T. è il criterio fondamentale per valutarlo (cfr. S. TOULMIN, *The Philosophy of Science*, 1953, pag. 42; M. K. MUNITZ, *Space Time and Creation*, 1957, IV, 1).

**TEOSI.** V. DEIFICAZIONE.

**TEOSOFIA** (gr. θεοσοφία; ingl. *Theosophy*; francese *Théosophie*; ted. *Theosophie*). Il termine veniva già usato dai Neoplatonici per indicare la conoscenza delle cose divine dovuta a una diretta ispirazione da Dio (PORFIRIO, *De Abst.*, IV, 17; GIAMBLICO, *De Myst.*, VII, 1; PROCLO, *Theol. Plat.*, V, 35). Fu ripreso nello stesso senso da Jacob Böhme (*Sex Puncta Theosophica*, 1620; *Quaestiones Theosophicae*, 1623) e da altri mistici della Riforma. Kant osservava che la limitazione della ragione « impedisce che la teologia si elevi alla T., a concetti trascendentali in cui la ragione si smarrisce » (*Crit. del Giud.*, § 89). E Schelling parlava del *teosofismo* di Jacobi, intendendo per teosofi i filosofi che si ritengono direttamente ispirati da Dio (*Münchener Vorlesungen* in *Werke*, X, pag. 165).

In seguito il termine è stato ripreso nel 1875 dai fondatori della *Società teosofica* tra i quali vi era Elena Petrowna Blavatsky, autrice di due opere *Iside svelata* (1877) e *Dottrina segreta* (1888) che esponevano la nuova T.: un miscuglio di occultismo e di credenze orientali, che si assumeva avesse a suo fondamento una diretta ispirazione di Dio. Le vicende e le dottrine di questa società cadono fuori della filosofia. Basti qui accennare allo scisma provocato da Rudolf Steiner e che portò quest'ultimo alla formulazione dell'*antroposofia* (v.).

**TERMINE** (gr. ὅρος; lat. *Terminus*; inglese *Term*; franc. *Terme*; ted. *Terminus*). I significati principali sono i seguenti:

1° un segno linguistico o un insieme di segni. Questo è il significato che più da vicino interessa la filosofia (v. oltre);

2° qualsiasi oggetto o cosa cui un discorso si riferisca. In tal senso è sinonimo appunto di *oggetto* (v.) o di *cosa* (v.);

3° i confini di un'estensione, per es., il T. di una linea o di una superficie;

4° il punto d'arrivo di un'attività o il risultato di un'operazione. In questo senso, ad es., il T. della volontà è l'azione o dell'intelletto la conoscenza;

5° il punto di partenza o il punto d'arrivo di un movimento. E in tal senso si parla di *terminus a quo* e di *terminus ad quem* (v.).

Nel primo significato, che interessa la logica, si possono distinguere i seguenti significati subordinati:

*a*) gli elementi che entrano a comporre le premesse del sillogismo categorico cioè il soggetto e il predicato;

*b*) tutti i componenti *semplici* che entrano nelle proposizioni. In questo senso sono T. non solo il soggetto e il predicato ma anche i verbi, le preposizioni, le congiunzioni cioè i componenti *sincategorematici* (v.). Non sono T. invece le proposizioni perchè non sono semplici;

*c*) tutti i componenti delle proposizioni sia semplici che complessi. In questo senso generalissimo sono T. non solo il soggetto, il predicato, il verbo e i componenti sincategorematici, ma anche le proposizioni in quanto possono entrare a far parte di altre proposizioni, come quando si dice « Socrate è uomo, è una proposizione ».

Il significato *a*) è quello definito da Aristotele (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 16) e che è rimasto a lungo anche nella logica medievale (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 4.01). Gli altri significati sono stati ammessi dalla logica terministica del sec. XIV e si possono leggere in Ockham (*Summa Logicae*, I, 2).

Data questa diversità del significato della parola, le divisioni del concetto sono state numerose e diverse. Quella che i logici terministi considerano come fondamentale è la divisione tra T. *scritto*, T. *parlato*, e T. *pensato*, corrispondenti alle tre specie di proposizioni distinte da Boezio. Essi distinsero inoltre i T. *categorematici* e *sincategorematici* (v.); *concreti* e *astratti* (v.); *connotativi* e *assoluti* (v. CONNOTAZIONE); *univoci* ed *equivoci* (v.) (cfr., su queste divisioni, OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 3 sgg.).

Nella logica moderna la parola è assunta nel significato più esteso, cioè nel senso *c*) (cfr. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 4). Nella matematica, è assunta in un analogo significato, intendendosi per T. qualsiasi componente, semplice o complesso, di una espressione.

**TERMINISMO** (ingl. *Terminism*; franc. *Terminisme*; ted. *Terminismus*). Sin dai princìpi del sec. XV, si indicarono con il nome di terministi (*terministae*) o nominalisti (*nominales*) i sostenitori della tesi nominalistica nella disputa sugli universali (v. NOMINALISMO; UNIVERSALE) che erano, nel contempo, cultori della *nuova logica*, considerata come lo studio delle proprietà dei termini. Gio-

vanni Gerson (morto il 1429) già parla della disputa tra formalisti e terministi (*De Conceptibus*, in *Opera*, 1706, IV, pag. 806). E in un manoscritto dello stesso secolo della Biblioteca Colbert (stampato in parte da S. BALUZI, *Miscellanea*, IV, pag. 531 f) è detto: « Sono detti nominalisti i dottori che non moltiplicano le cose significate dai termini a seconda della moltiplicazione dei termini; realisti invece quelli che affermano che le cose si moltiplicano secondo la molteplicità dei termini... Inoltre sono detti nominalisti coloro che usano studio e diligenza per conoscere tutte le proprietà dei termini dalle quali dipende la verità o la falsità delle proposizioni; le quali proprietà sono la supposizione, la nominazione, l'estensione, la restrizione, la distribuzione e gli esponibili: e che conoscono inoltre le antinomie (*obligationes*) e i veri fondamenti degli argomenti dialettici » (riportato in PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, pag. 187). Lo studio, di cui qui si parla, delle proprietà dei termini, muoveva dall'indirizzo generale di questi filosofi e logici per il quale la conoscenza e la scienza non hanno per oggetto altro che termini. Diceva a questo proposito Ockham: « Qualsiasi scienza, sia razionale sia reale, è scienza solo di proposizioni e di proposizioni in quanto sono conosciute, in quanto solo le proposizioni sono conosciute. Tutti i termini di queste proposizioni sono soltanto concetti e non già sostanze esterne » (*In Sent.*, I, d. 2, q. 4, M, N) (v. LOGICA; NOMINALISMO; UNIVERSALE).

**TERMINOLOGIA** (ingl. *Terminology*; francese *Terminologie*; ted. *Terminologie*). Un qualsiasi linguaggio artificiale: ad es., « la T. matematica », « la T. hegeliana », ecc.

**TERMINUS A QUO, AD QUEM.** Espressioni usate a proposito del movimento: *T. a quo* si chiama il luogo dal quale un mobile si sforza di allontanarsi. *T. ad quem* si chiama il luogo al quale il mobile si sforza di avvicinarsi (HOBBES, *De Corp.*, 8, § 10; WOLFF, *Cosmol.*, § 161).

**TERRORISMO** (ingl. *Terrorism*; franc. *Terrorisme*; ted. *Terrorismus*). Il termine appartiene al dominio della filosofia solo nel significato, attribuitogli da Kant, di T. *morale*: che sarebbe l'interpretazione della storia come decadenza o regresso (*Der Streit der Fakultäten*, 1798, II, 3).

**TERZO ESCLUSO, PRINCIPIO DEL** (inglese *Principle of Excluded Middle*; franc. *Principe du milieu ou tiers exclu*; ted. *Grundsatz vom ausgeschlossenen Dritten*). Fu Baumgarten il primo a dare il nome a questo principio e a considerarlo come autonomo nei rispetti del principio di contraddizione (*Met.*, 1739, § 10) per quanto Wolff parlasse della « esclusione del medio tra i contraddittori » come di un corollario del principio di contraddizione (*Ont.*, § 53).

Le vicende di questo principio sono strettamente collegate con quelle del principio di contraddizione dal quale, sino a Baumgarten, non fu distinto. Tuttavia Aristotele lo formulò con tutta chiarezza dicendo: « Tra gli opposti contraddittori non c'è un mezzo. Questa infatti è la contraddizione: l'opposizione, all'una o all'altra parte della quale è presente l'altra parte, sicchè non ha un mezzo » (*Met.*, X, 7, 1057 a 33). Nè questa formulazione è isolata perchè (come risulta anche dal passo citato) l'esclusione del T. è da Aristotele ritenuta ineliminabile dalla contraddizione (cfr. C. A. VIANO, *La logica di Aristotele*, 1955, pag. 35 sgg.). La logica medievale ignorò totalmente il principio, che cominciò ad essere distinto dal principio di contraddizione solamente da Leibniz. Questi osservò che il principio di contraddizione contiene due enunciati veri: « L'uno che il vero e il falso non sono compatibili nella stessa proposizione o che una proposizione non può essere vera e falsa ad un tempo; l'altro, che l'opposto o la negazione del vero e del falso non sono compatibili o che non c'è un mezzo tra il vero e il falso o che non è possibile che una proposizione non sia nè vera nè falsa » (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1). A partire dalla metà del sec. XVIII, ad opera di Wolff e Baumgarten, il principio del T. escluso faceva il suo ingresso, insieme con quelli di identità e di contraddizione, tra le « leggi fondamentali del pensiero ».

Ma il principio del T. escluso non ha avuto la fortuna degli altri princìpi: è stato talora revocato in dubbio. Secondo una testimonianza di Cicerone lo revocava in dubbio Epicuro per togliere valore alla dialettica (*Acad.*, IV, 30, 97). E mentre Hegel ripeteva contro di esso le solite critiche che indirizzava a tutti i princìpi logici tradizionali (*Enc.*, § 119), Kant cercava di stabilire una eccezione ad esso, nella discussione delle antinomie cosmologiche. Egli distinse l'opposizione *analitica*, che è quella della contraddizione e che esclude il medio, dall'opposizione *dialettica* la quale invece ammette il medio. Se le due proposizioni: « Il mondo rispetto alla grandezza è infinito », « Il mondo rispetto alla grandezza è finito » vengono considerate in opposizione analitica, il mondo non può essere che o finito o infinito. Ma esse possono essere considerate in opposizione analitica solo se si ammette che il mondo sia una « cosa in sè » cioè solo se si ammette come valida l'idea del mondo. Kant dichiara di negare questa validità: pertanto le due proposizioni si trovano ad essere in opposizione dialettica e si può affermare che il mondo « non esiste nè come un tutto in sè infinito nè come un tutto in sè finito » (*Crit. R. Pura*, Dial. trasc., cap. II, sez. VII). Questo equivale a dichiarare che il principio del T. escluso non è valido nel caso dell'opposizione

dialettica e a introdurre un nuovo valore logico, accanto al vero e al falso, cioè l'*indeterminato*.

La logica contemporanea non si è lasciata sfuggire la possibilità di costruire una logica che escludesse il principio del T. escluso. Dapprima Lukasiewicz nel 1920 poi Lukasiewicz e Tarski nel 1930 hanno costruito una logica a tre valori, corrispondenti al vero, al falso e al possibile, simbolizzati dalle cifre 1, 0, 1/2. In questa logica il principio del T. escluso non trova posto, nel senso che non è esprimibile con i simboli della logica stessa e non costituisce un suo teorema (*Untersuchungen über den Aussagenkalkül*, in *Comptes rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, 1930, pag. 30-50, 51-77). Gli stessi autori hanno dato le regole per costruire un sistema a un numero finito *n* di valori di verità (*Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*, negli stessi *Comptes Rendus*, 1930, classe III, pag. 51-77). Questo e i precedenti scritti citati sono ora raccolti in *Polish Logic 1920-39*, Oxford, 1967, pag. 15-65). Un tipo di logica polivalente era stato anche costruito da E. L. Post (*Introduction to a General Theory of Elementary Propositions*, in *American Journal of Mathematics*, 1921, 43, 163). A. Heyting ha costruito a sua volta una logica *intuizionistica* formalizzata a tre valori, vero, falso e indeterminato, che si applica alla teoria intuizionistica della matematica di Brower e che implica la rinuncia alla dimostrazione per assurdo (*Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, in *Sitzungesber. Preuss. Akad. Wiss.* [*Phys.-Math. Klasse*], 1930, pag. 42-56).

La logica a tre valori costituisce perciò una alternativa ai sistemi tradizionali di logica. Scriveva C. I. Lewis: «Il principio del T. escluso non è scritto nei cieli: riflette piuttosto la nostra ostinazione ad aderire al più semplice di tutti i modi della divisione e il nostro interesse predominante per gli oggetti concreti, in opposizione ai concetti astratti. Le ragioni per le quali scegliamo un sistema di logica non sono tratte dalla logica stessa come non sono tratte dai princìpi matematici le ragioni per scegliere le coordinate cartesiane piuttosto che quelle polari o le coordinate di Gauss» (*Alternative Systems of Logic*, in *The Monist*, 1932, pag. 505). H. Reichenbach ha a sua volta mostrato l'utilità della logica a tre valori per la meccanica quantistica, data la sua natura probabilistica (*Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, § 30) (cfr., sulla questione, anche L. Rougier, *Traité de la connaissance*, 1955, II, cap. VII).

**TERZO UOMO** (gr. τρίτος ἄνθρωπος). Aristotele accenna più volte a un argomento così chiamato contro la dottrina platonica delle idee, argomento che dà per noto e che non espone (*Met.*, I, 9, 990 b 17; VII, 13, 1039 a 2; *El. Sof.*, 178 b 36). Secondo Alessandro di Afrodisia (*In Met.*, I, 9) l'argomento consisterebbe nel dire che, poichè un uomo particolare è simile all'uomo ideale, ci deve essere un terzo uomo di cui entrambi partecipano. Ma questo è l'argomento addotto contro la dottrina delle idee dallo stesso Platone, che tuttavia non menziona l'esempio dell'uomo (*Parm.*, 132 a). Alessandro tuttavia menziona anche altre forme dell'argomento del T. uomo: 1° una è quella usata dai Sofisti: quando diciamo «l'uomo passeggia» non intendiamo nè l'idea dell'uomo (che è immobile) nè un uomo particolare: dobbiamo allora intendere un uomo di una terza specie; 2° Fania, uno scolaro di Aristotele, nel suo libro contro Diodoro Crono attribuiva al sofista Polisseno il seguente argomento. Se l'uomo esiste per partecipazione all'idea dell'uomo, ci deve essere qualche uomo che avrà il suo essere in rapporto all'idea: ma questo non sarà nè l'idea stessa nè l'uomo particolare. Infine lo stesso Alessandro nota come l'argomento del T. uomo esposto nella prima forma può essere ripetuto all'infinito perchè il rapporto tra il T. uomo da un lato e l'idea e l'uomo particolare dall'altro possono dar luogo al quarto e quinto uomo e via di seguito.

Poichè Platone fa esporre l'argomento da Parmenide contro quella interpretazione della dottrina delle idee che separa nettamente le idee stesse dalle cose, è probabile che l'argomento fosse corrente nella stessa scuola platonica; la sua origine sembra però megarica o sofistica (cfr. la nota di W. D. Ross a *Met.*, I, 9, nella edizione della Metafisica aristotelica da lui curata; nonchè del Diès al *Parmenide*, nella Coll. des Univ. de France, VIII, pag. 21).

**TESI** (gr. θέσις; ingl. *Thesis*; franc. *Thèse*; tedesco *These*). Il termine deriva dai testi logici aristotelici, nei quali ricorre con due significati principali e cioè:

1° per designare ciò che all'inizio di una discussione l'interlocutore pone come propria assunzione (*Top.*, II, 1, 109 a 9);

2° per designare una proposizione assunta come principio proprio (*An. Post.*, I, 2, 72 a 14).

Questi due significati si sono conservati nella tradizione filosofica. Il primo ricorre già in Platone (*Rep.*, I, 335 a); e, secondo una tradizione riferita da Diogene Laerzio, si attribuiva a Protagora l'aver per primo mostrato come si appoggi una T. con argomenti (Diog. L., IX, 53). Nella terminologia dei logici medievali e dei matematici è prevalso questo significato: la T. designa una proposizione che ci si accinge a dimostrare.

Con Kant il termine ha acquistato un nuovo valore filosofico: nelle antinomie della Ragion pura T. è l'enunciato affermativo dell'*antinomia* (v.).

Nella dialettica post-kantiana, il momento della T. è l'elemento positivo o di posizione, quindi iniziale, di un processo o sviluppo dialettico (v. DIALETTICA, 4°). G. P.

**TESTABILITÀ o ATTESTABILITÀ** (inglese *Testability*; franc. *Testabilité*; ted. *Testabilität*). La possibilità di un enunciato di essere messo a prova e quindi d'essere confermato o verificato oppure sconfermato o falsificato. Il termine è frequentemente usato da logici e metodologi contemporanei. L'attestabilità comprende ogni possibilità di conferma, di verifica, di accertamento e di controllo, in quanto ognuna di tale possibilità può mettere capo sia alla *prova* (v.) sia alla disprova dell'enunciato in questione.

Carnap ha tuttavia ristretto il significato del termine a quello di verifica empirica incompleta, giacchè ha inteso per esso « una procedura la quale conduce alla conferma, almeno in un certo grado, dell'enunciato o della sua negazione ». Si ha la T., se si possiede effettivamente una procedura del genere. Si ha invece la semplice confermabilità se pur non possedendosi quella procedura, si conoscono le condizioni nelle quali l'enunciato sarebbe confermato. Un enunciato può essere così confermabile senza essere attestabile: come accade quando si sa che una certa osservazione lo confermerebbe, ma non si è in grado di effettuare l'osservazione stessa (*Testability and Meaning*, 1936, in *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pag. 47). Carnap ha pure distinto ciò che è *direttamente* e ciò che è *indirettamente* attestabile. Qualcosa è direttamente attestabile se « sono concepibili circostanze nelle quali noi consideriamo fiduciosamente l'enunciato così fortemente confermato o disconfermato sulla base di una o poche osservazioni, che lo accettiamo o lo rigettiamo senz'altro; come, per es., ' c'è una chiave sul mio tavolo ' ». L'attestazione *indiretta* di un enunciato consiste invece « nell'attestare direttamente altri enunciati i quali stanno in una relazione logica specifica con l'enunciato in questione ». Questi altri enunciati possono essere chiamati enunciati-prova (*test sentences*) (*Truth and Confirmation*, 1936, in *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, pag. 124).

**TESTIMONIANZA** (ingl. *Witnessing*, *Testimony*; franc. *Témoignage*; ted. *Zeugniss*). Il ricorso all'esperienza altrui o alle altrui asserzioni come metodo di prova per le proposizioni che esprimono fatti. Già Aristotele aveva notato che la T. può riferirsi « o a questioni di fatto o a questioni di caratteri personali » che sono anche questioni di fatto (*Ret.*, I, 15, 1376 a 23). Il valore della testimonianza in questo senso si trova riconosciuto nella *Logica di Portoreale* (1662). « Per giudicare della verità di un avvenimento e determinarmi a crederlo o non crederlo, non bisogna considerarlo in se stesso, come si farebbe con una proposizione di geometria, ma bisogna considerare tutte le circostanze che lo accompagnano, sia interne che esterne. Chiamo *interne* le circostanze che appartengono al fatto stesso, ed *esterne* quelle che concernono le persone per la cui T. siamo portati a crederlo » (ARNAULD, *Log.*, IV, 13). Locke a sua volta introduceva la T. come uno dei due fondamenti del giudizio di probabilità (l'altro essendo « la conformità di una cosa con la nostra conoscenza, osservazione od esperienza »). Nella T. degli altri sono, secondo Locke, da considerare: « 1° il numero dei testimoni; 2° la loro integrità; 3° la loro capacità; 4° l'intento dell'autore, se la T. è tratta da un libro; 5° la coerenza tra le parti e le circostanze della relazione; 6° le T. contrarie » (*Saggio*, IV, 15, 4). Leibniz ammetteva il valore della T. solo subordinatamente al carattere di verisimiglianza dell'evento testimoniato, come argomento « non artificiale » che si differenzia da quelli « artificiali » che sono dedotti dalle cose con il ragionamento. Tuttavia osservava che la stessa T. può fornire un fatto che tende a formare un argomento artificiale (*Nouv. Ess.*, IV, 15, 4). Hamilton così riassumeva la dottrina della T.: « L'oggetto della T. è detto il *fatto* (*factum*); e la sua validità costituisce ciò che si chiama la *credibilità storica* (*credibilitas historica*). Per valutare questa credibilità si richiede di considerare: 1° l'attendibilità soggettiva della T. (*fides testium*); 2° la probabilità oggettiva del fatto. La prima è fondata in parte sulla sincerità e in parte sulla competenza del testimone. La seconda dipende dalla possibilità assoluta e relativa del fatto stesso. La T. è o immediata o mediata. È immediata quando il fatto riportato è l'oggetto di un'esperienza personale; è mediata quando il fatto è l'oggetto di un'esperienza altrui » (*Lectures on Logic*, 2ª ediz., II, pag. 175-76).

**TEST-SENTENCE.** V. TESTABILITÀ.

**TETICA** (ted. *Thetik*). Secondo Kant, « ogni insieme di dottrine dogmatiche », in opposizione ad *Antitetica* (v.) (*Crit. R. Pura*, Dialettica, libro II, cap. 2, sez. 2).

**TETICO** (ingl. *Thetic*; franc. *Thétique*; tedesco *Thetisch*). Che afferma o pone. Fichte chiamò *giudizio T.* « un giudizio nel quale qualcosa sarebbe posta non già come uguale o contraria di un'altra, ma solo come uguale a se stessa ». Questo giudizio si distinguerebbe dal giudizio antitetico e dal giudizio sintetico e precisamente si opporrebbe al giudizio antitetico. Il supremo giudizio T. sarebbe « Io sono » nel quale, dice Fichte « dell'io non si afferma nulla ma il posto del predicato è lasciato vuoto per la possibile determinazione dell'io all'infinito ». Questo giudizio sarebbe « l'as-

soluta posizione dell'io» (*Wissenschaftslehre*, 1794, I, § 3, D 7).

L'aggettivo è stato poi spesso adoperato in senso analogo a quello stabilito da Fichte. Husserl ha chiamato T. «gli atti che pongono l'essere» cioè che hanno il carattere della credenza (*Ideen*, I, § 103),

**TETRAKTYS** (gr. τετρακτύς). Secondo i Pitagorici, la somma dei primi quattro numeri, cioè il numero 10, in quanto rappresentabile con un triangolo che ha il quattro per lato. (*Carm. Aur.*, 48). La figura costituisce una disposizione geometrica che esprime un numero o un numero espresso da una disposizione geometrica. Essa aveva un carattere sacro e i Pitagorici usavano giurare per essa.

**TEURGIA** (gr. θεουργία; lat. *Theurgia*; inglese *Theurgy*; franc. *Théurgie*; ted. *Theurgie*). Il potere magico o purificatorio delle tecniche religiose cioè dei riti. Già ammessa da Porfirio (cfr. AGOSTINO, *De Civ. Dei*, X, 9), essa fu posta da Giamblico al di sopra dell'unione spirituale con Dio cioè dell'estasi. Il proprio della T, è, secondo Giamblico, il valore autonomo che i riti posseggono, indipendentemente da coloro che li adoperano: cioè la loro capacità di muovere o persuadere le potenze divine (*De Myst. Aegyp.*, II, 11). S. Agostino si fermò a criticare lungamente la T. che pareva a lui si rivolgesse indifferentemente sia ai demoni cattivi sia agli angeli (*De Civ. Dei*, X, 10 sgg.). Kant considerò la T. come «quella illusione fantastica che consiste nel credere di avere il senso di altri esseri soprasensibili e di poter influire su di essi» e ritenne che essa, come la teosofia, è resa impossibile dal riconoscimento della limitazione della ragione (*Crit. del Giud.*, § 89).

**TICHISMO.** V. CASUALISMO.

**TIMOCRAZIA** (gr. τιμοκρατία; ingl. *Timocracy*; franc. *Timocratie*; ted. *Timokratie*). **1.** La forma di governo fondata sul desiderio degli onori che, secondo Platone, è una corruzione dell'aristocrazia (*Rep.*, VIII, 545 b).

**2.** La forma di governo fondata sul censo, secondo Aristotele (*Et. Nic.*, VIII, 10, 1160 a 36).

**TIMOLOGIA.** AXIOLOGIA.

**TIPICA** (ingl. *Typics*; franc. *Typique*; tedesco *Typik*). Kant ha chiamato «T. del giudizio pratico» ciò che nella *Critica della Ragion Pratica* corrisponde allo *schematismo* (v.) trascendentale della *Critica della Ragion Pura*. Il tipo della legge morale è la stessa legge morale in quanto «può essere manifestata in concreto nell'oggetto dei sensi» cioè in quanto è liberamente realizzata nel mondo sensibile (*Crit. R. Prat.*, I, libro I, cap. II).

**TIPICO** (ingl. *Typical*; franc. *Typique*; ted. *Typisch*). In generale, ciò che corrisponde ad un tipo cioè ad un modello o a una rappresentazione generale o schematica o ciò che esprime o realizza i caratteri del tipo. Così, ad es., la «bellezza T.» che Ruskin esaltava è una bellezza idealizzata secondo un certo modello. La «rappresentazione T.» è una rappresentazione generalizzata e comune a una classe di cose. I «caratteri T.» sono quelli che contrassegnano il tipo; mentre una «esperienza T.» è un'esperienza che può far da modello a molte altre esperienze o ne riassume i caratteri comuni.

Il termine, come si vede, non ha un significato rigoroso ma implica costantemente il riferimento a ciò che è comune e generale e che, appunto come tale, è ritenuto fondamentale.

**TIPO** (gr. τύπος; ingl. *Type*; franc. *Type*; tedesco *Typus*). Nel senso di modello, forma o schema o insieme collegato di caratteristiche che può essere ripetuto da un numero indefinito di esemplari, la parola è usata già da Platone (*Rep.*, 379 a, 380 c, 396 e, ecc.) e da Aristotele (*Et. Nic.*, II, 2, 1104 a 1; *Ibid.*, II, 7, 1107 b 14; ecc.). Galeno la usò per indicare le forme della malattia (*Op.*, ed. Kühn, VII, 463). E la parola è rimasta con lo stesso significato in molti usi correnti del linguaggio comune, scientifico e filosofico. In particolare la biologia e la psicologia fanno un uso amplissimo del termine e lo considerano fondamentale. Dice, ad es., Kretschmer: «Ciò che noi chiamiamo, matematicamente, punti focali di correlazioni statistiche, chiamiamo anche, in prosa più descrittiva, T. costituzionali... Un T. vero può essere riconosciuto dal fatto che esso conduce a sempre maggiori connessioni di importanza biologica. Dove vi sono molte e sempre nuove correlazioni con i fattori biologici fondamentali... abbiamo a che fare con punti focali della più grande importanza» (*Körperbau und Charakter*, 1948). Nella psicologia analogamente il T. è definito come «un gruppo di tratti correlativi» allo stesso modo in cui un tratto è definito come un gruppo di atti comportamentistici o di tendenze di azioni correlative (H. J. EYSENCK, *The Structure of Human Personality*, 1953, pag. 13 sgg.).

Il significato della parola non cambia nella cosiddetta «teoria dei T. logici» di Russell e Whitehead, nella quale designa appunto le forme o i modelli dei concetti (v. ANTINOMIA). Peirce ha inteso per T. una parola o un segno che non è una cosa singola o un singolo evento ma una «forma definitamente significante» che per essere usata deve prender corpo in un gettone (*Token*) che dev'essere il segno di un T. e perciò dell'oggetto che il T. significa. Un T. è, per es., l'articolo «il» nella lingua italiana che non può essere visto o ascoltato perchè non è un singolo evento, ma determina i singoli eventi cioè i gettoni o gli *esempi* di esso nel discorso scritto o parlato (*Coll. Pap.*, 4.537) (v. GETTONE; PAROLA; SEGNO).

**TIPOLOGIA** (ingl. *Typology*; franc. *Typologie*; ted. *Typologie*). Lo studio dei tipi, in una qualsiasi disciplina o scienza; ad es., T. biologica, T. razziale, T. psicologica, ecc.

**TIRANNIDE** (gr. τυραννίς; lat. *Tyrannis*; ingl. *Tyranny*; franc. *Tyrannie*; ted. *Tyrannie*). La forma di governo nella quale l'arbitrio di una o più persone tiene il posto del diritto. Il concetto di T. fu elaborato dai Greci, insieme con quello di libera costituzione. La definizione del tiranno è già contenuta nei versi di Euripide: « Non c'è peggior nemico che un tiranno in una città, sotto il quale scompaiono tutte le leggi comuni e uno solo comanda, tenendo in sua mano la legge » (*Suppl.*, II, 429-32). Secondo Platone la T. è lo sbocco dell'eccessiva libertà in cui cadono talora le democrazie. « Il popolo fuggendo il fumo, come si suol dire, della servitù sotto un governo di uomini liberi si trova, con la T., caduto nel fuoco della servitù sotto il dispotismo di servi e in cambio di quell'eccessiva e inopportuna libertà, è costretto a vestire la tunica dello schiavo e a soggiacere alla più triste ed amara delle servitù, quella d'essere servo dei servi » (*Rep.*, VIII, 569 b-c). A sua volta Aristotele dice che la T. raccoglie insieme i mali della democrazia e della oligarchia. Dalla oligarchia prende il suo fine che è la ricchezza (che è l'unica condizione a cui si può mantenere la guardia e la vita di lusso) nonchè la sfiducia nel popolo cui toglie le armi e il danneggiamento della popolazione allontanata dalla città e dispersa nelle campagne. Dalla democrazia prende la lotta contro i maggiorenti, la loro rovina provocata occultamente o manifestamente e il loro esilio (*Pol.*, V. 1, 1311 a 8 sgg.). Nel Medio Evo, mentre S. Tommaso ritiene che « dalla monarchia se si trasforma in T. segue minor male che da un governo di più ottimati quando si corrompe » (*De regimine principum*, I, 5); e condanna il tirannicidio, affidando alla pazienza dei sudditi la sopportazione della T. o a un potere superiore il potere di eliminarla (*Ibid.*, I, 6), Giovanni di Salisbury fa una esplicita difesa del tirannicidio perchè considera il tiranno come un ribelle contro la legge dalla quale i re, come tutti i cittadini, sono vincolati (*Policraticus*, IV, 7). Queste idee furono poi spesso ripetute dai monarcomachi e giusnaturalisti del sec. XVI e XVII. Diceva Bodin: « La più notevole differenza tra il re e il tiranno è che il re si conforma alle leggi di natura, il tiranno le calpesta; l'uno coltiva la pietà, la giustizia e la fede, l'altro non ha Dio nè fede nè legge » (*De la Rėpublique*, 1576, II, 4, 246). A sua volta Locke affermava: « Dove la legge finisce, comincia la T., quando la legge sia trasgredita a danno di altri, e chiunque nell'autorità ecceda il potere conferitogli dalla legge e fa uso della forza per compiere nei riguardi dei sudditi ciò che la legge non permette, cessa, in ciò, di essere magistrato e, in quanto delibera senza autorità, ci si può opporre a lui come ci si oppone a un altro qualsiasi che con la forza viola il diritto altrui » (*Two Treatises of Governement*, II, § 202). Hobbes aveva affermato al contrario che « coloro che sono contrari ad una monarchia la chiamano tirannia » (*Leviath.*, II, 19, 2).

Il concetto della T. ha accompagnato la formazione del liberalismo politico perchè è servita come pietra di paragone o come simbolo di tutto ciò che il liberalismo condannava. Come tale, essa ha pure costituito uno dei temi della retorica rivoluzionaria e liberale dal sec. XVI in poi. Oggi si fa un uso assai meno frequente del termine, non già perchè i regimi tirannici siano spariti o sia sparito il pericolo che essi si instaurino anche là dove vige un certo grado di libertà, ma solo perchè il termine sembra appartenere ad un tipo di retorica caduto in disuso. *Assolutismo* o *totalitarismo* sono i termini che hanno sostituito *tirannide*. Ma il concetto non è mutato; e queste stesse parole significano ancora: un regime in cui l'arbitrio individuale tiene il posto della legge; una servitù imposta da servi: un governo che non si può mutare nè correggere se non con la violenza.

**TITANISMO.** V. ROMANTICISMO.

**TOLLERANZA** (ingl. *Toleration*; franc. *Tolérance*; ted. *Toleranz*). 1. La norma o il principio della libertà religiosa. Si è ritenuta talora poco adatto a designare questo principio un termine che significa « sopportazione »; ma in realtà la parola è stata l'emblema di quella libertà sin dalle prime lotte che essa è costata e attraverso le quali si è venuta affermando in forme che sono ancor oggi deboli o incomplete. Nessun altro termine potrebbe perciò sostituirla. Fin da queste lotte, la T. fu intesa come la coesistenza pacifica tra varie confessioni religiose ed oggi s'intende, in senso ancora più generale, come la coesistenza pacifica di tutti gli atteggiamenti possibili in materia religiosa. Il criterio per riscontrare se tale esigenza si trova realizzata nelle situazioni storiche o politiche particolari è uno solo: la sua realizzazione significa infatti che nessuna violenza o inquisizione giuridica o poliziesca o diminuzione o perdita di diritti o discriminazione qualsiasi, colpisca il cittadino a causa delle sue convinzioni, positive o negative, in materia religiosa.

Il principio della T. o almeno un suo corollario immediato, la possibilità di salvarsi anche senza la fede cristiana, compare in qualche filosofo del sec. XIV specialmente in Ockham. Dice Ockham: « Non è impossibile che Dio ordini che colui che vive secondo i dettami della retta ragione e non

creda se non a ciò che la sua ragione naturale conclude che sia da credersi, sia degno di vita eterna. E se Dio così dispone, potrebbe anche salvarsi chi altra guida non ebbe nella vita che la retta ragione » (*In Sent.*, III, q. 8, C). D'altronde la T. religiosa è già implicita nel concetto che Ockham aveva della Chiesa infallibile come della comunità dei fedeli vissuti dai tempi dei profeti fino ad oggi (*Dialogus inter magistrum et discipulum*, I, IV, in GOLDAST, *Monarchia*, II, pag. 402); e del papato come di un principato *ministrativus* che non può togliere a nessuno i diritti e le libertà che Dio ha dato a tutti gli uomini e che il cristianesimo è venuto a rivendicare (*De Imperatorum et Pontificum Potestate*, IV, ed. Scholz, II, pag. 458). La famosa novella di Boccaccio dei tre anelli (*Decamerone*, 28) illustra ugualmente la possibilità di salvezza data egualmente a Maomettani, Ebrei e Cristiani. Tuttavia, il principio della T. cominciò ad affacciarsi come elemento indispensabile della vita civile dell'occidente soltanto dopo la Riforma, nelle lotte che contrapposero l'una all'altra le varie parti della cristianità. Probabilmente fu esplicitamente affermato per la prima volta da quel gruppo di riformati italiani che respinsero il dogma della Trinità cioè dai Sociniani, che furono costretti da Calvino a fuggire in Transilvania e in Polonia dove propagarono la loro dottrina. Nel 1565 Giacomo Aconcio nel suo *Stratagemata Satanae* vedeva nell'intolleranza religiosa un tranello di Satana e affermava che è essenziale alla fede solo ciò che incoraggia la speranza e la carità. Nel 1580 Michele di Montaigne difendeva in un suo saggio, per motivi di natura politica, la libertà di coscienza (*Ess.*, II, 19). Verso il 1593 Jean Bodin nel *Colloquium heptaplomeres*, sosteneva la necessità della pace religiosa ottenibile con un ritorno alla religione naturale che eliminerebbe le controversie dogmatiche. A sua volta Grozio riteneva fondamentali le credenze della religione naturale e non obbliganti quelle della religione positiva che sono spesso ambigue. Secondo Grozio, credere nel cristianesimo è possibile solo con l'aiuto misterioso di Dio; e per conseguenza volerlo imporre con le armi è contrario alla ragione (*De jure belli ac pacis*, 1625, II, 20, 48-49). Il poeta Milton scriveva nel 1644 il suo discorso per la libertà di stampa intitolato *Areopagitica*. Tutte queste difese del principio della T. adducono in favore di esso argomenti politici e religiosi, più che filosofici o concettuali; più spesso anzi gli argomenti addotti sono specificamente religiosi e hanno quindi valore soltanto per chi condivida le credenze religiose cui esse fanno appello.

Il primo a impiantare la difesa della T. su argomenti obiettivi è stato Spinoza che ha addotto in favore di esso l'argomento principe e, cioè che la violenza e l'imposizione non possono promuovere la fede e che pertanto le leggi che si propongono questo scopo sono inutili (*Tractatus theologico-politicus*, 1670, cap. 20). Ma da questo punto di vista è e rimane classica l'*Epistola sulla T.* (1689). In questo scritto Locke fa vedere come, esaminando indipendentemente l'uno dall'altro il concetto dello Stato e quello della Chiesa, il principio della T. risulti come il punto d'incontro dei loro compiti e dei loro interessi rispettivi. Lo Stato è infatti « una società di uomini stabilita unicamente per conservare e promuovere i beni civili »: intendendosi per beni civili la vita, la libertà, l'integrità e il benessere corporeo, il possesso dei beni esterni, ecc. Tra i suoi compiti pertanto non rientra la cura delle anime e della loro salvezza eterna perchè di fronte a questo compito il magistrato civile, da un lato è incompetente come qualsiasi altro cittadino, dall'altro non ha alcun strumento efficace: giacchè l'unico suo strumento è la costrizione e nessuno può essere costretto a salvarsi. Dall'altro lato, la Chiesa è « una libera società di uomini, congiuntisi spontaneamente per servire Dio in pubblico a quel modo che giudicano a Lui più accetto, per conseguire la salute delle loro anime ». Come società libera e volontaria essa non può vincolare nessuno con la forza; e le sanzioni che sono di sua competenza sono le esortazioni, gli ammonimenti e i consigli che, soli, possono promuovere la persuasione e la fede. Il principio della T. garantisce ugualmente l'interesse religioso della Chiesa e l'interesse politico dello Stato, i diritti dei cittadini e le esigenze dello sviluppo culturale e scientifico.

Tuttavia, neppure nell'*Epistola* di Locke il principio della T. ha un'espressione completa perchè Locke riteneva che « coloro che negano l'esistenza di Dio, non devono essere tollerati in alcun modo ». Soltanto il trionfo dell'Illuminismo nel sec. XVIII e del pensiero politico liberale nel sec. XIX, hanno portato a riconoscere il principio di T. nella sua forma completa, che è quella esposta sopra. Poco o nulla però la posteriore letteratura ha aggiunto alle giustificazioni date a questo principio dallo stesso Locke; e neppure, a questo proposito, si distingue il *Trattato sulla T.* (1763) di Voltaire che è giustamente famoso per l'influenza storica che esercitò.

Il principio della T. è entrato a far parte della coscienza civile dei popoli di tutto il mondo. Tuttavia, la sua realizzazione nelle istituzioni che reggono la vita di molti popoli è incompleta e soggetta a sempre nuovi pericoli. Le discussioni che talora suscita sono prevalentemente ispirate dal desiderio di mantenere o di riconquistare, a qualche parti-

colare confessione religiosa, un privilegio di fatto che si cerca alla meglio di conciliare con l'ossequio formale reso al principio (cfr. specialmente: F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, 1901; LUIGI LUZZATTI, *La libertà di coscienza e di scienza*, 1909; J. B. BURY, *A History of Freedom of Thought*, 1913; nuova ediz., 1952; W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England*, 1932 sgg.

2. Nel linguaggio comune, e talora in quello filosofico, la T. è intesa anche in un senso più vasto, come comprensiva di ogni forma di libertà, morale, politica e sociale. Così intesa è identificata con il *pluralismo* dei valori, dei gruppi e degli interessi nella società contemporanea; e talvolta si scorge in questo pluralismo un mezzo per mantenere il controllo dei gruppi sociali esistenti sull'intera società e quindi un ostacolo alla realizzazione di una forma nuova di società. Per «T. pura» si intende talora quella estesa alle politiche, alle condizioni e ai modi di comportamento che *non* dovrebbero essere tollerati, perchè impediscono, se non distruggono, le probabilità di creare un'esistenza senza paura e sofferenza; e Marcuse ha affermato che, se la T. indiscriminata è giustificata nei dibattiti innocui e nelle discussioni accademiche ed è indispensabile nella religione e nella scienza, non può essere ammessa quando sono in giuoco la pace, la libertà e la felicità dell'esistenza, perchè in questo caso equivarrebbe alla repressione di ogni fattore innovatore nella realtà sociale (*A Critique of Pure Tolerance*, di WOLFF, MOORE jr. e MARCUSE, 1965). Tuttavia, in questo significato più generico, la parola T. non si distingue da libertà e i suoi problemi sono senz'altro quelli dei limiti e delle condizioni della libertà politica.

**TOLLERANZA, PRINCIPIO DI.** V. CONTRADDIZIONE, PRINCIPIO DI; CONVENZIONALISMO.

**TOMISMO** (ingl. *Thomism*; franc. *Thomisme*; ted. *Thomismus*). I capisaldi della filosofia di S. Tommaso, che sono stati ritenuti e difesi dagli indirizzi medievali e moderni che si ispirano a lui. Tali capisaldi possono essere ricapitolati così:

1° La dottrina dei rapporti tra ragione e fede consistente nell'affidare alla ragione il compito di dimostrare i *preamboli della fede* (v. PREAMBULA), di chiarire e difendere i dogmi indimostrabili e di procedere in modo relativamente autonomo (cioè salvo il rispetto delle verità di fede che non possono essere contraddette) nel dominio della metafisica e della fisica;

2° La dottrina della analogicità dell'essere (vedi ANALOGIA) che consiste nel ritenere che il termine *essere* riferito alla creatura ha un significato non identico ma solo simile o corrispondente all'essere di Dio. Questo principio, che S. Tommaso derivava da Avicenna, serve a stabilire la distinzione tra teologia e metafisica e la dipendenza della metafisica dalla teologia;

3° La dottrina del carattere astrattivo della conoscenza, la quale consiste in ogni caso nell'astrarre dall'oggetto o la specie sensibile o la specie intellegibile (che corrisponde all'essenza della cosa);

4° La dottrina che l'individuazione dipende dalla materia segnata (v. INDIVIDUAZIONE);

5° L'illustrazione rimasta classica dei due dogmi cristiani della Trinità e dell'Incarnazione (v. INCARNAZIONE; RELAZIONE; TRINITÀ).

Questi capisaldi distinguono nettamente il T. dallo *scotismo* (v.) con cui esso si divise il campo nei secoli XIV e seguenti; e costituiscono anche i punti di maggior interesse della ripresa del T. nella neoscolastica contemporanea. Alla formazione storica del T. aveva contribuito oltre l'opera di Alberto Magno, maestro di S. Tommaso, l'opera di Avicenna e quella di Mosè Maimonide.

**TOPICA** (gr. τοπικὴ τέχνη; lat. *Topica*; ingl. *Topics*; franc. *Topique*; ted. *Topik*). La teoria dei luoghi logici e l'arte di inventarli (v. LUOGHI).

Kant ha chiamato *T. trascendentale* la dottrina dei luoghi trascendentali cioè dei posti che si assegnano ai concetti nella sensibilità o nell'intelletto puro. Questa T. dovrebbe evitare l'anfibolia dei concetti di riflessione cioè l'uso malsicuro di questi concetti (*Crit. R. Pura*, Analitica trasc., Nota all'anfibolia).

Droysen ha parlato anche di una *T. storiografica* che sarebbe la raccolta delle esposizioni di ciò che è stato storicamente indagato (*Grundzüge der Historik*, 1882, § 18).

**TOPOLOGIA** (ingl. *Topology*; franc. *Topologie*; ted. *Topologie*). Con questo nome o con quello di *analysis situs* s'intende, da un secolo a questa parte, lo studio delle proprietà delle figure geometriche che rimangono invarianti anche quando le figure stesse sono sottoposte a trasformazioni così radicali da perdere le loro proprietà metriche e proiettive. La T. ha il suo precursore in Eulero (1707-83); ma la sua prima formulazione si trova nell'opera di A. F. Moebius (1790-1868) (cfr. specialmente O. VEBLEN, *Analysis situs*, 2ª ediz., 1931, e le voci GRUPPO; TRASFORMAZIONE).

Alcuni concetti della T. trovano applicazioni in altre discipline. In particolare nella psicologia della forma è stato utilizzato il concetto topologico di *regione* (con le sue varie determinazioni) che si presta a esprimere lo spazio vitale di un organismo (KURT LEWIN, *Principles of Topological Psychology*, 1936, specialmente cap. XI sgg.) (vedi CAMPO; PSICOLOGIA).

**TOTALITÀ** (gr. τὸ ὅλον; lat. *Universitas*; inglese *Totality*; franc. *Totalité*; ted. *Allheit*, *Tota-*

*lität*). Un tutto completo nelle sue parti e perfetto nel suo ordine. Questo fu il concetto che Aristotele dette della T. in quanto distinta dal tutto le cui parti possono mutare la loro disposizione senza modificare l'insieme (*Met.*, V, 26, 1024 a 1). In questo senso il mondo (cosmo) è una T., ma non così l'universo (v. MONDO).

La nozione di T. ha conservato anche nelle lingue moderne la caratteristica della completezza e della perfetta disposizione delle parti. Secondo Kant, la «T. delle condizioni» corrisponde, nella sintesi dell'intuizione, all'universalità del predicato nella premessa maggiore del sillogismo. La nozione di una T. delle condizioni è l'*idea* della Ragion pura. L'idea è perciò, secondo Kant, la nozione di una perfezione, sebbene non di una perfezione reale (*Crit. R. Pura*, Dialettica, libro I, sez. I-II) (v. TUTTO).

**TOTALITARISMO** (ingl. *Totalitarianism*; franc. *Totalitarisme*; ted. *Etatismus*). La dottrina o la prassi dello Stato totalitario cioè dello Stato che pretende identificarsi con l'intera vita dei suoi cittadini. Il termine è stato coniato per indicare la dottrina del fascismo italiano e del nazismo tedesco. È talora anche usato a indicare ogni dottrina assolutistica, in qualsiasi campo si riferisca. La parola viene usata in questo senso da G. H. SABINE, *A History of Political Theory*, 1951, cap. 35; trad. ital., pag. 708 sgg.). Spesso per estensione s'intende per T. ogni forma di assolutismo dottrinale o politico.

**TOTEMISMO** (ingl. *Totemism*; franc. *Totémisme*; ted. *Totemismus*). La credenza nel *totem* o l'organizzazione sociale fondata su questa credenza. Il termine *totem* è stato desunto dal linguaggio degli Indiani d'America e poi esteso a indicare il fenomeno (che si ripresenta in tutti i popoli primitivi) per il quale una cosa (naturale o artificiale) diventa l'emblema del gruppo sociale e la garanzia della sua solidarietà. Su questo carattere del *totem* ha insistito soprattutto Durkheim, che ha visto in esso l'espressione dell'unità del gruppo sociale nella sua interezza e perciò nelle relazioni che i *clans*, in cui esso si divide, hanno l'uno con l'altro (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). Accanto a questo carattere del T., A. R. Radcliffe-Brown ha messo in luce il suo carattere ancora più universale, consistente nel fatto che il T. costituirebbe «una rappresentazione dell'universo come un ordine morale e sociale» e pertanto la regolazione del rapporto tra l'uomo e la natura, oltre che quella del rapporto tra l'uomo e l'uomo come tale, sarebbe un elemento universale della cultura umana (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952, cap. VI). A un fenomeno linguistico formale sembra invece ridurre il T. Levi-Strauss: «Il cosiddetto T. è solo un'espressione particolare, per mezzo di una speciale nomenclatura formata di nomi di animali e di piante (o come noi diremmo, in un certo codice) la quale è il suo solo carattere distintivo, delle correlazioni e opposizioni che possono essere formalizzate in altri modi: per es., come accade in certe tribù del Nord e Sud America, da opposizioni del tipo cielo-terra, guerra-pace, in su-in giù, rosso-bianco, ecc.» (*Le totémisme ajourd'hui*, 1962, pag. 127). Dall'altro lato Freud aveva presentato una interpretazione psicanalitica del T.: «Se l'animale *totem* è il padre, allora i due principali precetti del T., quello di non uccidere il *totem* e quello di non usufruire sessualmente di alcuna donna dello stesso *totem*, coincidono in sostanza con i due crimini di Edipo che uccise suo padre e prese in moglie sua madre, e con i desideri primitivi del bambino, desideri la cui rimozione insufficiente o il cui risveglio costituiscono forse il nocciolo di tutte le psiconevrosi» (*Totem e tabù*, 1913, IV, 3; trad. ital., pag. 146). Per una concezione analoga a questa di Freud cfr. J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 1910.

**TOTO-PARZIALE, TOTO-TOTALE** (inglese *Toto-partial*, *Toto-total*). Espressioni adoperate da W. Hamilton per indicare rispettivamente la proposizione in cui il soggetto è preso universalmente e il predicato particolarmente (es.: gli uomini sono animali) e la proposizione in cui sia il soggetto che il predicato sono presi universalmente (es.: gli animali sono mortali) (*Lectures on Logic*, II, pag. 287).

**TRADIZIONALISMO** (ingl. *Traditionalism*; franc. *Traditionalisme*; ted. *Traditionalismus*). **1.** La difesa esplicita della tradizione, che, nell'ambito dello spirito romantico, trovò in Francia i suoi protagonisti in: Madame de Staël (1766-1817), che nella sua opera *De l'Allemagne* (1813) vide nella storia umana una progressiva rivelazione religiosa; Renato di Chateaubriand (1769-1848) che nel *Génie du Christianisme* (1802) vide nel cattolicesimo il depositario dell'intera tradizione delle umanità; e in Luigi de Bonald (1754-1840), Giuseppe de Maistre (1753-1821) e Roberto Lamennais (1782-1854) che si fecero paladini nei loro scritti delle due istituzioni fondamentali, in cui la tradizione si incarna e contro cui l'Illuminismo aveva polemizzato e la Rivoluzione combattuto: la Chiesa e lo Stato. Pertanto questi scrittori furono anche detti *teocratici* o *ultramontanisti* (v. TEOCRAZIA).

**2.** In senso più generale e filosofico, per T. si può intendere il *ritorno alla tradizione* che fu un aspetto importante del Romanticismo nella prima metà del sec. XIX e che ha tra i suoi protagonisti, oltre che i grandi romantici come Fichte Schelling ed Hegel, Maine de Biran (1766-1824), Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), Vincenzo Gioberti (1801-52) e lo stesso Giuseppe Mazzini (1805-72), oltre altri scrittori minori sia dell'800 italiano sia

di altre nazioni: per es., l'inglese Giacomo Martineau (1805-1900). L'idea comune di tutti questi pensatori è che sia il pensiero individuale sia la tradizione dell'umanità si fondano su una diretta rivelazione di Dio, che è compito dell'uomo sviluppare con la riflessione individuale e con l'azione collettiva. *L'idea dell'essere* di Rosmini è la migliore espressione concettuale di questa nozione di rivelazione progressiva. Applicato alla storia, tale concetto non è altro che quello del *provvidenzialismo* (v.).

**TRADIZIONE** (gr. παράδοσις; ingl. *Tradition*; franc. *Tradition*; ted. *Überlieferung*). L'eredità culturale cioè la trasmissione da una generazione all'altra di credenze o di tecniche. Nel dominio della filosofia l'appello alla T. implica il riconoscimento della *verità* della T. stessa. La T. diventa, da questo punto di vista una garanzia di verità e talvolta l'unica garanzia possibile. In tal senso essa era intesa dallo stesso Aristotele che più volte, nel corso della sua indagine, fa appello alla T. e la assume come garanzia di verità: « I nostri antenati delle più remote età hanno trasmesso alla loro posterità tradizioni in forma mitica che i corpi celesti sono divinità e che il divino abbraccia l'intera natura. Altre T. sono state aggiunte in forma mitica per la persuasione dei più e allo scopo di rafforzare le leggi e di promuovere l'utilità pubblica; esse dicono che gli dèi hanno forma di uomini o di altri animali e danno su di essi altri dettagli simili. Ma se consideriamo solo il punto essenziale, separatamente dal resto, che le prime sostanze sono tradizionalmente credute divinità, possiamo riconoscere che questo è stato divinamente detto e che, per quanto le arti e le filosofie possono avere spesso esplorato e perfezionato e di nuovo perduto, questi miti e altri sono stati conservati sino ad oggi come antiche reliquie. È solo in questo modo che noi possiamo rendere chiare le opinioni dei nostri antenati e predecessori » (*Met.*, XII, 8, 1074 b). La sua stessa filosofia appare così ad Aristotele come la liberazione della T. dai suoi elementi mitici, perciò come una scoperta della T. autentica e nello stesso tempo come fondata sulla garanzia che questa stessa T. le offre. È questo il punto di vista che divenne prevalente nell'ultimo periodo della filosofia greca e specialmente nell'indirizzo neoplatonico. Plotino diceva: « Bisogna credere senza dubbio che la verità è stata scoperta da antichi e beati filosofi; a noi conviene di esaminare quali sono coloro che l'hanno incontrata e come possiamo noi stessi arrivare a comprenderla » (*Enn.*, III, 7, 1). Fu questa l'idea dominante nel cui ambito fu possibile fabbricare, in appoggio di una T. presunta, documenti fittizi quando quelli autentici mancavano; e le opere di falsa attribuzione, le più famose delle quali furono quelle di Ermete Trismegisto, obbediscono appunto all'esigenza di rinviare nel passato la dottrina in cui si crede e di procurarle, sia pure in modo truffaldino, il prestigio e la garanzia della tradizione.

Da allora in poi, il concetto della T. non è mutato, e ha conservato l'apparenza o la promessa di questa garanzia. Il grande ritorno dell'idea di T. è il Romanticismo. J. G. Herder nella sua *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1783-1791) aveva esaltato la T. come « la sacra catena che lega gli uomini al passato e che conserva e trasmette tutto ciò che è stato fatto da coloro che l'hanno preceduto ». Hegel ha esplicitamente esaltata la T. e ha insistito sul suo carattere provvidenziale. « La T., egli ha detto, non è una statua immobile ma vive e rampolla come un fiume impetuoso che tanto più s'ingrossa quanto più si allontana dalla sua origine... Ciò che ogni generazione ha fatto nel campo della scienza, della produzione spirituale è un'eredità cui ha contribuito con i suoi risparmi tutto il mondo anteriore, è un santuario alle cui pareti gli uomini d'ogni stirpe, grati e felici, hanno appeso ciò che li ha aiutati nella vita, ciò che essi hanno attinto alle profondità della natura e dello spirito. E questo ereditare è ad un tempo un ricevere e un far fruttare l'eredità » (*Geschichte der Philosophie*, editore Glockner, I, pag. 29). In questo senso, ovviamente, la T. non è che un altro nome per designare il piano provvidenziale della storia (v. STORIA).

Fu questo il punto di vista prevalente in tutto il Romanticismo; e di esso il cosiddetto *tradizionalismo* (v.) non è che una manifestazione particolare.

L'antitesi di questa valutazione della T. è una concezione la quale: 1° neghi che tutti i risultati o i prodotti migliori dell'attività umana siano infallibilmente conservati e incrementati nel corso dello sviluppo storico; 2° neghi che ciò che da tale sviluppo è conservato sia, per ciò stesso, garantito nella sua verità o nel suo valore. Una concezione di questo genere è quella che fu propria dell'Illuminismo (che perciò è spesso definito *antistoricistico* da chi condivide il punto di vista della storia come ordine provvidenziale o T.). L'Illuminismo si iscrisse in falso contro la T., assumendo che quel che essa tramanda è, il più delle volte, errore, pregiudizio o superstizione e appellandosi contro la stessa T. al giudizio della ragione critica (v. ILLUMINISMO).

Le discussioni filosofiche sul significato e l'importanza della T. sono in realtà, come si vede, discussioni sulla *storia* (v.). Nel campo della sociologia invece l'analisi della T. è l'analisi di un determinato atteggiamento o meglio di un tipo e specie di atteggiamenti e precisamente di quello che consiste nell'acquisizione inconsapevole (cioè

non deliberata) di credenze e di tecniche. L'atteggiamento tradizionalistico è quello per cui l'individuo considera i modi d'essere e di comportarsi che ha ricevuto o va ricevendo dall'ambiente sociale come suoi propri modi d'essere, senza rendersi conto che sono quelli del gruppo sociale. Manca nella T. la distinzione tra presente e il passato, tra sè e gli altri: il che fa di essa una forma di comunicazione primitiva ed impropria (ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 1959, XI, 3). All'atteggiamento tradizionalistico si oppone da questo punto di vista l'atteggiamento critico per il quale l'individuo ha una certa libertà di giudizio (che tuttavia non è mai assoluta o infallibile) nei confronti di quelle stesse credenze e tecniche che ha assorbito dalla tradizione. L'atteggiamento critico ha condizioni antitetiche a quelle della T.: l'alterità tra il presente e il passato e tra sè e gli altri.

**TRADUCIANISMO** (ingl. *Traducianism*; tedesco *Traducianismus*). La dottrina che l'anima dei figli derivi dall'anima dei padri come un ramo (*tradux*) deriva dall'albero. Questa dottrina si trovava già presso gli Stoici (TEMISTIO, *De An.*, II, 5; GALENO, *Op.*, IV, 699), fu accettata da Tertulliano (*De An.*, 22) e da altri scrittori della patristica e difesa più tardi dai teologi protestanti che vedevano in essa la possibilità di spiegare la trasmissione del peccato originale. Leibniz stesso inclinava verso di essa (*Théod.*, I, § 86).

La stessa dottrina è stata talora indicata con il nome di *generazionismo*. La dottrina opposta, che ogni anima sia creata *ex novo*, si chiama *creazionismo* (v.).

**TRAGICO** (ingl. *Tragic*; franc. *Tragique*; tedesco *Tragisch*). Il concetto del T. viene talora discusso dai filosofi non solo in rapporto con quella particolare forma d'arte che è la tragedia, ma anche in rapporto alla vita umana in generale o alla scena del mondo. Il punto di partenza implicito o esplicito di tali discussioni è quasi sempre la definizione aristotelica della tragedia secondo la quale essa è « imitazione di vicende che suscitano pietà e terrore e che mettono capo alla purificazione di tali emozioni » (*Poet.*, 6, 1449 b 23). Le situazioni che suscitano « pietà e terrore » sono quelle in cui la vita o la felicità di persone incolpevoli è posta in pericolo o in cui i conflitti non sono risolti o sono risolti in modo da determinare « pietà e terrore » negli spettatori. Nella tragedia greca, ha detto W. Jaeger, « la felicità, come ogni possesso, non può restare a lungo presso chi lo detiene e la perpetua sua instabilità è insita nella sua natura stessa. Il convincimento di Solone che esista un ordinamento divino del mondo aveva trovato appunto in questa nozione, pur tanto dolorosa per l'uomo, il suo appoggio più saldo. Anche Eschilo è inconcepibile senza tale convincimento, che può dirsi piuttosto una nozione che non una credenza » (*Paideia*, II, cap. I; trad. ital., I, pag. 449). Ora le interpretazioni che nel pensiero moderno sono state date della natura del T. sono tre: 1° T. è il conflitto continuamente risolto e superato nell'ordine perfetto del tutto; 2° T. è il conflitto irrisolto e irrisolvibile; 3° T. è il conflitto che può essere risolto ma la cui soluzione non è definitiva nè perfettamente giusta o soddisfacente.

1° La prima concezione del T. è quella di Hegel. Hegel afferma che il conflitto, in cui il T. consiste, pur costituendo la sostanza e la vera realtà, non si conserva come tale ma trova la sua giustificazione solo in quanto viene superato come contraddizione. « Intanto lo scopo e il carattere T. è legittimo, dice Hegel, in quanto è necessaria la soluzione del conflitto in cui esso consiste. Attraverso tale soluzione, l'eterna giustizia si afferma sugli scopi e sugli individui particolari, in modo che la sostanza morale e la sua unità si ristabiliscono col tramonto delle individualità che disturbano il suo riposo » (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, III, pag. 530). La soluzione T. pertanto ristabilisce l'armonia e ciò che essa distrugge è soltanto la « particolarità unilaterale » che non ha potuto giungere ad accordarsi con l'armonia stessa (*Ibid.*, ed. Glockner, III, pag. 530). Ovviamente, da questo punto di vista, che è quello proprio di ogni ottimismo o provvidenzialismo di stampo romantico, la tragedia è la semplice apparenza di una sostanziale commedia: tutto finisce bene, e ciò che viene perduto è la « particolarità unilaterale » che non ha il minimo valore.

2° La seconda interpretazione del T. è quella di Schopenhauer, secondo il quale il T. è conflitto irresolubile. La tragedia, dice Schopenhauer « è la rappresentazione della vita nel suo aspetto terrificante. Il dolore senza nome, l'affanno dell'umanità, il trionfo della perfidia, la schernevole signoria del caso e il fatale precipizio dei giusti e degli innocenti ci vengono presentati da essa; sicchè essa costituisce un segno significante della natura propria del mondo e dell'essere » (*Die Welt*, I, § 51). Ma l'inevitabilità e quindi la certezza d'un fato maligno o di una ingiustizia immanente tolgono, come l'inevitabilità e la certezza della giustizia e dell'armonia, il carattere tragico. Di fronte ad essi infatti l'unico atteggiamento possibile è quello della rassegnazione o della disperazione: atteggiamenti, che come quelli a loro opposti, escludono il conflitto costitutivo del tragico.

3° La terza concezione è quella che fu presentata da Schiller nello scritto *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795-96). In questo scritto il T. viene presentato come una manifestazione della

poesia sentimentale (v. INGENUITÀ) e precisamente di quella poesia che rappresenta il conflitto tra il reale e l'ideale. La poesia sentimentale si divide in satira ed elegia: la satira è quella in cui il poeta prende a suo oggetto il reale, considerandolo insufficiente rispetto all'ideale. Quando l'insufficienza del reale è rappresentata mediante il conflitto tra il reale stesso e le nostre esigenze morali si ha, secondo Schiller, la satira seria, cioè il T. (*Werke*, ed. Karpeles, XII, pag. 150). A concetti analoghi si ispirava il cosiddetto « pantragismo » del poeta Hebbel (cfr. *Werke*, X, pag. 43). Assai più paradossalmente Nietzsche vedeva nel T. da un lato il carattere terrificante dell'esistenza, dall'altro la possibilità di accettare e trasfigurare tale carattere o attraverso l'arte o attraverso la volontà di potenza. La prima soluzione è quella che Nietzsche attribuisce ai Greci nella *Nascita della tragedia* (1872). L'uomo greco, che era in grado di scorgere chiaramente l'orribile e l'assurdo dell'esistenza, riuscì a trasfigurarla mediante lo spirito dionisiaco, domando e assoggettando l'orribile che così diventa il *sublime* cioè l'oggetto della tragedia e liberando dal disgusto dell'assurdo, che così diventa il *comico*, cioè l'oggetto della commedia (*Die Geburt der Tragödie*, § 7). Più tardi Nietzsche scorse la via d'uscita da ciò che c'è di terrificante nella vita nell'accettazione della vita stessa dovuta alla volontà di potenza e considerò pertanto il T. come l'accettazione dionisiaca di ciò che è terrificante e incerto. « La profondità dell'artista T., egli scrisse allora, consiste in questo che il suo istinto estetico considera le conseguenze lontane e non si arresta con vista corta alle cose prossime; che egli afferma l'*economia in grande*, l'economia che giustifica ciò che è terribile, maligno e problematico e che non si contenta solamente di giustificarlo » (*Wille zur Macht*, ediz. 1901, § 374). Questa concezione del T., per quanto di solito imperfettamente espressa o mescolata, nella sua espressione, con le altre due, si può riconoscere dal fatto che essa fa posto nella sua caratterizzazione alla *problematicità* della situazione T., cioè al carattere per cui essa si può decidere in un modo o nell'altro senza che la sua decisione sia definitiva o perfetta. In questo senso il carattere del T. è stato colto da Michele de Unamuno nel *Sentimento T. della vita* (1913) che lo esprime col *quien sabe?* di Don Chisciotte. Nello stesso senso si sono espressi Scheler (*Vom Umsturz der Werte*, 1953), Jaspers (*Über das Tragische*, 1952) e Cantoni (*Tragico e senso comune*, 1964). P. Romanell ha detto che a differenza dell'*epica*, in cui il conflitto è tra il bene e il male, nel T. il conflitto è tra beni diversi cioè tra valori eterogenei tra i quali la scelta è dolorosa ed implica sempre sacrificio (*Making of the Mexican Mind*, 1952, pag. 22). Questo carattere del T. è bene realizzato nella tragedia greca. La tragedia di Sofocle si fonda sul convincimento che esiste un ordinamento divino del mondo il quale fa sì che talvolta l'innocente debba pagare il fio di una colpa commessa da altri. Il fatto che la decisione del conflitto non possa essere netta, che anche nella sua soluzione qualcosa vada perduto e che questo qualcosa non è, come diceva Hegel, una « particolarità unilaterale », costituisce il fascino e la verità della tragedia.

**TRANQUILLITÀ.** V. ATARASSIA.

**TRANSAZIONE** (ingl. *Transaction*; francese *Transaction*; ted. *Transaction*). Termine introdotto in filosofia da Dewey e Bentley per indicare una relazione che non presuppone, come entità a sè, i termini relativi. Dice Dewey: « Il termine indica negativamente che nè il senso comune nè la scienza devono essere considerati come entità, come alcunchè di collocato a parte, completo e circoscritto... Positivamente indica che debbono essere contrassegnati dalle caratteristiche e dalle proprietà che si riscontrano in qualsiasi cosa riconosciuta come T.: per es., un affare o T. commerciale. Questa T. fa di un partecipante un compratore e dell'altro un venditore: non esistono compratori e venditori che *in* T. e *a causa* di T. in cui siano impegnati » (*Knowing and the Known*, 1949, pagina 270). Il termine T. era stato adoperato in Italia da Romagnosi: secondo il quale, dal « commercio fra l'interno e l'esterno » dell'uomo nasce « una T. sullo stesso fondo dell'io pensante, la quale pone in armonia le leggi del mondo interiore con quello esteriore per formare un solo mondo e una sola vita » (*Che cos'è la mente sana?* [1827], ed. 1936, pag. 100, 138.

**TRANSCREAZIONE** (ingl. *Transcreation*; franc. *Transcréation*). Termine adoperato da Leibniz per indicare l'operazione particolare con cui Dio dà la ragione all'anima sensibile o animale. Leibniz preferisce questa ipotesi a quella che ritiene che l'anima animale si sollevi alla ragione con mezzi puramente naturali (*Théod.*, I, § 91).

**TRANSEUNTE** (ingl. *Transeunt*; franc. *Transeunt*; ted. *Transeunt*). 1. Lo stesso che *transitivo* (v.).

2. Mutevole, passeggero.

**TRANSFERT.** V. PSICANALISI.

**TRANSFINITO** (ingl. *Transfinite*; francese *Transfini*; ted. *Transfinit*). Espressione usata da G. Cantor per indicare i numeri che sono al di là dei numeri finiti. Per es., se è T. il numero ordinale della classe che comprende tutti i numeri ordinali finiti, nel loro ordine naturale (0, 1, 2,...), questo numero è denotato da un omega minuscolo (G. CANTOR, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, trad. ingl., 1915) (v. INFINITO). Conseguentemente per « induzione transfi-

nita » s'intende l'estensione dell'induzione *matematica* (v.) a una classe di numeri ordinali arbitrari in modo simile a quello nel quale la stessa induzione è applicata a una classe ben ordinata di numeri omega.

**TRANSITIVITÀ** (ingl. *Transitivity*; francese *Transitivité*; ted. *Transitivität*). Il carattere di una relazione che, se intercede tra $x$ e $y$ e tra $y$ e $z$, intercede pure tra $x$ e $z$. Tale carattere è proprio delle relazioni di identità o di eguaglianza come pure delle relazioni *minore, precede, a sinistra di*, ecc. (cfr. B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. IV; trad. ital., pag. 44).

Nel calcolo proposizionale, le leggi di *T. della implicazione materiale* e dell'*equivalenza materiale* sono le seguenti: « Se $p$ implica $q$ e $q$ implica $r$, allora $p$ implica $r$ (cioè: $[p \supset q]\ [q \supset r] \supset [p \supset r]$). Se $p$ è equivalente a $q$ e $q$ è equivalente a $r$, allora $p$ è equivalente a $r$ (cioè: $[p \equiv q]\ [q = r] \equiv [p \equiv r]$) (cfr. A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, I, § 48, ecc.).

**TRANSNATURALE** (franc. *Transnaturel*). Termine proposto da M. Blondel per indicare la situazione dell'uomo che è posto tra la natura e la sopranatura; ed è destinato, durante la vita mortale, a prepararsi per la vita eterna (*Histoire et dogme*, 1904, pag. 68).

**TRANSOBBIETTIVO** (ted. *Transobjektiv*). Termine adoperato da N. Hartmann per indicare ciò che della realtà rimane al di là dei limiti del conosciuto quindi al di là dell'oggetto di conoscenza (*Methapysik der Erkenntnis*, 2ª ediz., 1925, pag. 50).

**TRANSOGGETTIVO** (ingl. *Transsubjective*; ted. *Transsubjektiv*). Lo stesso che *Trascendente* (v.).

**TRANSPATIA** (ingl. *Transpathy*). Termine adoperato da scrittori inglesi per indicare il contagio emotivo o la fusione emotiva in quanto è diversa dalla *simpatia* (v.).

**TRANSRAZIONALISMO** (ingl. *Transrationalism*; franc. *Transrationalisme*; ted. *Transrationalismus*). Termine adoperato da A. Cournot per indicare la disposizione naturale dell'uomo a credere nel soprannaturale o nel misterioso o in generale a ciò che al di là della ragione (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1875, pag. 385).

**TRANSUSTANZIAZIONE** (lat. *Transustantiatio*; ingl. *Transubstantiation*; franc. *Transsubstantiation*). L'interpretazione del sacramento dell'altare che consiste nel ritenere che la sostanza del pane o del vino si trasforma nella sostanza del corpo o del sangue di Cristo e che pertanto gli accidenti di essa rimangano senza soggetto. È l'interpretazione di quel sacramento che fu data da S. Tommaso (*S. Th.*, III, q. 77, a. 1) e fu accettata dal Concilio di Trento. L'interpretazione alternativa, accettata dalla chiese riformate, è quella della *consustanziazione* (v.).

**TRASCENDENTALE** (lat. *Transcendentalis*; ingl. *Transcendental*; franc. *Transcendental*; tedesco *Transzendental*). Con questo termine o con quello di trascendente, si cominciarono a chiamare, a partire dalla fine del sec. XIII, le proprietà che tutte le cose hanno in comune, e che perciò eccedono o *trascendono* la diversità dei generi in cui le cose si distribuiscono. Il nome si trova già adoperato da Francesco Mayrone (morto nel 1325, *Formalitates*, ediz. 1479, f. 22, r. A); e alla diffusione di esso contribuì certamente Lorenzo Valla (*Dialecticae disputationes*, I, 1). Ma i trascendentali o trascendenti erano stati già definiti da S. Tommaso come quelle proprietà « che si aggiungono all'ente in quanto esprimono un modo di esso che non viene espresso dal nome dell'ente »; e lo stesso S. Tommaso ne enumerava sei: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* (*De Ver.*, q. 1, a. 1); una lista che riuscì la più diffusa e accreditata fra tutte.

Questo concetto del T., con qualche mutamento occasionale nella lista dei termini, fu ripetuto spesse volte in seguito (CAMPANELLA, *Dialectica*, I, 4; BRUNO, *De la causa*, IV; F. BACONE, *De Augm. Scient.*, III, I; JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, I, 1, 45; SPINOZA, *Et.*, II, 40, scol. I; BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, § 118; WOLFF, *Ont.*, § 495, 503; BAUMGARTEN, *Met.*, § 72, 89; HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, pag. 198). A questa tradizione si connette l'uso kantiano del termine. Dice Kant: « Questi presunti predicati T. delle cose non sono che esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale, e riposano sulle categorie della quantità cioè dell'unità, della pluralità e della totalità; solo che queste categorie, che si sarebbero dovute assumere nel significato materiale come appartenenti alla possibilità delle cose stesse, gli antichi le adoperavano in realtà solo in un valore formale, come costituenti l'esigenza logica nei confronti di ogni conoscenza; e tuttavia di questi criteri del pensiero facevano inavvertitamente proprietà delle cose in se stesse » (*Crit. R. Pura*, Analitica, § 12). In altri termini, Kant ritiene che il vecchio concetto del T. pecchi per due lati: 1° perchè fa del T. un semplice concetto logico-formale; 2° perchè considera questo concetto formale come proprietà delle cose in se stesse. All'opposto il concetto kantiano del T. consiste: 1° nel considerare il T. stesso come condizione della possibilità della cosa cioè come concetto *a priori* o categoria; 2° nel considerare la cosa, di cui il T. è la condizione, non come « cosa in sè » ma come fenomeno. Con tutto ciò il T. non si identifica, per Kant, con le condizioni *a priori* della conoscenza umana e dei suoi oggetti (che sono i

fenomeni); ma è piuttosto da lui inteso come la conoscenza (o la scienza, se c'è una scienza) di tali condizioni *a priori*. Dice Kant infatti: « Chiamo T. ogni conoscenza che si occupa, non degli oggetti ma del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto è possibile *a priori* » (*Ibid.*, Intr., VII). E precisa: « Bisogna chiamare T. non ogni conoscenza *a priori* ma solo quella per cui sappiamo che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) sono applicate o sono possibili esclusivamente *a priori*. È cioè T. la conoscenza della possibilità della conoscenza o dell'uso di essa *a priori* » (*Ibid.*, Logica, Intr., II; cfr. *Prol.*, § 13, osserv. III). Da questo punto di vista, T. non è « ciò che è al di là di ogni esperienza » ma piuttosto « ciò che antecede l'esperienza (*a priori*) pur non essendo destinato ad altro che a rendere possibile la semplice conoscenza empirica » (*Prol.*, Appendice, nota [A 204]). Tuttavia bisogna osservare che Kant non si attenne rigorosamente a questo significato del termine e che spesso chiamò T. ciò che è indipendente dall'esperienza o da princìpi empirici (cfr., ad es., *Critica R. Pura*, L'ideale della ragion pura, sez. 5, Scoperta e illustrazione dell'apparenza dialettica). Comunque, in base al significato che Kant esplicitamente accetta, si possono chiamare T. soltanto le conoscenze che hanno per oggetto elementi *a priori*, non questi stessi elementi. Sicchè sono T. l'estetica, la logica e le loro parti ma non già le intuizioni pure o le categorie o le idee. Ma anche quest'uso non è rigoroso perchè Kant chiama T. le idee e chiama unità T. l'*io penso* (*Ibid.*, § 16).

Il termine fu ripreso da Fichte per designare la dottrina della scienza in quanto fa vedere che tutti gli elementi del conoscere rientrano nell'Io cioè nella coscienza: « Questa scienza non è *trascendente*, ma resta *T.* nelle sue più intime profondità. Essa spiega certo ogni coscienza con qualcosa che esiste indipendentemente da ogni coscienza; ma anche in questa spiegazione non dimentica di conformarsi alle sue proprie leggi; ed appena vi riflette sopra, quel termine indipendente diventa di nuovo un prodotto della propria facoltà di pensare, quindi qualcosa di dipendente dall'Io in quanto deve esistere per l'Io, nel concetto dell'Io » (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 5, II; trad. ital., pagina 231). Nello stesso senso il termine veniva inteso da Schelling per il quale, nel sapere T., « l'atto del sapere giunge ad assorbire l'oggetto come tale » sicchè esso è « un sapere del sapere in quanto è puramente soggettivo » (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800, Intr., § 2). Lo stesso senso idealistico il termine assume per Schopenhauer: secondo il quale è T. « una conoscenza che determina e stabilisce *prima* di ogni esperienza tutto ciò che è possibile nell'esperienza » (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 20).

Come risultato di queste determinazioni, il concetto del T. si è venuto fissando nella filosofia contemporanea come ciò che appartiene al soggetto o alla coscienza in quanto è condizione dell'oggetto e cioè della realtà stessa. Si è qualificato pertanto come T. ogni attività o elemento della coscienza da cui dipenda l'affermazione o la posizione della realtà oggettiva. Pertanto espressioni come « punto di vista T. » o « conoscenza T. » equivalgono alla espressione di Schelling « idealismo T. » cioè di dottrina la quale mostra come nella coscienza soggettiva ci siano le condizioni di ogni realtà. Questo concetto di T. è rimasto sia nelle scuole di più stretta ispirazione kantiana sia nelle scuole idealistiche. Gentile chiamava « Io T. » l'io assoluto o universale, che crea pensando ogni realtà (*Teoria generale dello spirito*, 1920, I, § 5). Un senso idealistico il termine conserva anche nell'uso che ne fa Husserl, che chiama T. l'esperienza fenomenologica o la riflessione che vi mette capo. « Nella riflessione fenomenologica T., noi lasciamo il terreno empirico, praticando l'*epoché* universale quanto alla esistenza o alla non esistenza del mondo. Si può dire che l'esperienza così modificata, l'*esperienza T.* consiste in questo: noi esaminiamo il *cogito* trascendentalmente ridotto e lo descriviamo senza effettuare in più la posizione di esistenza naturale implicita nella percezione spontanea » (*Cart. Med.*, § 15). All'opposto, per Heidegger T. ha senso oggettivo perchè designa « ogni manifestazione dell'essere nel suo essere trascendente » (*Sein und Zeit*, § 7 C).

**TRASCENDENTALISMO** (ingl. *Transcendentalism*; franc. *Transcendentalisme*; ted. *Transzendentalismus*). La teoria dell'idealismo trascendentale cioè dell'idealismo romantico. Il nome è stato introdotto nei paesi anglosassoni e specialmente in America, da Emerson (cfr. O. B. FROTHINGHAM, *Transcendentalism in New England*, 1876; nuova edizione 1959).

**TRASCENDENTE** (lat. *Transcendens*; inglese *Transcendent*; franc. *Transcendant*; ted. *Transzendent*). Il termine ha due significati fondamentali, corrispondentemente ai due significati di *trascendenza* (v.) e cioè: 1° ciò che è al di là di un certo limite, assunto come misura o come punto di riferimento; 2° l'operazione dell'oltrepassamento.

1° Nel primo significato, la parola assume valori diversissimi, a seconda di ciò che si assume come limite o misura. Le proprietà *trascendentali* (v.) erano dette tali perchè T. rispetto ai *generi*, dai quali esse erano considerate indipendenti. Si parla di « perfezione T. » cioè di una perfezione che supera ogni grado praticamente ottenibile. Più frequentemente, il termine viene adoperato in filosofia

per indicare ciò che oltrepassa i limiti di una qualche facoltà umana o di tutte le facoltà e dell'uomo stesso. Così Boezio diceva che « La ragione trascende l'immaginazione perchè afferra la specie universale che inerisce nelle cose singolari » (*Phil. Cons.*, V, 4). S. Tommaso diceva che la teologia « trascende tutte le altre scienze sia speculative che pratiche »; giacchè è più certa di esse ed inoltre si occupa di cose « che per la loro altezza trascendono la ragione » (*S. Th.*, I, q. 1, a. 5). Cusano, a proposito della identità del minimo assoluto e del massimo assoluto in Dio, dice che « ciò trascende ogni nostro intelletto, che non può combinare razionalmente le cose che sono contradditorie nel loro principio » (*De Docta Ignor.*, I, 4).

Più precisamente a partire da Kant, si intende per T. una nozione che eccede i limiti dell'esperienza possibile. Sono pertanto T., secondo Kant, le idee della Ragion pura. Dice Kant: « Diremo immanenti i princìpi la cui applicazione si tiene in tutto e per tutto nei limiti dell'esperienza possibile; T. invece quelli che devono sorpassare tali limiti » (*Crit. R. Pura*, Dialettica, Intr., I; confronta *Prol.*, § 40). Diverso dai princìpi T. è l'uso trascendentale dei princìpi immanenti: uso che si avvale di princìpi conoscitivi legittimi ma senza tener troppo conto dei limiti dell'esperienza (*Ibid.*, Dialettica, Intr., I; cfr. *Prol.*, § 40).

2° Nei precedenti significati, la parola T. è assunta a significare ciò che è al di là di un certo limite. Nella filosofia contemporanea essa viene spesso adoperata a significare un'attività o un'operazione in corrispondenza col significato 2° di trascendenza. T. in questo senso è, secondo Husserl, la percezione delle cose, in opposizione alla percezione che la coscienza ha di se stessa (che è percezione immanente) (*Ideen*, I, § 46). Hartmann chiama nello stesso senso atto T. la conoscenza (*Systematische Philosophie*, § 11). E Heidegger definisce come T. « ciò che attua l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare » (*Vom Wesen des Grundes*, II; trad. ital., pag. 29) (v. TRASCENDENZA).

**TRASCENDENTISMO.** Termine che non trova riscontro in altre lingue e che è usato talora a designare ogni dottrina che ammetta la trascendenza dell'essere divino.

**TRASCENDENZA** (ingl. *Transcendence*; franc. *Transcendance*; ted. *Transzendenz*). Il termine è stato usato in due significati diversi, cioè per indicare: 1° lo stato o la condizione del principio divino o dell'essere che è al di là di ogni cosa, di ogni esperienza umana (in quanto esperienza di cose) o dell'essere stesso; 2° l'atto di stabilire un rapporto che escluda l'unificazione o l'identificazione dei termini.

1° Nel primo senso, il termine si connette alla concezione neoplatonica della divinità. Platone aveva già detto che il Bene, come principio supremo di tutto ciò che è, paragonabile come tale al sole che fa vivere e rende visibili tutte le cose, è *al di là della sostanza* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep.*, VI, 509 b). Sulle orme di Platone, Plotino ripete che l'Uno è « al di là della sostanza » (*Enn.*, VI, 8, 19); ma aggiunge pure che esso è « al di là dell'essere » (ἐπέκεινα ὄντος, *Ibid.*, V, 5, 6); e che è « al di là della mente » (ἐπέκεινα νοῦ, *Ibid.*, III, 8, 9); in modo che è trascendente (ὑπερβεβηκώς) rispetto a tutte le cose pur producendole e tenendole in essere lui stesso (*Ibid.*, V, 5, 12). Proclo dice: « Al di là di tutti i corpi, c'è la sostanza dell'anima, al di là di tutte le anime, la natura intelligibile, al di là di tutte le sostanze intelligibili, c'è l'Uno » (*Ist. Teol.*, 20). Scoto Eriugena ed altri usarono il termine *superessente* (v.) per indicare la T. assoluta per cui Dio è al di sopra di tutte le determinazioni concepibili, perfino dell'essere o della sostanza. Non sempre tuttavia la T. è spinta fino a questo punto cioè sino a situare Dio al di là dell'essere e a farne in qualche modo un « nulla ». La scolastica classica, riconoscendo la analogicità dell'essere, non pone Dio al di là dell'essere stesso: questa forma di T. è invece propria della teologia negativa o mistica (v. TEOLOGIA, 4). Fuori della teologia, questa specie di T. è stata riconosciuta da Jaspers, che ha contrapposto la T. all'esistenza: la T. è ciò che è al di là di ogni possibilità dell'esistenza, è l'essere che non si risolve mai nel possibile e con cui pertanto l'uomo non può avere altro rapporto se non appunto quello che consiste nell'impossibilità di raggiungerlo. In tal senso, la T. si rivela sotto forma di *cifra* (v.) nelle *situazioni-limite* (v.) e non può essere contrassegnata neppure come « divinità » senza cadere nella superstizione. L'unica certezza che si può acquisire nei riguardi della T. è che « l'essere *è* e che *è così* » (*Phil.*, III, pag. 134).

Nel contempo la T. veniva riconosciuta, dagli indirizzi realistici della filosofia contemporanea alle cose o agli oggetti di conoscenza in generale o all'essere di tali oggetti. Husserl negava in questo senso che una *cosa* potesse essere data come immanente in qualsiasi percezione o coscienza e definiva l'essere della cosa come essere trascendente, che è più o meno adombrato dalle apparizioni della cosa stessa alla coscienza (*Ideen*, I, § 41). N. Hartmann insisteva a sua volta sulla T. dell'essere rispetto alla conoscenza, in quanto l'essere stesso rimane sempre al di là dell'oggetto conoscitivo immanente (*Metaphysik der Erkenntniss*, 2ª ediz., 1925, pag. 50). Nello stesso senso la T. veniva combattuta dalle varie forme dell'*immanentismo* (v.).

2° Nel secondo significato, la T. è l'atto con cui si stabilisce un rapporto senza che questo rapporto significhi unità o identità dei suoi termini bensì garantendo, con il rapporto stesso, l'alterità di essi. Anche questo concetto ha un'origine religiosa e neoplatonica. Plotino diceva che la contemplazione è « per colui che è andato al di là di tutto » (τῷ ὑπερβάντι πάντα, *Enn.*, VI, 9, 11). In un passo famoso S. Agostino diceva: « Se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso »; e aggiungeva: « Ricordati che nel trascendere te stesso, trascendi un'anima razionale e che pertanto devi mirare al punto da cui dipende ogni luce di ragione » (*De vera relig.*, 39).

Questo senso attivo di T. è stato pressochè obliterato nella filosofia tradizionale ed è stato ripreso solo dalla filosofia contemporanea. Con riferimento alla T. dell'essere o della cosa rispetto alla coscienza che l'apprende o all'atto di conoscenza che ne fa oggetto, trascendente è stato chiamata, in senso attivo la coscienza stessa o l'atto di conoscenza. Così Husserl parla della *percezione trascendente*, che è quella che ha per oggetto la cosa e rispetto alla quale la cosa stessa è trascendente, come diversa dalla *percezione immanente* che ha per oggetto le stesse esperienze coscienti le quali sono immanenti alla percezione stessa (*Ideen*, I, § 42, 46). N. Hartmann ha messo il concetto della T. a fondamento del suo realismo. « La conoscenza, egli ha detto, non è un semplice atto di coscienza, come il rappresentare o il pensare ma un atto trascendente. Un atto simile s'attacca al soggetto soltanto con una sua parte, con l'altra ne sporge fuori; con quest'ultima s'attacca all'esistente che, mediante esso, diviene oggetto. La conoscenza è relazione tra un soggetto e un oggetto esistente. In questa relazione, l'atto trascende la coscienza » (*Systematische Philosophie*, § 11). Nello stesso senso egli chiama trascendente la relazione conoscitiva (*Ibid.* § 10). Ma la più importante utilizzazione del concetto in questo senso è stata fatta da Heidegger che ha definito come trascendente il rapporto tra l'uomo (*Dasein*, Esserci) e il mondo. « L'Esserci che trascende (ecco un'espressione già di per sè tautologica) non oltrepassa nè un ostacolo anteposto al soggetto in modo tale da costringerlo a restare dapprima in sè stesso (immanenza) nè un fosso che lo separerebbe dall'oggetto. Da parte loro gli oggetti (gli enti che gli sono presenti) non sono ciò verso cui l'oltrepassamento si attua. Ciò che viene oltrepassato è proprio e unicamente l'ente stesso, cioè qualsiasi ente che possa essere svelato o svelarsi all'Esserci e quindi anche proprio quell'ente che l'Esserci è, in quanto, esistendo, è se stesso » (*Vom Wesen des Grundes*, 1929, II). L'atto di T. è in altri termini quello per cui l'uomo, come ente nel mondo, si distingue dagli altri enti od oggetti e si riconosce come « se stesso ». Heidegger perciò considera la T. come il significato dell'*essere nel mondo*. « Colui che oltrepassa e quindi va oltre, deve come tale sentirsi situato nell'ente. L'Esserci, in quanto si sente tale, è incluso nell'ente in modo che, ricompreso in esso, viene da esso accordato a se stesso. La T. è un *progetto* del mondo tale che colui che progetta è dominato dall'ente che trascende ed è già in accordo con esso. Con questo essere incluso dell'Esserci, connesso con la T., l'Esserci ha preso base nell'ente, ha ottenuto il suo *fondamento* » (*Ibid.*, III). È caratteristica di Heidegger questo far ricadere e appiattire la T. sugli oggetti trascesi, il progetto sulle sue condizioni di partenza, il possibile sull'effettuale, il futuro sul passato. Heidegger chiama deiezione o *effettività* (v.) questa ricaduta o appiattimento. E così fa Sartre, che esprime lo stesso concetto di T. affermando che la coscienza (il *per-sè*), trascendendo verso l'essere (l'*in-sè*), non fa che annullarsi per rivelare e affermare, attraverso di sè, l'essere stesso (*L'être et le néant*, II, cap. III; spec. pag. 268-69). Per una interpretazione della T. che sfugga all'appiattimento o alla nullificazione (cfr. ABBAGNANO, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 18; ID., *Introduzione all'esistenzialismo*, I, 6; ecc.).

**TRASFORMAZIONE** (ingl. *Transformation*; franc. *Transformation*; ted. *Umformung*, *Transformation*). Dewey ha visto nella T. la categoria fondamentale del ragionamento matematico. « La T. dei contenuti concettuali, egli ha detto, secondo regole metodiche che soddisfino determinate condizioni logiche, è implicita tanto nella condotta del ragionamento che nella formazione dei concetti che ne fanno parte ». Il principio logico della T. può essere espresso dicendo che: 1° il contenuto del ragionamento consiste di *possibilità*; 2° che in quanto possibilità, esso richiede la formulazione in simboli (*Logic*, XX, 1; trad. ital., pag. 516). Regole di T. si chiamano abitualmente le regole di *inferenza* dei sistemi logistici o dei linguaggi formalizzati (v. SISTEMA LOGISTICO).

**TRASFORMISMO** (ingl. *Transformism*; francese *Transformisme*; ted. *Transformismus*). Con questo termine si indica l'evoluzionismo biologico cioè la dottrina che ammette la trasformazione delle specie viventi l'una nell'altra (v. EVOLUZIONE).

**TRASMIGRAZIONE.** V. METEMPSICOSI.

**TRASMUTAZIONE DEI VALORI** (francese *Transmutation des valeurs*; ted. *Umwertung aller Werte*). La frase famosa con cui Nietzsche ha riassunto il compito della sua filosofia. « Inversione di tutti i valori, egli ha scritto, ecco la

mia formula per un atto di supremo riconoscimento di sè di tutta l'umanità, atto che in me è diventato carne e genio. Il mio destino esige che io sia il primo uomo onesto, che io mi senta in opposizione con le menzogne di vari millenni » (*Ecce Homo*, § 4). L'inversione dei valori consiste nel porre al posto della tavola tradizionale dei valori, fondati sulla rinuncia alla vita, i nuovi valori che derivano dall'accettazione entusiastica (dionisiaca) della vita, anche nei suoi aspetti più crudeli (*Genealogie der Moral*, I, § 10; *Die froeliche Wissenschaft*, § 344; ecc.) (v. VALORE).

**TRASPARENZA** (ted. *Durchsichtigkeit*). Così Heidegger ha chiamato l'intuizione che l'Esserci ha di se stesso: « Esistendo, l'Esserci vede se stesso solo in quanto è divenuto originariamente trasparente nel suo essere nel mondo e nel suo essere con gli altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza » (*Sein und Zeit*, § 31).

**TRASPOSIZIONE** (ingl. *Transposition*; francese *Transposition*; tedesco *Transposition*). Così è detto un teorema del calcolo proposizionale per il quale da « se *p*, allora *q* » si può inferire « non *q*, dunque non *p* ».

**TRIADICO** (ingl. *Triadic*; franc. *Triadique*; ted. *Triadisch*). La divisione T. ha goduto spesso di un certo privilegio in filosofia. A prescindere dalla perfezione che gli antichi Pitagorici riconobbero al numero tre, Plotino aveva riconosciuto tre fasi dell'emanazione e quindi tre ipostasi della divinità, l'Uno, il Logos e l'Anima (*Enn.*, II, 9, 1). Ma fu soprattutto Proclo a privilegiare il procedimento T., scorgendo in ogni qualsiasi processo (o emanazione) tre fasi: quella in cui ciò che procede rimane simile a se stesso; quella in cui si differenzia da se stesso e infine quella in cui ritorna a se stesso (*Ist. theol.*, 31). Su queste tre fasi dell'emanazione Hegel modellò le tre fasi della sua dialettica che consistono rispettivamente: 1° nell'identità di un concetto con se stesso; 2° nel contraddirsi o nell'alienarsi del concetto rispetto a se stesso; 3° nella conciliazione e nell'unità delle due prime fasi (cfr. *Enc.*, § 79-82). Hegel interpretò secondo questa divisione T. sia il mondo della logica, sia il mondo della natura sia quello dello spirito (*Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, II, pag. 340 sgg.). Per quanto Hegel facesse risalire a Kant il merito di questa triadicità di ogni processo razionale quindi anche dell'intera realtà (*Ibid.*, pag. 344), la giustificazione che Kant dà del fatto che le sue « divisioni nella filosofia pura riescono quasi sempre T. » è completamente diversa ed è desunta dalla logica. Dice Kant infatti: « Se una divisione dev'essere fatta *a priori*, o sarà analitica secondo il principio di contraddizione e allora sarà sempre in due parti (*quodlibet ens est aut A aut non A*); o sarà sintetica e in tal caso dovrà essere derivata da concetti *a priori*... e conterrà: 1° la condizione; 2° un condizionato; 3° il concetto che nasce dall'unione della condizione con il condizionato, riuscendo così necessariamente una tricotomia » (*Crit. del Giud.*, Intr., Nota finale).

**TRIADISMO** o **TRIALISMO** (ingl. *Triadism*; franc. *Triadisme*; ted. *Trialismus*). La dottrina, di origine stoica, che considera l'uomo formato da tre princìpi, l'*anima*, il *corpo* e lo *pneuma* o spirito: dottrina che si trova ripetuta nelle lettere di S. Paolo (v. PNEUMA).

**TRIBUNALE** (ingl. *Tribunal*; franc. *Tribunal*; ted. *Gerichtshof*). Il termine è stato usato da Kant per definire il compito della filosofia critica: « La critica della Ragion pura, egli disse, si può considerare come il vero T. per tutte le controversie di questa, perchè essa non si immischia nelle controversie che si riferiscono immediatamente agli oggetti, ma è istituita per determinare e per giudicare i diritti della ragione in generale secondo i princìpi della sua prima istituzione » (*Crit. R. Pura*, Dottrina del metodo, cap. I, sez. 2).

**TRICOTOMIA** (ingl. *Trichotomy*; franc. *Trichotomie*; ted. *Trichotomie*). Divisione in tre parti, elementi o classi. Il termine viene quasi esclusivamente adoperato per la dottrina della triplice composizione dell'anima, che si chiama anche *triadismo* o *trialismo*.

La dottrina logica della T. fu elaborata nel sec. XVII, con l'avvertenza che occorre ridurre la T. alla dicotomia ogni volta che due membri della dicotomia abbiano una nozione in comune. Si può dire che il triangolo è o rettangolo o obliquangolo e, si può poi dividere di nuovo il triangolo obliquangolo in ottusangolo e acutangolo (cfr. JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, 1638, IV, 7, 13).

**TRILEMMA** (ingl. *Trilemma*; franc. *Trilemme*; ted. *Trilemma*). È stato indicato con questo nome dai logici dell'800 uno schema d'inferenza che ha come premessa maggiore una tricotomia, invece della dicotomia del *dilemma* (v.): « Ogni cosa è o *P* o *Q* o *M*; *S* non è nè *M* nè *Q*; dunque *S* è *P* ». Nello stesso senso si parla di tetralemma o di polilemma, ma si tratta di schemi di inferenza che trovano scarsissima applicazione.

**TRINITÀ** (ingl. *Trinity*; franc. *Trinité*; tedesco *Dreifaltigkeit*). Uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo, che afferma l'unità della *sostanza* divina nella T. delle *persone*. La formula del dogma fu fissata dal Concilio di Nicea nel 325; e nella sua formulazione ebbe gran parte l'opera del vescovo Atanasio e la polemica contro la dottrina di Ario che tendeva ad accentuare la subordinazione del Figlio rispetto al Padre e praticamente ignorava la terza persona della Trinità.

L'illustrazione classica di questo dogma [come di quello dell'*incarnazione* (v.)] fu data da S. Tommaso mediante il concetto della relazione. La relazione da un lato costituisce le persone divine nella loro distinzione; dall'altro si identifica con la stessa unica essenza divina. Le persone divine, infatti, sono costituite dalle loro relazioni di origine: il Padre dalla paternità, cioè dalla relazione con il Figlio; il Figlio dalla filiazione o generazione, cioè dal rapporto con il Padre; lo Spirito dall'amore cioè dal rapporto reciproco di Padre e Figlio. Ora queste relazioni in Dio non sono accidentali (nulla c'è di accidentale in Dio) ma reali; sussistono *realmente* nella sostanza divina. Proprio la sostanza divina dunque, nella sua unità, implicando le relazioni, implica la diversità delle persone (*S. Th.*, I, q. 27-32 e spec. q. 29, a. 4). Questa interpretazione basta, secondo S. Tommaso a mostrare che « ciò che la fede rivela non è impossibile ». Dal punto di vista logico essa implica una dottrina sulla natura delle relazioni che è storicamente importante (v. RELAZIONE).

Tuttavia nell'ultima età della scolastica il dogma della T. o fu dichiarato una « verità pratica », come fece Duns Scoto (*Op. Ox.*, Prol. q. 4, n. 31), o veniva dichiarata al di là di ogni possibilità di intendimento, come fece Ockham (*In Sent.*, I, d. 30, q. 1 B).

Il dogma della T. è stato accettato anche dalle chiese protestanti. Fa eccezione la tendenza rappresentata dal *socinianesimo* (v.) che riprese le dottrine di tipo ariano che circolavano nei primi secoli del cristianesimo. Tali dottrine sono state riprese dai cosiddetti *unitari* che costituirono un movimento religioso diffuso soprattutto in Inghilterra e in America a partire dalla seconda metà del sec. XVIII (v. UNITARISMO).

**TRINITARISMO** (ingl. *Trinitarianism*; francese *Trinité*). La dottrina ufficiale della Chiesa cristiana sulla natura di Dio come un'unica *sostanza* in tre persone uguali e distinte (v. TRINITÀ).

**TRITEISMO** (ingl. *Tritheism*; franc. *Trithéisme*; ted. *Tritheismus*). Con questo termine si suole indicare l'eresia trinitaria che consiste nell'ammettere tre sostanze divine relativamente indipendenti l'una dall'altra. Quest'eresia fu sostenuta nel sec. V da Giovanni Filopono; e nel sec. XI da Roscellino il quale, secondo una testimonianza di S. Anselmo, affermava che « Le tre persone della trinità sono tre realtà come tre angeli e tre anime, sebbene siano identiche assolutamente per volontà e potenza » (*De fide trinitatis*, 3). Al T. inclinava anche Gilberto de la Porrée che chiamava *deità* l'unica essenza divina, dalla quale parteciperebbero le tre persone diverse; e probabilmente sulle sue orme inclinava al T. Gioacchino Da Fiore (sec. XII). La dottrina è stata costantemente condannata dalla Chiesa.

**TRIVIO.** V. CULTURA, 1.

**TROPI** (gr. τρόποι; lat. *Tropes*; franc. *Tropes*; ted. *Tropen*). Così si chiamarono e tuttora si chiamano i *modi* o le vie indicate dagli scettici per arrivare alla sospensione dell'assenso. Tali T. consistono nell'enunciazione delle situazioni dalle quali risultano contrasti di opinioni o addirittura contraddizioni. Enesidemo di Cnosso ne enumerava dieci, che sono i seguenti: 1° la differenza fra gli animali, che stabilisce una differenza fra le loro rappresentazioni; 2° la differenza fra gli uomini, per lo stesso motivo; 3° la differenza fra le sensazioni; 4° la differenza fra le circostanze, che influiscono anch'esse sulla diversità delle opinioni; 5° la differenza delle posizioni e degli intervalli; 6° la differenza delle mescolanze; 7° la differenza fra gli oggetti semplici e gli oggetti composti; 8° la differenza fra le relazioni, giacchè le opinioni cambiano a seconda delle relazioni in cui le cose entrano col soggetto giudicante; 9° la differenza fra la frequenza o la rarità degli incontri tra il soggetto giudicante e le cose; 10° la differenza dell'educazione, dei costumi, delle leggi, ecc. (*Ip. Pirr.*, I, 36-163).

A sua volta Agrippa aggiungeva altri cinque tropi, come obiezioni contro la raggiungibilità della verità: 1° la discordanza delle opinioni; 2° il processo all'infinito nel quale si cade quando si vuole addurre una prova, giacchè questa prova ha bisogno di un'altra prova e questa di un'altra e così via; 3° la relazione tra il soggetto e l'oggetto che fa variare l'apparenza dell'oggetto stesso; 4° l'ipotesi cioè il ricorso ad una assunzione priva di dimostrazione quindi insostenibile; 5° il diallele o circolo vizioso quando si assume come principio di prova proprio ciò che si deve provare (SESTO EMPIRICO, *Ip. Pirr.*, I, 164-69).

Infine Sesto Empirico enuncia altri due tropi, che sono argomenti i quali tendono a dimostrare che non si può comprendere una cosa nè in base a se stessa nè in base a un'altra cosa (*Ip. Pirr.*, I, 178-79).

**TRUISMO** (ingl. *Truism*; franc. *Truisme*). Una verità evidente ma ovvia quindi poco importante o poco utile. Il termine e la nozione sono propri della lingua inglese.

**TUTTI.** V. OGNI.

**TUTTO** (gr. τὸ πᾶν; lat. *Totum*; ingl. *Whole*; franc. *Tout*; ted. *All*). Un qualsiasi insieme di parti: cioè un insieme di parti in quanto è indipendente dall'ordine o dalla disposizione delle parti stesse. In questo, il T. si può distinguere dalla totalità che implica un ordine delle parti che non può essere modificato senza modificare la totalità stessa (v. MONDO; TOTALITÀ; UNIVERSO).

Sulla base delle determinazioni aristoteliche (*Met.*, V, 26, 1023 b 25), la logica medievale distingueva: 1° il T. *universale* o *essenziale*, che è quello le cui parti costituiscono la sostanza di esso: ad es., « corpo vivente »; 2° il T. *integrale* che è quello le cui parti sono quantità: quantità simili come in « acqua » o quantità dissimili come in « albero »; 3° il T. *nella quantità*, che è l'universale preso universalmente come « ogni uomo » o « nessun uomo »; 4° il T. *nel modo* che è l'universale preso senza determinazione, come « l'uomo »; 5° il T. *nel luogo* che è una determinazione comprendente avverbialmente il luogo come « dovunque » o « in nessun luogo »; 6° il T. *nel tempo* che è un'espressione che comprende avverbialmente la totalità del tempo come « sempre » e « mai » (PIETRO ISPANO, *Summ. Logicales*, 5, 14-23). Nizolio riduceva a due queste specie, con l'argomento che due soltanto si trovano in natura e cioè il T. *continuo* che è una singola cosa e il T. *discreto* che è un complesso di cose singole (*De veris principiis*, I, 10); al che Leibniz aggiungeva il T. *disgiuntivo*, per es., « l'animale è o uomo o bruto » (Nota al passo citato di Nizolio). Altre distinzioni si trovano registrate da Hamilton: il T. *per sè* in cui le parti sono connesse necessariamente come il corpo e l'anima sono connesse nell'uomo e il T. *per accidens* in cui le parti sono connesse contingentemente. Il T. per sè può essere a sua volta: un T. *logico* come un universale, un T. *metafisico* o reale; un T. *fisico* o sostanziale; un T. *matematico*, quantitativo o integrale e un T. *collettivo* o di aggregazione (*Lectures on Logic*, 2ª ediz., I, pag. 202 sgg.).

Nella logica moderna T. è un operatore e precisamente il quantificatore universale simboleggiato con la notazione « (x) » (v. OPERATORE). Per la differenza tra *T.* e *ogni*, v. quest'ultimo termine.

**TUZIORISMO.** V. PROBABILISMO.

# U

**U.** Nella logica tradizionale, simbolo della proposizione modale che consiste nella negazione del modo e nella negazione della proposizione: ad es., « non è possibile che non p » (cfr. ARNAULD, *Log.*, II, 8) (v. PURPUREA).

**UBI.** Con questo avverbio latino (*dove*) Duns Scoto indicò la determinazione qualitativa che il corpo in movimento acquista a ogni istante del suo movimento. L'U. non è il *luogo* (v.) perchè il luogo di un corpo non è un attributo di esso ma risiede nei corpi che lo attorniano; è piuttosto simile al calore che è acquisito dal corpo che si riscalda (*Quodl.*, q. 11, a. 1). La nozione fu criticata da Pietro Aureolo (*In Sent.*, I, d. 17, a. 4) da Ockham (*In Sent.*, II, q. 9 c) e da Gregorio da Rimini (*In Sent.*, II, d. 6, q. 1, a. 2) che invece ridussero il movimento al corpo che si muove. Essa è ricordata ancora, con disprezzo, da Locke (*Saggio*, II, 23, 21).

**UBICAZIONE.** V. LUOGO.

**UBIQUITÀ** (lat. *Ubiquitas*; ingl. *Ubiquity*; franc. *Ubiquité*; ted. *Allgegenwart*). Quel modo d'essere nello spazio che gli Scolastici del sec. XIV chiamavano *definitivo* (*definitivus*) e che consiste nell'esser tutto in tutto lo spazio e tutto in qualsiasi parte dello spazio. Questo modo d'essere veniva distinto da quello detto *circoscrittivo* (*circumscriptivus*) che consiste nell'essere tutto in tutto lo spazio (occupato) e parte in ciascuna parte di esso (v., per questa distinzione, OCKHAM, *In Sent.*, IV, q. 4; *Quodl.*, VII, q. 19; *De Corp. Christi*, 6). Il concetto dell'esistenza spaziale definitiva serviva ad intendere la presenza del corpo di Cristo nel pane e l'onnipresenza di Dio nel mondo. Per quest'ultima, Leibniz (che ricorda i due primi modi che chiama *ubietés*) parla di una *ubieté* repletiva (*Nouv. Ess.*, II, 23, 21).

**UCRONIA** (franc. *Uchronie*). È il titolo di un romanzo di Carlo Renouvier (*Uchronie, l'utopie dans l'histoire*, 1876) nel quale l'autore si propone di ricostruire « la storia apocrifa dello sviluppo della civiltà europea, quale avrebbe potuto essere e non è stata ». Lo scopo del romanzo è di mostrare l'assenza della necessità nella storia (v. STORIA).

**UGUAGLIANZA.** V. EGUAGLIANZA.

**ULTIMO** (gr. τὸ ἔσχατον; ingl. *Ultimate*; franc. *Ultime*; ted. *Letzt*). Uno dei due estremi di una serie, precisamente quello cui la serie mette capo. Poichè la stessa serie può essere considerata come facente capo per certi scopi (o da un certo punto di vista) ad un certo estremo e per altri scopi (o per altro punto di vista) all'altro estremo, la parola U. è spesso ambivalente e le stesse cose sono dichiarate U. e prime. Così accade frequentemente nella terminologia aristotelica: in cui è detto U. il motore immobile perchè è il primo nella serie dei movimenti (*Fis.*, VIII, 2, 244 b 4); ma è detto anche U. la specie che è più vicina all'individuo (*Met.*, III, 3, 998 b 15). Aristotele chiama inoltre U. un soggetto come l'acqua o come l'aria (*Ibid.*, V, 6, 1016 a 23); ma chiama anche U. sostrato la sostanza (*Ibid.*, V, 8, 1017 b 24); e considera il principio di contraddizione come « un'opinione U. » (*Ibid.*, IV, 3, 1005 b 33). Chiama pure U. il fine (*Ibid.*, V, 16, 1021 b 25).

Tutti questi usi, o usi assai simili a questi, sono rimasti nella tradizione filosofica. Nel Medio Evo si chiamò « fine U. » la beatitudine, in quanto è il fine al di là del quale non si può procedere (confronta S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 1, q. 1, a. 4). Oggi si parla di « problemi U. » o di « ragioni U. » nello stesso senso in cui si potrebbe parlare di problemi primi o massimi e di ragioni prime: il che dimostra ancora una volta che il termine appartiene piuttosto

alla retorica del discorso filosofico e ha scarso valore concettuale (v. ESTREMO).

**ULTRAMONDANISMO.** V. TRADIZIONALISMO, 1.

**UMANESIMO** (ingl. *Humanism*; franc. *Humanisme*; ted. *Humanismus*). Il termine è usato per indicare due cose diverse e cioè: I) il movimento letterario e filosofico che ebbe le sue origini in Italia nella seconda metà del sec. XIV e dall'Italia si diffuse negli altri paesi d'Europa, costituendo l'origine della cultura moderna; II) un qualsiasi movimento filosofico che assuma a suo fondamento la natura umana o i limiti e gli interessi dell'uomo.

I) Nel suo primo significato, che è quello storico, l'U. è un aspetto fondamentale del *Rinascimento* (v.): precisamente l'aspetto per il quale il Rinascimento è il riconoscimento del valore dell'uomo nella sua interezza e il tentativo di intenderlo nel suo mondo, che è quello della natura e della storia. In questo senso l'U. si fa iniziare con l'opera di Francesco Petrarca (1304-74). I principali umanisti italiani sono: Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1374-1444), Lorenzo Valla (1407-57), Giannozzo Manetti (1396-1459), Leonbattista Alberti (1404-72), Mario Nizolio (1498-1576). Fra gli umanisti francesi: Carlo Bovillo (1470 o 75-1553), Pietro Ramus (1515-72), Michele di Montaigne (1533-92), Pietro Charron (1541-1603), Francesco Sanchez (1562-1632), Giusto Lipsio (1547-1606). Tra gli umanisti spagnoli va ricordato Ludovico Vives (1492-1540) e tra quelli tedeschi Rodolfo Agricola (1442-85). I capisaldi fondamentali dell'U. possono essere esposti così:

1° Il riconoscimento della *totalità* dell'uomo come essere formato di anima e di corpo e destinato a vivere nel mondo e a dominarlo. Il *curriculum* medievale degli studi era fatto per un angelo o un'anima disincarnata. L'U. rivendica per l'uomo il valore del piacere (Raimondi, Filelfo, Valla); afferma l'importanza dello studio delle leggi, della medicina e dell'etica contro la metafisica (Salutati, Bruni, Valla); nega la superiorità della vita contemplativa su quella attiva (Valla). Si ferma lungamente a esaltare la dignità e la libertà dell'uomo, a riconoscere il suo posto centrale della natura e il suo destino di dominatore della natura stessa (Manetti, Pico della Mirandola, Ficino).

2° Il riconoscimento della *storicità* dell'uomo cioè dei legami dell'uomo con il suo passato, legami che da un lato servono a connetterlo con tale passato dall'altro a distinguerlo e a contrapporlo ad esso. Da questo punto di vista, è parte fondamentale dell'U. l'esigenza *filologica*: che non è solo il bisogno di scoprire i testi antichi e di ripristinarli nella forma autentica, studiando e collazionando i codici, ma è anche il bisogno di rintracciare in essi l'autentico significato di poesia o di verità filosofica o religiosa che contengono. L'ammirazione e lo studio dell'antichità non erano mai venuti meno nel Medio Evo; ciò che costituisce il proprio dell'U. è l'esigenza di scoprire il volto autentico dell'antichità, liberandola dalle incrostazioni che la tradizione medievale vi aveva accumulato.

3° Il riconoscimento del valore *umano* delle lettere classiche. Questo è l'aspetto da cui l'U. prende il suo nome. Già al tempo di Cicerone e Varrone la parola *humanitas* significava l'educazione dell'uomo come tale che i Greci chiamavano *paideia*; e si riconoscevano nelle «buone arti» le discipline che formano l'uomo perchè sono proprie solo di lui e lo differenziano dagli altri animali (AULO GELLIO, *Noct. att.*, XIII, 17). Le buone arti, quelle che ancora oggi si chiamano le discipline umanistiche, non avevano tuttavia per l'U. valore di fine ma di mezzo per la «formazione di una coscienza davvero umana, aperta in ogni direzione, attraverso la consapevolezza storico-critica della tradizione culturale» (GARIN, *L'educazione umanistica in Italia*, pag. 7) (vedi CULTURA).

4° Il riconoscimento della *naturalità* dell'uomo cioè del fatto che l'uomo è un essere naturale per il quale la conoscenza della natura non è una distrazione imperdonabile o un peccato ma un elemento indispensabile di vita e di successo. Il rifiorire dell'aristotelismo, della magia e delle speculazioni naturalistiche (ad opera di Telesio, Bruno e Campanella) costituisce il preludio della scienza moderna.

II) Il secondo significato della parola non sempre ha strette connessioni con il primo. Si può dire che per esso l'U. è ogni filosofia che faccia dell'uomo, secondo il vecchio detto di Protagora, «la misura delle cose». Proprio in questo senso, e in riferimento al detto di Protagora, F. C. S. Schiller chiamò U. il suo pragmatismo (*Studies in Humanism*, 1902). Nello stesso senso, ma per respingerlo ha inteso l'U. Heidegger che ha visto in esso quell'indirizzo della filosofia che fa dell'uomo la misura dell'essere e subordina l'essere all'uomo invece di subordinare, come dovrebbe, l'uomo all'essere e di vedere nell'uomo soltanto «il pastore dell'essere» (*Holzwege*, 1950, pag. 101-02). Riferendosi ad un senso analogo, Sartre ha accettato la qualifica di U. per il suo esistenzialismo (*L'existentialisme est un humanisme*, 1949).

Più in generale si può intendere per U. qualsiasi indirizzo filosofico che tenga conto delle possibilità e quindi dei limiti dell'uomo e che proceda su questa base a un ridimensionamento dei problemi filosofici.

**UMANITÀ** (lat. *Humanitas*; ingl. *Humanity*; franc. *Humanité*; ted. *Humanität, Menschheit*). Il termine ha i seguenti significati principali:

1° La forma compiuta o l'ideale o lo spirito dell'uomo. In tal senso gli antichi adoperavano la parola *humanitas*, corrispondente al greco *paideia*, dalla quale è venuto il nome e il concetto stesso di *umanesimo* (v.). In un senso analogo Humboldt considerava come fine della storia « la realizzazione dell'idea dell'U. » (*Schriften*, IV, pagina 55).

2° La sostanza o l'essenza dell'uomo, nel significato aristotelico rimasto proprio della metafisica classica. In tal senso S. Tommaso diceva: « U. significa i princìpi essenziali della specie, tanto formali quanto materiali, a prescindere dai princìpi individuali. L'U. è infatti ciò per cui un uomo è tale; e un uomo è tale non perchè ha i princìpi individuali ma perchè ha i princìpi essenziali della specie » (*Contra Gent.*, IV, 81).

3° Il genere umano cioè la specie umana come entità biologica. In tal senso si parla, ad es., della storia o delle vicende dell'U. su questa terra o dell'evoluzione biologica dell'umanità.

4° La sintesi ipostatizzata della storia o della tradizione dell'uomo, secondo il concetto di Comte che intende per essa « l'insieme degli esseri passati, futuri e presenti che concorrono liberamente a perfezionare l'ordine universale » (*Politique positive*, IV, pag. 30). In tal senso l'U. costituisce, secondo Comte, un *Grande Essere*, cioè una specie di divinità che non è altro che lo stesso mondo storico ipostatizzato. Comte volle istituire il culto di questo grande essere (v. ESSERE, GRANDE).

5° La *natura ragionevole* dell'uomo, in quanto dotata di dignità e quindi in quanto deve valere come fine a se stessa. Questo è il significato che la parola assume nella seconda formula dell'imperativo categorico di Kant: « Agisci in modo da trattare l'U. (*Menschheit*), tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre anche come fine, mai solo come mezzo » (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, II). L'U. nella persona degli uomini è l'oggetto proprio del *rispetto* (v.) che, secondo Kant, è l'unico sentimento morale (*Met. der Sitten*, II, § 11).

6° La disposizione alla comprensione degli altri o alla simpatia verso di essi. In questo senso, il termine è stato ottimamente definito da Kant: « U. (*Humanität*) significa da un lato il sentimento universale della simpatia, dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente e universalmente: due proprietà che insieme costituiscono la socialità propria dell'U. (*Menschheit*) per cui essa si differenzia dall'isolamento animale » (*Crit. del Giud.*, § 60; cfr. *Antr.*, § 88).

**UMANITARISMO** (ingl. *Humanitarianism*; franc. *Humanitarisme*; ted. *Humanität*). V. FILANTROPIA.

**UMILTÀ** (gr. ταπεινοφροσύνη; lat. *Humilitas*; ingl. *Humility*; franc. *Humilité*; ted. *Demut*). L'atteggiamento di volontaria abbiezione, tipico della religiosità medievale alla quale viene suggerito dalla credenza nella natura miserabile e peccaminosa dell'uomo. In questo senso l'U. viene illustrata ed esaltata da Bernardo di Chiaravalle: « L'U. è la virtù per la quale l'uomo, con verissimo riconoscimento di sè, tiene a vile se stesso » (*De gradibus humilitatis et superbiae*, in *P. L.*, 182°, col. 942). In questo senso l'U. era sconosciuta al mondo antico. Lo stesso S. Paolo, che adoperò per primo la parola, intese per essa l'assenza dello spirito di competizione e di vanagloria (*Philipp.*, II) e ne vide il modello in Cristo che si è abbassato, con l'incarnazione, sino all'uomo (*Ibid.*, II, 3-11). Allo stesso modo Sant'Agostino parla dell'U. prevalentemente a proposito della *via humilitatis* che è l'incarnazione del Verbo per la redenzione degli uomini: e in tal senso contrappone l'U. cristiana alla superbia dei Platonici che sapevano tante cose, ma ignoravano l'incarnazione (*Conf.*, VII, 9). S. Tommaso considerava l'U. come quella parte della virtù « che tempera e frena l'animo affinchè non tenda senza misura verso le cose più alte » e vedeva in esse il completamento della magnanimità che « conferma l'animo contro la disperazione e lo spinge a perseguire le cose grandi secondo la retta ragione » (*S. Th.*, II, 2, q. 161, a. 1). Ma è ovvio che in questo senso l'U. non è che la magnanimità stessa nel significato aristotelico (v. MAGNANIMITÀ) e non ha nulla a che fare con l'U. nel senso di S. Bernardo.

I filosofi hanno spesso polemizzato contro l'U. nel significato medievale o hanno cercato di ricondurla a un significato compatibile con l'etica classica. Spinoza negava che l'U. fosse una virtù e la riteneva una emozione passiva in quanto essa nasce dal fatto che « l'uomo contempla la propria impotenza ». Mentre, se pensa a tale impotenza nei confronti di un essere più perfetto questo pensiero favorisce la sua potenza d'azione ed è perciò non U. ma virtù (*Et.*, IV, 53). Kant distingue l'U. *morale* che è « il sentimento della piccolezza del nostro valore in confronto con la legge » dall'U. *spuria* che è « la pretesa di acquistare, mediante la rinuncia a un qualsiasi valore morale di sè, un valore morale nascosto ». La pretesa di superare gli altri abbassando se stessi è un'ambizione opposta al dovere verso gli altri; e servirsi di questo mezzo per ottenere il favore di altri (Dio o uomo che sia) è ipocrisia e adulazione (*Met. der Sitten*, II, § 11). Hegel a sua volta affermava che l'U. » è la coscienza

di Dio e della sua essenza come amore » (*Philosophische Propädeutik*, § 207; cfr. *Philosophie der Religion*, ed. Glockner, II, pag. 553). Mentre, dall'altro lato, la protesta di Nietzsche che vede nell'U. semplicemente un aspetto della « morale degli schiavi » è ovviamente diretta contro il tipico concetto medievale dell'U. (cfr. *Werke*, VII, pag. 348 sgg.).

**UMORE** (ingl. *Mood*; franc. *Humeur*; tedesco *Stimmung*). Uno stato emotivo che non ha oggetto, o il cui oggetto è indeterminabile, e che si distingue perciò dall'emozione vera e propria. Questa distinzione è stata proposta da W. Cerf (« U. ed emozioni nell'arte », in *Rivista di Filosofia*, 1954, pag. 363 sgg.) ed appare opportuna per individuare nella vasta gamma degli stati emotivi quelli che vanno sotto il nome di umore. L'U. non ha oggetto intenzionale nel senso che non esiste un *U. di...*, come esiste una paura di..., o una gioia di..., ecc. Esso ha una causa o una ragione ma non si riferisce a un particolare oggetto e non costituisce l'avvertimento del valore biologico di una situazione. In tal senso, Cerf ha affermato che nell'arte non ci sono emozioni ma soltanto umori.

Sul significato esistenziale degli U. aveva richiamato l'attenzione Heidegger: « Che gli U. possano mutare o dileguare significa solo che l'Esserci è già sempre in uno stato emotivo ». L'U. fondamentale è la noia, « il peso dell'essere ». Ma in ogni caso l'U. è ciò che rende manifesto « come uno è e diviene » (*Sein und Zeit*, § 29).

**UNICO** (lat. *Unicus*; ingl. *Unique*; francese *Unique*; ted. *Einzig*). 1. Ciò che non è la specie di un genere, intendendosi per genere una determinazione che possa essere partecipata da più specie. In questo senso Dio solo è U. (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 3, a. 5).

2. Ciò che è solo nella sua specie, cioè il solo individuo appartenente a una specie determinata. In questo senso, nella metafisica tradizionale possono dirsi U. gli angeli dei quali è impossibile che ve ne siano due della stessa specie in quanto sono privi della materia che distingue gli appartenenti di una stessa specie (cfr. *S. Th.*, I, q. 50, a. 4). In questo senso Stirner intendeva l'unicità: « Io, l'U., sono l'uomo. La questione 'che cosa è l'uomo?' si trasforma nella questione 'chi è l'uomo?'. Nel *che cosa* si cercava il concetto; nel *chi* la questione risolta perchè la risposta è data da quello stesso che interroga » (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845; trad. ital., pag. 270). Il che cosa è il chi, la specie è l'individuo (vedi ANARCHISMO).

3. Ciò che non è sostituibile nel suo valore o nella sua funzione. In tal senso si dice U. una persona o un'opera d'arte; e si dice U., in matematica, il valore di una funzione.

4. Ciò che non si ripete o non si ripete identicamente. In tal senso si dice U. l'evento storico come tale (v. STORIA).

5. Ciò che può essere effettuato in un solo modo; e in tal senso diciamo U. un'operazione, per es., la scomposizione di un numero in fattori primi.

**UNIFICAZIONE DELLE SCIENZE.** Vedi ENCICLOPEDIA.

**UNIFORME** (gr. ὁμοειδής; lat. *Uniformis*; inglese *Uniform*; franc. *Uniforme*; ted. *Einförmig*). 1. Ciò che appartiene alla stessa specie o alla stessa essenza o sostanza. In questo senso il termine veniva adoperato da Aristotele (*Met.*, V, 2, 1013 b 31; I, 9, 991 b 23; VII, 7, 1032 a 24; ecc.) e inteso da S. Tommaso (*In Sent.*, II, d. 48, q. 1, a. 1). In tal senso si chiamano U. gli oggetti che hanno lo stesso genere o la stessa specie o in generale la stessa natura.

2. Ciò che rimane costante o immutabile o almeno relativamente costante e immutabile. In tal senso si parla della uniformità delle leggi di natura (v. INDUZIONE).

3. Ciò che presenta analogie o somiglianze parziali, messe in luce dall'astrazione prescissiva, ed è suscettibile di previsione. In questo senso si parla dell'uniformità della natura o dell'uniformità della storia o del mondo umano e sociale. Peirce ha così illustrato l'uniformità in questo senso: « Se scegliamo molti oggetti col principio che essi debbano appartenere ad una certa classe e troviamo che hanno tutti un carattere comune, si troverà assai spesso che l'intera classe avrà lo stesso carattere. O se scegliamo molti caratteri di una cosa a caso e poi troviamo una cosa che ha tutti questi caratteri, generalmente troviamo che la seconda cosa è assai simile alla prima » (*Coll. Pap.*, 7.131). Come osserva lo stesso Peirce, uniformità in questo senso si potrebbe trovare anche in un mondo in cui tutto si verificasse a caso (*Ibid.*, 7.136). E sono queste le uniformità di cui si avvalgono le discipline scientifiche sia quelle naturali sia quelle sociali; come si avvale di esse il senso comune. Il dizionario di un linguaggio qualsiasi non è che la espressione di uniformità di questa sorta. La ripetibilità è il carattere fondamentale dell'uniformità in questo senso.

4. Ciò che è conforme a un ordine, cioè a una regola o una legge qualsiasi. In tal senso si dicono U. i fenomeni naturali che obbediscono a leggi. Ma in realtà questa specie di uniformità non è che la precedente perchè una legge scientifica non è che un'uniformità nel senso 3. Questo fu un punto messo in luce da J. Stuart Mill (*System of Logic*, III, IV, 1) (v. REGOLARITÀ).

**UNIONE** (ingl. *Union*; franc. *Union*; ted. *Verbindung*). Qualsiasi forma di relazione che consenta

di considerare (a qualsiasi titolo) l'insieme dei termini come un tutto. Questa è la definizione che della parola dette Leibniz (*De arte combinatoria*, 1666, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 8). Un tutto non è necessariamente un'unità o una totalità (vedi TUTTO) e può avere gradi diversissimi di coesione tra le sue parti. Sicchè anche i gradi dell'U. possono essere diversissimi. Kant divise ogni U. in composizione (*compositio*) e in connessione (*nexus*). La prima è una sintesi *non necessaria* cioè tale che non connette necessariamente i suoi termini. Kant ritiene che sia propria delle matematiche e la divide in *aggregazione*, che riguarda le quantità estensive e *coalizione* che riguarda le quantità intensive. La connessione invece è una sintesi necessaria, per es., quella dell'accidente con la sostanza e dell'effetto con la causa. Essa può sussistere anche fra termini eterogenei e può essere o *fisica*, che è la connessione dei fenomeni tra di loro, o *metafisica* che è l'U. dei fenomeni nella facoltà conoscitiva *a priori* (*Crit. R. Pura*, Analitica, libro II, cap. 2, sez. 3, nota [B 202]).

Questa diversità di significato si riscontra nell'uso corrente del termine come in quello filosofico e teologico. La teologia parla di una «U. ipostatica» cioè sostanziale o necessaria tra la natura umana e la natura divina nella persona del Cristo (v. INCARNAZIONE); ma parla anche dell'U. mistica dell'anima con Dio, che non è nè sostanziale nè necessaria. La filosofia parla dell'U. tra materia e forma e di sostanza e accidente, che sono necessarie; e parla pure dell'U. dell'anima e del corpo che non è necessaria (cfr. LEIBNIZ, *Op.*, ed. Erdmann, pag. 127). Nel linguaggio comune sono passati alcuni di questi usi; e in più si parla, ad es., di «U. carnale»; o di U. nel senso di concordia o di solidarietà; o di associazione per la difesa di interessi comuni (U. operaia, ecc.).

**UNITÀ** (gr. μονάς; lat. *Unitas*; ingl. *Unity*; franc. *Unité*; ted. *Einheit*). **1.** In senso proprio, ciò che è *necessariamente* uno, cioè *indivisibile* o nel senso che è privo di parti o nel senso che le sue parti sono inseparabili dalla totalità e inseparabili l'una dall'altra. Questo fu il concetto elaborato da Aristotele, che distinse ciò che è uno *di per sè* o essenzialmente da ciò che è uno *per accidente* (*Met.*, V, 6, 1015 b 16); definì l'U. (μονάς) come qualcosa di indivisibile o assolutamente o quantitativamente (*Ibid.*, 1016 b 24) e distinse quattro specie fondamentali di U.: *a*) l'U. di una totalità continua qual'è, per es., un organismo; *b*) l'U. di una forma o sostanza; *c*) l'U. numerica; *d*) l'U. definitoria cioè l'U. di cose che hanno la stessa definizione (*Ibid.*, X, 1, 1052 a 15-1052 b 15; cfr. V, 6, 1016 a 1-1016 a 35). Queste determinazioni aristoteliche non sono perfettamente coerenti perchè, mentre definiscono l'U. come indivisibilità, includono tra le forme dell'U. la continuità, che Aristotele stesso definisce come la divisibilità in parti a loro volta divisibili (v. CONTINUO). Il loro significato è tuttavia abbastanza chiaro. L'U., cioè l'uno per sè, è da un lato l'identità della forma o sostanza con se stessa, dall'altro l'identità degli oggetti che hanno la stessa definizione (identità degli indiscernibili), dall'altro ancora è l'elemento o il principio del numero.

Per ciò che riguarda il numero, questo concetto dell'U. è durato a lungo (v. NUMERO). Ma delle altre due forme di U. distinte da Aristotele, è soprattutto l'U. *formale* o *sostanziale* quella che è stata di regola assunta come concetto o ideale dell'U. nella tradizione filosofica. I neoplatonici illustrarono ed esaltarono l'U. come condizione necessaria di ogni essere, trascurando la distinzione aristotelica tra l'U. che è necessaria e l'*uno* che non lo è. L'U. è sempre necessaria secondo Plotino: «Separati dall'uno, gli esseri non ci sono più. L'esercito, il coro, il gregge non esisterebbero se non fossero *un* esercito, *un* coro, *un* gregge. La casa e la nave non sono se non hanno unità; giacchè la casa è *una* casa e la nave è *una* nave e se perdessero l'unità non sarebbero nè casa nè nave. Le grandezze continue neanch'esse ci sarebbero se non avessero l'unità. Si divida una grandezza: perdendo l'U., il suo essere si trasforma. Lo stesso accade per i corpi delle piante e degli animali che, se perdono l'U. e si dividono in molte parti, perdono l'essere che possedevano e non sono più quel che erano; si mutano in altri esseri che, in quanto sono, sono ciascuno *un* essere» (*Enn.*, VI, 9, 1). Queste considerazioni sono rimaste decisive per la storia ulteriore del concetto di unità. Ripetute da Proclo (*Inst. Theol.*, 21, ecc.) e da Dionigi l'Areopagita (*De div. nom.*, XIII, C-D) passarono nella filosofia medievale (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 11, a. 1); e furono riprese da Nicolò da Cusa (*De doct. ignor.*, I, 5) che identificò l'assoluta U. col massimo assoluto ed entrambe le cose con Dio ed ispirò le corrispondenti speculazioni di Bruno sull'argomento. Nell'U. consiste la sostanza delle cose (*De la causa, principio et uno*, V, in *Op.*, ed. Guzzo e Amerio, pag. 409).

Locke presenta la prima istanza polemica contro il concetto dell'U. sostanziale. Egli sostiene che «l'U. di sostanza» non serve a fare intendere le varie specie di identità, per es., l'identità della sostanza dell'uomo, della persona, ecc., e che tali identità devono essere chiarite o spiegate indipendentemente l'una dall'altra (*Saggio*, II, 27, 8). Ma Leibniz già ritornava alla difesa dell'identità sostanziale «l'unica vera e reale U.» (*Nouv. Ess.*, II, 27, 4). E Wolff ridefiniva nel senso tradizionale

l'U., intendendo per essa « l'inseparabilità di quelle cose mediante le quali un ente è determinato » (*Ont.*, § 328); la determinazione dell'ente essendo nient'altro, secondo Wolff, che la ragione o la forma dell'ente (*Ibid.*, § 116). Il ruolo determinante che Kant affida alla *sintesi* (v.) in tutti i gradi e le forme della conoscenza e in generale dell'attività umana ubbidisce allo stesso favore accordato alla nozione di unità. Questa è in generale per Kant sinonimo di sintesi o di connessione necessaria. Il suo carattere proprio è, in altri termini, l'*inseparabilità* di ciò che viene unificato o sintetizzato. A fondamento di tutti i gradi o le forme di U., che costituiscono le forme e i gradi del conoscere, Kant pone « l'U. oggettiva della percezione » la quale si manifesta con l'uso della copula *è* in senso oggettivo. Questa copula designa secondo Kant « l'U. necessaria » del soggetto con il predicato e la relazione di questa U. necessaria con l'appercezione originaria. Questo non vuol dire che le rappresentazioni legate insieme della copula sono « necessariamente subordinate l'una all'altra »; ma vuol dire che esse sono « subordinate l'una all'altra mediante l'*U. necessaria* dell'appercezione » (*Critica R. Pura*, § 19). Come si vede, l'uso kantiano del concetto di U. è, rigorosamente, quello tradizionale: Kant trasferisce all'io penso o « U. necessaria dell'appercezione » il fondamento dell'U. necessaria degli oggetti; ma la nozione stessa « U. necessaria » è quella aristotelica. Nè da questa nozione si distacca il concetto che ebbe Hegel dell'U.: di cui lamentava che essa potesse intendersi come « riflessione soggettiva » e riteneva invece che dovesse intendersi nel senso di « inseparazione e inseparabilità ». Ma questo è appunto il concetto aristotelico dell'U. (*Wissenschaft der Logik*, I, libro I, sez. I, cap. I, n. 2). L'uso del termine che Hegel fece lungo tutta la sua opera per indicare il terzo momento della dialettica, quello dell'U. o identità degli opposti, è perfettamente conforme a questo concetto.

Nell'uso filosofico corrente, il termine non sempre conserva il suo significato proprio di indivisibilità o inseparabilità cioè di connessione necessaria. Tuttavia questo significato è presente quando si parla dell'U. di Dio o del mondo o della natura o della storia; e perfino quando si parla di U. ideali o normative, come « l'U. dell'umanità » o « l'U. della famiglia », ecc.

2. In correlazione con il significato precedente, i filosofi hanno talora chiamato U. gli elementi costitutivi o i princìpi generali dell'essere. Sappiamo che i Pitagorici ritenevano in questo senso che « l'U. è il principio di tutte le cose » (Diog. L., VIII, 25; Stobeo, *Ecl.*, I, 2, 58). Nello stesso senso il neoplatonismo parlava di *Monadi* o di *Enadi* (Proclo, *Inst. Theol.*, 64) e Leibniz chiamò *Monadi* (v.) le sostanze spirituali che egli considerò come elementi del mondo. Il termine, in questi usi, conserva il significato di sostanza indivisibile.

3. In senso generico ed improprio lo stesso che *uno* (v.).

**UNITARISMO** (ingl. *Unitarianism*; franc. *Unitarisme*; ted. *Unitarismus, Unitismus*). 1. L'indirizzo religioso che insiste sull'unità di Dio, in opposizione alla formula trinitaria del cristianesimo. Per quanto si riconnetta a vecchie eresie religiose, l'U. moderno ha trovato la sua prima forma nel *socinianesimo* (v.) e in seguito ha costituito l'indirizzo religioso più tollerante e liberale del mondo moderno. Questo indirizzo si è quasi esclusivamente sviluppato in Inghilterra e in America. In Inghilterra fu costituita nel 1825 l'*Associazione Unitarista* dalla quale deriva il nome che l'indirizzo ha assunto, anche fuori dell'associazione stessa o in numerose altre associazioni in Inghilterra e in America. Confronta W. E. Channing, *Works*, 1886; *Unitarian Christianity and Other Essays*, ed. I. H. Bartlett, 1957; A. A. Bowman, *The Absurdity of Christianity and Other Essays*, ed. C. W. Hendel, 1958.

2. Specialmente in tedesco il termine equivale a *panteismo* (v.). Dice Fichte: « Se si dovesse domandare il carattere della dottrina della scienza rispetto all'unitismo (ἓν καὶ πᾶν) e al dualismo, la risposta è: essa è unitismo nel suo aspetto ideale giacchè sa che a fondamento di tutto il sapere sta l'eterno Uno che è al di là di ogni sapere; ed è dualismo nell'aspetto reale, in quanto pone il sapere come reale » (*Wissenschaftslehre*, 1801, § 32, in *Werke*, II, pag. 89).

**UNIVERSALE** (gr. καθόλου; lat. *Universalis*; ingl. *Universal*; franc. *Universel*; ted. *Allgemein*). Il termine ha avuto due significati principali: 1° uno *oggettivo*, per il quale esso indica una determinazione qualsiasi che può appartenere o può essere attribuita a più cose; 2° l'altro *soggettivo*, per il quale indica la possibilità di un giudizio (sia che concerna il vero e il falso, sia che concerna il bello o il brutto, il bene e il male, ecc.) di valore per tutti gli esseri ragionevoli.

1° Il primo significato è quello classico, per il quale Aristotele dice che Socrate è stato lo scopritore dell'universale (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 28). In questo senso, l'U. può essere considerato nel duplice aspetto ontologico e logico. *Ontologicamente* l'U. è la forma o l'idea o l'essenza che può essere partecipata da più cose e che dà alle cose stesse la loro natura o i loro caratteri comuni. L'U. ontologico è la forma o specie di Platone (cfr., ad es., *Parm.*, 132 a) o la forma o la sostanza di Aristotele: il quale pertanto affermava che la scienza c'è solo dell'U. (*De an.*, II, 5, 417 b 23).

*Logicamente* l'U. è secondo Aristotele « ciò che può essere per sua natura predicato di più cose » (*De Int.*, 7, 17 a 39): una definizione la quale è stata pressochè universalmente accettata nella storia della filosofia. Fu all'U. in questo senso che i logici medievali riconobbero il carattere di *segno* (v.) e la funzione della *supposizione* (v.). Era questo l'U. che M. Nizolio interpretava come un tutto collettivo o *multitudo rerum singularium*, sicchè la proposizione « l'uomo è animale » avrebbe significato « tutti gli uomini sono animali » (*De veris principiis*, I, 6); al che Leibniz opponeva che esso è invece un tutto *distributivo*, sicchè quella proposizione significa che questo o quell'uomo, quale che sia, è animale (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 70). Leibniz riproduceva così sostanzialmente su questo punto la dottrina nominalistica della supposizione dell'U. (Ockham, *Summa Log.*, I, 70). È chiaro che l'U. in questo senso non è che un altro nome per indicare il concetto, il segno o il significato: sicchè i problemi ad esso connessi devono essere considerati sotto queste voci.

Dall'altro lato, lo *status* ontologico dell'U. dava luogo alla cosiddetta disputa sugli U. che ha occupato buona parte della filosofia medievale e in qualche modo ha continuato e continua nella filosofia moderna (v. Universali, Disputa degli). Come si è detto, l'U. nel significato ontologico è la forma o la sostanza delle cose: un concetto che non è soltanto aristotelico e medievale. Anche Locke osservava che il fondamento della universalità delle proposizioni può essere soltanto la sostanza, con la connessione necessaria, che essa implica, tra le sue determinazioni, e che dove manca la conoscenza della sostanza l'universalità non è rigorosa (*Saggio*, IV, 6, 7). Analogamente Kant osservava che l'universalità empirica non è mai rigorosa o vera e che l'universalità autentica bisogna che sia fondata sulle forme *a priori* della conoscenza: cioè su quelle forme che entrano a costituire le cose stesse come fenomeni (*Crit. R. Pura*, Intr., II). Hegel a sua volta insisteva sull'unità dell'U. e del particolare, che è l'*U. concreto* o *Idea* o *Concetto reale*. All'*U. astratto*, che è contrapposto al particolare e all'individuo, egli pertanto contrapponeva l'U. concreto che è l'essenza o la natura positiva del particolare (*Wissenschaft der Logik*, II, libro III, sez. I, cap. I, A; trad. ital., III, pag. 42 sgg.). E scorgeva il compito della filosofia per l'appunto nella conoscenza dell'U. concreto: « Compito della filosofia è di dimostrare, contro l'intelletto, che il vero, l'Idea non consiste in vuote generalità ma in un U. che in se stesso è il particolare, il determinato » (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, pag. 58). Nello stesso senso, Croce scriveva: « Se il concetto è U. trascendente rispetto alla singola rappresentazione, presa nella sua astratta singolarità, è d'altra parte immanente in tutte le rappresentazioni e perciò anche nella singola » e pertanto identificava il concetto stesso con la ragione o Idea (*Logica*, 1920, pag. 28). La « concretezza dell'U. » di cui parlano gli scrittori idealisti non è che lo *status* ontologico che all'U. era stato riconosciuto dalla metafisica tradizionale.

All'U. ontologico si ricollegano pure alcuni altri usi del termine universale. Così, la « storia U. » è la storia che ha per oggetto la forma o l'ordine complessivo del mondo umano (v. Storia). La « gravitazione U. » è una forza o un principio che regge la totalità del mondo e così via. In usi simili del termine il suo significato oggettivo è unito con la sua portata ontologica.

2° Nel secondo significato, U. è ciò che è o dev'essere valido per tutti. Il concetto dell'U. in questo senso è nato dal dominio dell'analisi dei sentimenti e specialmente dei sentimenti estetici (v. Gusto). Già Hume si era proposto di cercare una regola del gusto, cioè una regola « mediante la quale possano venire accordati i vari sentimenti degli uomini » (*Essays*, I, pag. 268 sgg.). Ma è stato Kant colui che, oltre ad adoperare questo tipo di universalità nel dominio dell'estetica, l'ha esteso al dominio morale e lo ha chiarito nei suoi caratteri specifici, definendolo come *validità comune* o *universalità soggettiva*. Per ciò che riguarda la sfera estetica, Kant vedeva nel giudizio di gusto semplicemente « la necessità oggettiva dell'accordo del sentimento di ognuno con il nostro stesso sentimento » e in tal senso definiva il bello come « un piacere necessario » cioè un piacere che tutti devono provare allo stesso modo (*Crit. del Giud.*, § 22). Nel dominio dell'etica, Kant affermava che una legge pratica è tale solo se « è valida per la volontà di ogni essere razionale » (*Crit. R. Prat.*, § 1); e faceva dell'universalità soggettiva, cioè della possibilità di una massima di valere come legge per tutti gli esseri razionali, il criterio per giudicare se una massima è o non è una legge morale (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, II). Ma egli si soffermava anche ad illustrare la differenza fra questa universalità soggettiva e l'universalità oggettiva. Diceva: « Ogni giudizio oggettivamente U. è anche sempre soggettivo, vale a dire che, quando il giudizio vale per tutto ciò che è compreso in un dato concetto, vale anche per ognuno che si rappresenti un oggetto secondo quel concetto ». Tuttavia, non è sempre vero l'inverso, cioè non ogni giudizio che ha universalità soggettiva o validità comune è anche oggettivamente U.; e questo è il caso dell'universalità estetica che possiede l'universalità soggettiva ma non quella oggettiva (*Crit. del Giud.*,

§ 8). Da Kant in poi l'universalità soggettiva è diventata un luogo comune della filosofia; come è diventato un luogo comune la nozione di *validità* (v.).

Forse più esattamente questa specie di U. viene oggi indicato con il termine di *intersoggettivo* (v.). Il riferimento all'intersoggettività costituisce il significato del termine in molte espressioni correnti come « lingua U. » o « educazione U. » o « consenso U. », « amore U. », ecc. In altre espressioni, il termine può avere sia il significato soggettivo sia il significato oggettivo logico: per es., « genio U. » che si può intendere come il genio che tutti debbono riconoscere o riconoscono come tale; o come il genio che è tale nei confronti di qualsiasi ramo dello scibile.

**UNIVERSALI, DISPUTA DEGLI** (inglese *Controversy about Universals*; franc. *Querelle des universaux*; ted. *Universalienstreit*). S'intende con questo termine la disputa sullo *status* ontologico degli U. (generi e specie) che s'iniziò nella Scolastica del sec. XI, rimanendo caratteristica di tutta la filosofia medievale, e continuando poi, con forme appena mutate, nella filosofia moderna. La disputa fu impostata secondo un passo della *Isagoge* (Introduzione) di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele e i relativi commenti di Boezio. Il passo di Porfirio è il seguente: « Intorno ai generi e alle specie non dirò qui se essi sussistano oppure siano posti soltanto nell'intelletto, nè, nel caso che sussistano, se siano corporei o incorporei, se separati dalle cose sensibili o situati nelle cose stesse ed esprimenti i loro caratteri comuni » (*Isag.*, 1). Delle alternative indicate da Porfirio in questo passo, una sola non trova riscontro nella storia della disputa: quella secondo la quale gli U. sarebbero realtà corporee. In compenso, un'alternativa che Porfirio non aveva previsto si è verificata storicamente, almeno a quanto dicono: cioè che l'U. non esiste neppure nell'intelletto e sia soltanto un nome, un *flatus vocis*. È questa la soluzione attribuita a Roscellino da S. Anselmo (*De fide Trinitatis*, 2) e da Giovanni di Salisbury (*Metal.*, II, 13; *Policrat.*, VII, 12). Le soluzioni che nella Scolastica e dopo la Scolastica sono state date di questi problemi sono molte numerose; e spesso si distinguono l'una dall'altra solo per un capello. *Realismo* (v.) e *nominalismo* (v.) sono le soluzioni fondamentali; ma già Ockham enumerava nella confutazione sistematica che volle dare del realismo, sei forme fondamentali di esso (*In Sent.*, I, d. 2, q. 4-8; *Quodl.*, V, q. 10-14; *Summa Log.*, I, 15-17; cfr. ABBAGNANO, *G. di Ockham*, II, § 8-11).

Ma la cosa fondamentale per intendere sia l'origine storica della disputa sia la portata permanente che essa può avere, è che le sue due soluzioni fondamentali, realismo e nominalismo, corrispondono ai due indirizzi fondamentali della logica antica e medievale, quello platonico-aristotelico e quello stoico. Questi due indirizzi corrispondono a quelle che nello stesso Medio Evo furono chiamate la *logica antica* e la *logica moderna* e più tardi *formalismo* e *terminismo* (v. TERMINISMO). Il primo di questi indirizzi insisteva sulle dottrine logiche tradizionali, il secondo sulla dottrina della *supposizione* (v.) e sui ragionamenti antinomici. La trattazioni logiche medievali giustappongono i due tronchi dottrinari; ma l'inconciliabilità e l'antagonismo di questi si manifesta appunto sulla disputa degli U. che pertanto denunzia la presenza attiva, nella Scolastica, di una tradizione logica anti-aristotelica, che è appunto quella stoica, attinta attraverso le opere di Boezio e di Cicerone.

Realismo e nominalismo costituiscono pertanto le due soluzioni tipiche e storicamente originarie del problema. Per il realismo cioè per la tradizione logica platonico-aristotelica, l'U. è, oltre che *conceptus mentis*, l'essenza necessaria o la sostanza delle cose. Per il nominalismo, cioè per la tradizione stoicizzante, l'U. è un *segno* delle cose stesse. Il realismo e il nominalismo medievale costituiscono pertanto le due alternative che la dottrina del concetto ha sempre incontrato nella sua storia (v. CONCETTO).

Più specificamente, per quel che riguarda il realismo, si possono distinguere tre forme fondamentali di esso che potremo chiamare rispettivamente quella platonizzante, quella aristotelica e quella semi-aristotelica. La forma platonizzante del realismo è attribuita da Abelardo al suo maestro Guglielmo di Champeaux (sec. XI): l'U. sarebbe la sostanza e gli individui costituirebbero accidenti di questa sostanza (ABELARDO, *Œuvres*, ed. Cousin, pag. 513). La soluzione aristotelica è quella che si trova più comunemente difesa nella Scolastica ed è espressa da S. Tommaso dicendo che l'U. è *in re* come forma o sostanza delle cose, *post rem* come concetto nell'intelletto e *ante rem* nella mente divina come Idea o modello delle cose create (*In Sent.*, II, d. 3, q. 2, a. 2). Questi tre U. non fanno che uno cioè si identificano con l'essenza, sostanza o forma della cosa, che esiste *ab aeterno* nell'intelletto divino e che l'intelletto umano astrae dalla cosa stessa (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1). Infine, soluzione semi-aristotelica può chiamarsi quella di Duns Scoto, secondo il quale il vero e proprio U. esiste solo nell'intelletto, ma esiste nelle cose una *natura comune* distinta non numericamente ma solo *formalmente* dall'individualità delle cose (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 15). Il carattere proprio di questa soluzione sta nel principio della distinzione formale (v. DISTINZIONE)

che è una delle caratteristiche della filosofia di Duns Scoto.

Dall'altro lato il nominalismo presenta una maggiore uniformità. Se si prescinde dall'accennata tesi di Roscellino (della quale per altro non esistono documenti convincenti) il nominalismo, da Abelardo a Ockham, ha sostenuto sempre le stesse tesi fondamentali, la riduzione dell'U. alla funzione logica della predicabilità, dividendosi solo sulla realtà psichica attribuita o meno all'U. stesso. Ockham si dimostra indifferente nei confronti di quest'ultimo problema: nega, ovviamente, che l'U. sia una *species* (v.), ma ritiene indifferente che lo si identifichi con l'atto dell'intelletto o che addirittura si neghi che abbia una realtà qualsiasi nell'anima (*In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E). Il suo carattere fondamentale è la sua funzione di segno, cioè la *supposizione* (v.). Questi rimasero i capisaldi della logica terministica dopo di Ockham; e una nozione analoga dell'U. è quella che compare nella dottrina del concetto che veniva difesa nell'empirismo inglese a partire dal sec. XVII e cioè da Locke, Berkeley e Hume (v. CONCETTO, 2).

**UNIVERSALISMO** (ingl. *Universalism*; francese *Universalisme*; ted. *Universalismus*). 1. In senso teologico la dottrina che Dio vuol salvare tutti gli uomini e che pertanto non esiste una qualsiasi predestinazione alla dannazione. È la dottrina sostenuta fra gli altri da Leibniz che parla in questo senso del contrasto tra « universalisti » e « particolaristi » (*Théod.*, I, § 80).

2. In senso etico, ogni dottrina anti-individualistica cioè ogni dottrina che afferma la subordinazione dell'individuo a una comunità qualsiasi (stato, popolo, nazione, umanità, ecc.).

**UNIVERSALIZZAZIONE.** V. GENERALIZZAZIONE.

**UNIVERSO** (gr. τὸ πᾶν; lat. *Universum*; inglese *Universe*; franc. *Univers*; ted. *Universum*). 1. Un qualsiasi tutto: per es., « U. del discorso » o « U. delle stelle fisse » o « U. visibile ».

2. Il tutto della natura fisica, a prescindere dal suo ordine. Questo è il significato che al termine dettero Aristotele (*Met.*, V, 26, 1024 a 1) e gli Stoici (STOBEO, *Ecl.*, I, 21, pag. 442 sgg.).

3. Lo stesso che mondo. Questo uso prevale presso i moderni (v. MONDO; TOTALITÀ; TUTTO).

**UNIVERSO DEL DISCORSO** (ingl. *Universe of Discourse*; franc. *Univers du discours*). L'espressione fu introdotta da De Morgan (*Formal Logic*, 1847, pag. 37) e diffusa da Boole (*Laws of Thought*, 1854, III, § 4) per indicare in generale « l'estensione del campo dentro il quale si trovano tutti gli oggetti del nostro discorso ».

Più precisamente, in seguito, si designò con questo termine, nell'algebra della logica, una classe non vuota dalla quale, e solo dalla quale, siano tratti tutti gli elementi con i quali siano costituite tutte le classi su cui si opera il calcolo. Va da sè che in tal modo l'U. del discorso è la somma logica di tutte le classi che si possono formare con tali elementi. Viene indicato con il simbolo « V » oppure « 1 ». Nell'interpretazione proposizionale esso sarà costituito dalla disgiunzione (somma logica) di tutte le proposizioni sulle quali opera il calcolo, oppure dalla congiunzione (prodotto logico) di tutte le proposizioni vere.

Nella Logica delle relazioni, l'U. del discorso è, ancora, formato da tutti gli elementi che possono entrare nelle relazioni considerate: in tal caso deve contenere almeno due elementi se si prendono in considerazione solo relazioni diadiche, almeno tre se si prendono in considerazione anche relazioni triadiche... almeno *n* se si prendono in considerazione relazioni *n*-adiche. La *relazione-U.* è la relazione « $a \vee b$ » che vige tra tutte le coppie possibili di elementi dell'universo.

Nella Logica odierna questo concetto ha perduto di importanza: qualora venga usato, lo è nel senso sopra definito. In pratica però si usa spesso l'espressione « U. del discorso » per designare l'insieme di elementi (termini e proposizioni) che costituiscono il campo di una data disciplina. G. P.

**UNIVOCO ED EQUIVOCO** (gr. συνώνυμος, ὁμώνυμος; lat. *Univocus*, *Aequivocus*; ingl. *Univocal*, *Equivocal*; franc. *Univoque*, *Équivoque*; ted. *Eindeutig*, *Aequivok*). Questi due termini hanno avuto definizioni diverse a seconda che sono stati riferiti all'oggetto o al concetto (o nome).

1. Aristotele li riferì all'oggetto e intese per univoci (o sinonimi) gli oggetti che hanno in comune sia il nome sia la definizione del nome: così, ad es., sia l'uomo che il bue si dicono animali. Chiamò invece *equivoci* (od omonimi) gli oggetti che hanno in comune il nome mentre le definizioni richiamate dal nome sono diverse: in questo senso si chiama animale sia l'uomo sia un disegno (*Cat.*, I, 1 a 1-11). Queste definizioni ricorrono frequentemente nella scolastica (per es., PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 3.01) e si mantengono anche in logici più recenti (ad es., JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, I, 2, 4-9).

2. La logica terministica ritenne « improprio » il riferimento dei due termini agli oggetti e ritenne che essi si dovessero riferire propriamente soltanto ai segni e cioè ai concetti o nomi. Da questo punto di vista, le definizioni di Ockham sono le seguenti. « U. è o la voce o il segno convenzionale che corrisponde a un solo concetto o, più strettamente, è ciò che si può predicare di per sè di più cose o è il pronome dimostrativo di una cosa. *Equivoco* dall'altro lato è il nome che, significando più cose,

non è subordinato a un unico concetto ma è unico segno di più concetti o intenzioni dell'anima. L'U. può derivare o dal caso, come accade quando il nome Socrate viene imposto a più uomini, o da una deliberazione quando si impone un certo nome a certe cose e lo si subordina a un solo concetto e poi per la similitudine di questo concetto con altri si estende ad altri il nome stesso » (*Summa Log.*, I, 13).

Le definizioni terministiche dei due termini sono quelle che si danno anche oggi dei termini stessi. Le discussioni medievali sulla natura dell'univocità avevano nel Medio Evo un'immediata risonanza teologica, per la disputa tra i sostenitori dell'univocità e quelli dell'analogicità dell'essere (v. ANALOGIA).

**UNO** (gr. εἷς; lat. *Unus*; ingl. *One*; franc. *Un*; ted. *Ein*). **1.** L'elemento di un insieme o di una classe qualsiasi: come quando si dice « l'uomo è *un* animale ». A questo proposito, si dice che una relazione è *molti ad U.* se per ogni $x$ del suo campo vi è un solo $y$ che abbia la relazione stessa ad $x$. Si dice che essa è *U. a molti* se per ogni $y$ dominante inverso del suo campo vi è un unico $x$ che abbia la relazione stessa ad $y$. Si dice infine che la relazione è *U. a U.* se essa e il suo inverso sono uno a molti e molti a uno. In questo caso si parla anche di una corrispondenza di U. a U. (A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 556, 564).

**2.** Ciò che è unico, come quando si dice « Dio è U. » (v. UNICO).

**3.** L'unità nel senso proprio del termine (vedi UNITÀ).

**4.** Il numero U. cioè il primo termine nella serie naturale dei numeri o in generale il primo termine di una serie qualsiasi.

**5.** L'U. ipostatico o teologico cioè Dio o il Bene come primo termine del processo dell'emanazione e ultimo termine del processo del ritorno. In questo senso già Eraclito diceva « da tutte le cose l'U. e dall'U. tutte le cose » (*Fr.*, 10 Diels; cfr. EMPEDOCLE, *Fr.*, 17, 1). Ma furono soprattutto i Neoplatonici a adoperare il termine per designare la divinità o il bene in quanto è trascendente rispetto all'essere e all'intelligenza e quindi al di là d'ogni molteplicità. « Bisogna, diceva Plotino, che prima di tutte le cose ci sia qualcosa di semplice e di diverso da tutte quelle che vengono dopo di essa; essa è in se stessa, non si mescola con quelle che la seguono ma può essere in qualche modo presente alle altre: ed è veramente l'*U.* non qualcosa che sia una, ma semplicemente l'*U.* » (*Enn.*, V, 4, 1). L'unità del primo principio deve intendersi così rigorosamente che il nome stesso di « U. » appare a Plotino improprio. « Questo nome *U.* non contiene forse altro che l'esclusione del molteplice. I Pitagorici lo designavano simbolicamente come Apollo per indicare tra loro la negazione dei molti... Si può adoperare questa parola per cominciare la ricerca con una parola che designi la massima semplicità; ma infine bisogna negare questo stesso attributo che non merita più degli altri di designare quella natura che non può essere attinta dall'udito nè compresa da colui che la nomina ma soltanto da colui che la contempla » (*Ibid.*, V, 5, 6). Queste speculazioni sull'U. sono state frequentemente riprese dalla teologia negativa e dal panteismo. Esse sono di solito accompagnate, in Plotino e negli altri, dall'esaltazione della funzione dell'unità in tutto il dominio del conoscere e dell'essere (v. UNITÀ). Così accadde nelle speculazioni platoniche del Rinascimento. Così accadde anche nel Romanticismo, dal quale l'U.-Tutto, fu assunto come il principio del mondo coincidente con il mondo stesso: come appare in modo più esplicito nella filosofia della natura di Schelling (*Werke*, I, III, pag. 276). Hegel a sua volta, che vedeva la concretezza nell'*unità* (v.), scorgeva nell'U. l'astrazione o l'immediatezza e insisteva sulla relazione dell'U. stesso con i molti che illustrava fantasticamente con le nozioni, arbitrariamente manipolate, dell'attrazione e della repulsione (*Wissenschaft der Logik*, I, I, sez. I, cap. III, B; trad. ital., pag. 181 seguenti). Il concetto di U. in questo senso viene spesso utilizzato sia dalle dottrine teistiche sia dalle dottrine panteistiche. Tra coloro che ne hanno fatto un uso più esteso e rigoroso, si deve ricordare Piero Martinetti (*La libertà*, 1928, pag. 490; *Ragione e fede*, 1942, pag. 402), per quanto nella speculazione di Martinetti si senta l'effetto della separazione radicale tra Dio come U. assoluto e realtà empirica e molteplice, su cui aveva insistito Africano Spir (*Denken und Wirklichkeit*, 1873).

**UOMO** (gr. ἄνθρωπος; lat. *Homo*; ingl. *Man*; franc. *Homme*; ted. *Mensch*). Le definizioni dell'U. possono essere raggruppate sotto i titoli seguenti: 1° definizioni che si avvalgono del raffronto tra l'U. e Dio; 2° definizioni che esprimono una caratteristica o una capacità propria dell'U.; 3° definizioni che esprimono, come propria dell'U., la sua capacità di autoprogettarsi.

1° Le definizioni del primo gruppo sono di natura religiosa o teologica, ma possono anche trovarsi in dottrine che di religioso e teologico non hanno nulla. Ogni definizione del genere si rifà al detto della *Genesi* « E Dio disse: facciamo l'U. a immagine e somiglianza nostra » (*Gen.*, I, 26). Questo detto ha servito spesso di punto di partenza per le speculazioni sull'anima e specialmente sulle partizioni dell'anima (v. ANIMA): in realtà esso è un'esplicita definizione dell'U. e come tale fu assunto dai teologi della Riforma. D'altronde

già Aristotele, parlando della vita contemplativa, aveva parlato di un « elemento divino » dell'U. che di quanto eccelle, nel composto che costituisce l'U., di tanto rende l'U. virtuoso e beato (*Et. Nic.*, X, 6, 1177 b 26). Ma questo tipo di definizione dell'U. si è, nella tradizione filosofica, costantemente ispirato alla Bibbia. Sull'U. come immagine di Dio insistettero Calvino (*Institutio*, I, 15, 8) e Zuiglio (*Deutsche Schriften*, I, 56); e lo stesso concetto attraverso le ricche amplificazioni di Jacob Boehme (cfr., per es., *Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang*, VI, 1) passò nella filosofia romantica tedesca. Spinoza diceva che « l'essenza dell'U. è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio » (*Et.*, II, 10, Corol.). Nelle lezioni sulla *Destinazione del dotto* nel 1794 Fichte additava come compito dell'U. quello di adeguarsi all'unità e all'immutabilità dell'Io assoluto, secondo la massima « agisci in modo da poter considerare la massima della tua volontà come legge eterna per te » (*Über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794, I); ma l'Io assoluto è il principio o la sostanza dell'U., e la sua unità e immutabilità non è che l'unità e l'immutabilità di Dio: sicchè il miglior modo di esprimere la dottrina di Fichte in proposito è che l'U., nel suo principio ideale, è Dio e deve sforzarsi di diventar tale. Analogamente, per Hegel l'U. è essenzialmente Spirito e lo Spirito è Dio. « L'U., dice Hegel, per quanto considerato per se stesso finito, è anche immagine di Dio e sorgente dell'infinità in se stesso: giacchè è scopo a se stesso, ed ha in se stesso il valore infinito e la destinazione all'eternità » (*Philosophie der Geschichte*, editore Glockner, pag. 427). Il cristianesimo è definito da Hegel appunto come la posizione della « unità dell'U. e di Dio » (*Ibid.*, pag. 416). In queste definizioni dell'U. il rapporto dell'U. con Dio è assunto in modo positivo.

Ma lo stesso rapporto può essere assunto in modo negativo o invertito, rimanendo sostanzialmente lo stesso. Feuerbach, ad es., ritiene che l'U. si riveli e si definisca a se stesso nel suo concetto di Dio. « L'essere assoluto, il Dio dell'U., è l'essere stesso dell'U. », egli dice (*Wesen des Christentum*, § 1). Ciò che l'U. pensa di Dio, è la definizione dell'U.: « Pensi tu l'infinito? Ebbene tu pensi e affermi l'infinità della potenza del pensiero. Senti tu l'infinito? Tu senti e affermi l'infinità della potenza del sentimento » (*Ibid.*). Le tesi dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio non influisce su queste definizioni dell'U., che rimangono ancorate al raffronto tra l'U. e Dio. Così Nietzsche, dopo aver fatto proclamare da Zaratustra che « Dio è morto », gli fa annunziare il *Super U.*, come ciò che è al di là dell'U. stesso. « La grandezza dell'U. sta in questo, che egli è un ponte e non uno scopo: ciò che può farlo amare è il fatto che egli è un passaggio e un tramonto » (*Also sprach Zarathustra*, Prol., § 4). In un senso analogo a quello di Feuerbach e Nietzsche, ma con in più il concetto dello scacco cui l'U. è destinato, Sartre ha detto: « Se l'U. possiede una comprensione preontologica dell'essere di Dio, non sono nè i grandi spettacoli della natura, nè la potenza della società che gliela hanno conferita: ma Dio, valore e scopo supremo della trascendenza, rappresenta il limite permanente a partire dal quale l'U. si fa annunciare ciò che egli è. Essere U., è tendere a Dio; o, se si preferisce, l'U. è fondamentalmente desiderio d'essere Dio » (*L'être et le néant*, pag. 653-54).

2° Le definizioni che esprimono una caratteristica o una capacità ritenuta propria dell'U. sono numerose e di esse la prima e più famosa è quella secondo la quale l'U. è « animale ragionevole ». Questa definizione esprime bene il punto di vista dell'Illuminismo greco e lo spirito della filosofia platonica e aristotelica. Ma essa non si trova esplicitamente in Platone, il quale avrebbe detto soltanto che l'U. è animale « capace di scienza » (*Def.*, 415 a): una determinazione che Aristotele ripete considerandola come il *proprio* dell'U. (*Top.*, V, 4, 133 a 20). Ma nella politica Aristotele afferma che « l'U. è l'unico animale che abbia la ragione » e che la ragione serve a indicargli l'utile e il dannoso, perciò anche il giusto e l'ingiusto (*Pol.*, I, 2, 1253 a 9; cfr. VII, 13, 1332 b, 5). Accettata dagli Stoici, (SESTO EMPIRICO, *Ip. Pirr.*, II, 26; STOBEO, *Ecl.*, II, 132) questa definizione è rimasta classica e ad essa si rifanno abitualmente gli scrittori medievali (cfr., ad es., S. TOMMASO, *S. Th.*, II, 1, q. 71, a. 2; II, 2, q. 34, a. 5). È questa la sola definizione entrata nella comune cultura; ed anche i filosofi si rifanno ad essa per variarla opportunamente in conformità del senso specifico che essi dànno alla parola ragione. Ad es., la definizione di Rosmini « l'U. è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale indeterminato » (*Antropologia*, § 23) esprime la stessa cosa della definizione tradizionale perchè, secondo Rosmini, la « percezione dell'essere ideale indeterminato » è la ragione (*Nuovo Saggio*, § 396). La definizione di De Bonald, che fu per un certo tempo famosa, « l'U. è un'intelligenza servita da organi » (*Œuvres*, 1864, I, pag. 41; III, pag. 149) non è altro anch'essa che una parafrasi della definizione tradizionale in quanto in essa il « servizio degli organi » è l'equivalente della « animalità ». E l'ancora più famosa definizione di Pascal « L'U. non è che un giunco, il più debole della natura, ma è un giunco pensante » (*Pensées*, 347) può anch'essa essere considerata come una variante della definizione tradizionale: una variante nella

quale la connotazione della fragilità naturale dell'U. ha preso il posto della «animalità». Dall'altro lato Cartesio aveva fatto a meno della animalità e aveva ridotto l'U. al pensiero, come coscienza immediata: «Io non sono, precisamente parlando, che *una cosa che pensa* cioè uno spirito, un intelletto o una ragione» (*Med.*, II). Ma l'animalità, nella definizione tradizionale, serviva da un lato a spiegare l'ovvia limitazione dell'attività pensante dell'U., dall'altro a riconoscere nell'U. un essere terrestre o mondano, che ha bisogno di organi. Nel senso cartesiano Husserl ha detto: «Se l'U. è un essere razionale (*animal rationale*) lo è solo nella misura in cui tutta la sua umanità è un'umanità razionale, nella misura in cui è latentemente orientato verso la ragione oppure apertamente orientato verso l'entelechia che si è rivelata a se stessa e guida ormai coscientemente, per una necessità essenziale, il divenire umano» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1954, § 6). L'ultima e più aggiornata versione della vecchia definizione è quella dell'U. come *animale simbolico* cioè come animale che parla (Cassirer, *Essay on Man*, cap. II; trad. ital., pag. 49). Questa caratteristica era in verità presente allo stesso termine greco che significa ragione: *logos* infatti è il discorso razionale o la ragione che si fa discorso. Nella filosofia contemporanea, la definizione serve ad esprimere il potere condizionante del linguaggio cioè del comportamento segnico, in tutte le attività dell'uomo. Questo potere difficilmente potrebbe essere esagerato; e la definizione in esame è a giusto titolo tra le più diffuse e accettate nella filosofia contemporanea. Essa tuttavia non può essere intesa a prescindere da quella caratteristica della autoprogettabilità che il terzo gruppo di definizioni riconosce all'uomo.

Una seconda e più specifica determinazione, che è stata spesso assunta come definizione dell'U., è la natura *politica* cioè socievole dell'U. stesso. Già menzionata da Platone (*Def.*, 415 a) questa determinazione è strettamente legata, da Aristotele, con la natura razionale dell'uomo. «Chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città ma è o una belva o un Dio» (*Pol.* I, 2, 1253 a 27). Ovviamente, per Aristotele, razionalità e politicità dell'U. sono strettamente connesse; e tali rimangono per tutti coloro che in seguito faranno capo a questa definizione. Hobbes che combatteva questa definizione la intendeva come se essa significasse: «L'U. è adatto sin dalla nascita a vivere socialmente» e affermava che in questo senso essa è falsa, perchè l'U. diventa adatto ad associarsi solo per educazione (*De Cive*, I, 2, e nota). Ma il significato più ovvio della definizione in esame è che l'U. non può fare a meno di vivere in società e in questo senso neppure Hobbes dubita della fondamentale esattezza di essa. Questa definizione, tuttavia, non è stata proposta per determinare la natura dell'U. nella sua totalità.

Con la pretesa di esprimere la totalità dell'U., si presenta invece la definizione di Bergson: «Se potessimo spogliarci del nostro orgoglio, se per definire la nostra specie ci attenessimo strettamente a quelle che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'U. e dell'intelligenza, non diremmo forse *Homo sapiens* ma *Homo faber*. In definitiva, l'intelligenza, considerata in ciò che sembra il suo compito originale, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili per fare utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione» (*Évol. Créatr.*, 8ª ediz., 1911, pag. 151). In realtà però lo stesso Bergson ammette, attorno all'intelligenza, un «alone d'istinto» e ritiene possibile il ritorno dell'intelligenza all'istinto mediante l'*intuizione*: il che dovrebbe voler dire che l'U. non è soltanto *homo faber*.

3° Il terzo gruppo di definizioni comprende quelle che interpretano l'uomo come possibilità di *auto-progettazione*. Quasi tutte le definizioni del secondo gruppo, pur facendo leva su un'unica determinazione dell'U., ritenuta come propria o fondamentale, la considerano, esplicitamente o implicitamente, come una possibilità, cioè una capacità o disposizione. Leibniz, difendendo la definizione dell'U. come animale ragionevole, osservava che il fatto che gli idioti mancano di ragione non è un'obiezione contro di essa: basta che essi, sia pure con la sola loro figura fisica, ne mostrino un indice (*Nouv. Ess.*, III, 6, 22). Ma in realtà già in Aristotele è abbastanza chiaro che la ragione è una possibilità o capacità di giudizio, non una determinazione necessitante; e che solo a questo titolo costituisce la definizione dell'uomo. Forse, il carattere *indeterminato* dell'U. veniva adombrato nel detto di Democrito: «l'U. è quello che tutti sappiamo» (*Fr.*, 165, Diels). Ma esso è chiaramente espresso nelle speculazioni dei neoplatonici dell'antichità e del Rinascimento sulla «natura media» o «centrale» dell'uomo. Già Plotino affermava a questo proposito: «Il posto dell'U. è nel mezzo tra gli Dei e le bestie ed egli inclina talvolta verso gli uni talvolta verso le altre; certi uomini sono simili agli dèi, altri alle bestie e i più tengono il mezzo» (*Enn.*, III, 2, 8). Questo pensiero veniva illustrato nel sec. IX da Scoto Eriugena: «Non immeritamente, egli diceva, l'U. è stato chiamato l'*officina di tutte le creature*: difatti tutte le creature si cont.ngono in lui. Egli intende come l'angelo, ragiona come l'U., sente come l'animale irragio-

nevole, vive come il germe, consiste di anima e corpo e non è privo di nessuna cosa creata » (*De divis. nat.*, III, 37). Questi pensieri venivano ripetuti nel Rinascimento da Nicolò Cusano (*De visione dei*, 6; *Excitationes*, V; *De ludo globi*, II) e da Marsilio Ficino (*Theol. Plat.*, III, 2) che entrambi li trasferiscono all'anima dell'U.; Ficino chiama l'anima *copula del mondo*. Ma soprattutto si trovano espressi in modo classico nell'orazione *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola: « Non ti ho dato, o Adamo, fa dire Pico a Dio, nè un posto determinato, nè un aspetto proprio, nè alcuna prerogativa tua, perchè quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo, perchè di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto nè celeste nè terreno, nè mortale nè immortale, perchè, di te stesso quasi libero e sovrano artefice, ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine » (*De hom. dign.*, f. 131 r). Certamente, l'illimitata capacità di autoprogettazione dell'U. non è stata mai più esaltata con tanta eloquenza e con tanto fiducioso ottimismo come in questa pagina di Pico. Tuttavia, il concetto illuministico dell'U. come ragione progettante, limitata e impedita, bensì, ma efficace può ritenersi una filiazione del concetto rinascimentale dell'uomo. Diceva Kant: « La ragione in una creatura è il potere di estendere, oltre gli istinti naturali, le regole e i fini dell'uso di tutte le sue attività; essa non conosce limiti ai suoi disegni. Però la ragione non agisce istintivamente, ma procede per tentativi, con l'esercizio e imparando, per elevarsi a poco a poco e passare da un grado di conoscenza ad un altro » (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, tesi II). Kant ritiene pertanto che soltanto attraverso la storia della specie umana sulla terra l'uomo realizzi la sua natura: che è la libertà di autoprogettarsi con la sua ragione e specialmente di progettare per sè una società civile fondata totalmente sul diritto. Queste idee esprimevano bene il punto di vista dell'illuminismo, al quale Kant stesso le riferiva. Ancora più chiaramente, Kant descriveva così il carattere della specie umana: « Per potere attribuire all'U. il suo posto nel sistema della natura vivente e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che egli ha quel carattere che egli stesso si fa in quanto sa perfezionarsi secondo i fini da se stesso derivati: onde, come animale fornito della capacità di ragionare (*animal rationabile*), può farsi da sè animale ragionevole (*animal rationale*) » (*Antr.*, II, e).

L'esistenzialismo e lo strumentalismo americano hanno, nella filosofia contemporanea, ereditato questo concetto dell'uomo. Da un lato, essi sottolineano che l'U. è ciò che egli stesso può o vuole farsi; che perciò egli è costantemente problema a se stesso e soluzione di questo problema; che continuamente egli progetta il suo modo d'essere o di vivere e che questo progetto entra a costituire in qualche grado e misura il suo modo d'essere o di vivere effettivo. Dall'altro lato, entrambe le correnti riconoscono le limitazioni di questa progettabilità: limitazioni che agiscono specialmente nel fatto che ogni progetto trova già, in qualche misura, come *dati* (cioè come relativamente immodificabili) gli elementi di cui si avvale; che tutto ciò che esso può progettare nel futuro è *già stato* in qualche modo o forma nel passato; e che pertanto il passato condiziona entro certi limiti (riconosciuti più o meno estesi) il futuro dell'uomo. Questo è il senso in cui Heidegger ha detto che il *progetto* è il modo d'essere fondamentale dell'U. (*Sein und Zeit*, § 31); e in cui Sartre ha parlato di un progetto fondamentale del mondo (*L'être et le néant*, pag. 540). Nello stesso senso, John Dewey ha parlato della mutabilità della natura umana e dei suoi stessi cosiddetti istinti o impulsi fondamentali (*Human Nature and Conduct*, pag. 95 sgg.; 106 sgg.). Heidegger ha insistito pure sulla limitazione della progettabilità in quanto ogni progetto ricadrebbe e si appiattirebbe su ciò che è già stato e in ciò consisterebbe l'*effettività* (o fattualità) dell'U. (v. PROGETTO). Sartre ha insistito sulla libertà assoluta della progettabilità e ha considerato puramente arbitraria o gratuita la scelta di un progetto qualsiasi (*L'être et le néant*, pag. 721). Dall'altro lato, Dewey ha ripreso il concetto illuministico della razionalità (che è nello stesso tempo condizionamento e libertà) dei progetti umani; e sugli stessi caratteri dell'auto-progettazione ha insistito l'esistenzialismo positivo (cfr. ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, 1956, I, 7; II, 3; ecc.). D'altronde questa concezione sembra oggi condivisa dagli stessi biologi. Dice, per es., G. G. Simpson: « L'U. può scegliere di sviluppare le sue capacità come più alto animale e tentare di sollevarsi ancora di più; o può scegliere altrimenti. La scelta è sua responsabilità, e sua soltanto. Non c'è un automatismo che lo porterà in alto senza scelta o sforzo e non c'è una tendenza unilaterale nella giusta direzione. L'evoluzione non ha alcuno scopo; l'U. deve dare lo scopo a se stesso » (*The Meaning of Evolution*, 6ª ediz., 1952, pag. 310).

**UOVO** (gr. ᾠόν; ingl. *Egg*; franc. *Œuf*; ted. *Ei*). Il primo principio del mondo, secondo la teogonia

orfica (*Orphicorum fragmenta*, 53, 54 Kern). La considerazione del mondo come un gigantesco animale è alla base di questo mito, che ha parecchi precedenti orientali. Su di questi e sul mito stesso cfr. A. OLIVIERI, *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, 1931, pag. 3-32.

**URDOXA** o **URGLAUBE.** Husserl ha chiamato con questo termine (che significa credenza originaria) la certezza propria della credenza cioè il riferimento certo della credenza a un oggetto esistente (*Ideen*, I, § 104) (v. CREDENZA).

**URPHAENOMENON.** Termine adoperato da Goethe, che così ne illustrava il concetto: « Nell'esperienza per lo più cogliamo soltanto casi che, con una certa attenzione, possono essere condotti sotto rubriche empiriche generali. Queste a loro volta si subordinano a rubriche scientifiche che rimandano oltre, sicchè veniamo a conoscere meglio alcune condizioni indispensabili di ciò che appare. Di qui in poi tutto si sistema gradualmente sotto regole e leggi superiori, che si manifestano, non all'intelletto mediante parole e ipotesi, ma all'intuizione attraverso fenomeni. Sono questi i fenomeni che chiamiamo originari; perchè niente nell'apparenza è al di sopra di loro ed essi ci permettono, come prima siamo saliti, di discendere gradualmente sino al caso più comune dell'esperienza quotidiana » (*Farbenlehre*, 1808, § 175).

**USIOLOGIA** (ingl. *Usiology*; franc. *Usiologie*; ted. *Usiologie*). Dottrina delle essenze. Termine raro.

**USO** (ingl. *Use*; franc. *Usage*; ted. *Gebrauch*). L'atto o il modo di adoperare mezzi, strumenti o utensili. Il termine è usato in filosofia soprattutto a proposito di strumenti o mezzi intellettuali, o della ragione stessa. Kant parlò di un *U. logico* della ragione che è quello mediante il quale si effettuano inferenze mediate cioè sillogistiche; e di un *U. puro* che è quello mediante la quale la ragione si fa essa stessa « una speciale fonte di concetti e di giudizi ». Quest'ultimo è l'U. dialettico della ragione stessa (*Crit. R. Pura*, Dialettica, Intr., II, B-C). Kant distinse pure l'U. *teoretico* e l'U. *pratico* della ragione stessa (*Crit. R. Pura*, Pref. alla 2ª ediz.). Ed infine distinse l'U. *empirico* dei concetti, che significa il loro riferimento a oggetti dell'esperienza possibile, dall'U. *trascendentale* che invece significa il loro riferimento a oggetti che sono al di là di tale esperienza (v. TRASCENDENTALE).

Della nozione di U. si è servito Wittgenstein per definire il significato dei termini linguistici: « Per una estesa classe di casi — sebbene non per tutti — nei quali adoperiamo la parola ' significato ' essa può essere definita così: il significato di una parola è il suo U. nel linguaggio » (*Philosophical Investigations*, § 43) (v. LINGUAGGIO; SIGNIFICATO).

I logici contemporanei distinguono l'U. di una parola dalla sua *menzione*. Nella frase « l'uomo è un animale razionale » la parola « uomo » è usata ma non menzionata. Invece nella frase « la traduzione italiana della parola inglese *man* ha quattro lettere » la parola uomo è menzionata ma non usata. Infine nella frase « la parola uomo ha quattro lettere », la parola uomo è nello stesso tempo usata e menzionata. Quest'ultimo U. è quello che gli Scolastici chiamavano della *supposizione materiale* (v. SUPPOSIZIONE) e che Carnap ha chiamato U. *autononimo* (CARNAP, *Logical Syntax of Language*, § 64; QUINE, *Methods of Logic*, § 7; CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, § 80).

**UTENSILE** (ingl. *Tool*; franc. *Ustensile*; tedesco *Zuhandene*). Un mezzo potenziale, che diventa attuale quando si congiunge all'occhio, al braccio, alla mano, in qualche operazione specifica. Questa è la definizione data da Dewey (*Human Nature and Conduct*, pag. 25). U. è stato spesso considerato il modo d'essere proprio della *cosa* (v.) come tale. È questa una dottrina che è stata avanzata da Heidegger (*Sein und Zeit*, § 15) ed accettata da Ortega y Gasset, che ha considerato come U. anche l'intelligenza, la scienza e la cultura (*Schema delle crisi*, 1933, pag. 43); e da Sartre, che ha detto: « Il rapporto originale delle cose tra loro è il rapporto d'utensilità... la cosa non è dapprima cosa per essere in seguito U., nè dapprima U. per svelarsi di seguito come cosa: è cosa-U. » (*L'être et le néant*, pag. 250).

**UTILE** (ingl. *Useful*; franc. *Utile*; ted. *Nützlich*). 1. Ciò che è mezzo o strumento per un fine qualsiasi. In questo senso definivano l'utilità Alberto Magno (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3), Geulincx (*Ethica*, III, 6) e Baumgarten (*Met.*, § 336). L'utilità è in questo senso un carattere delle cose.

2. Più specificamente, a partire da Hobbes, è stato chiamato U. ciò che giova alla conservazione dell'uomo o in generale appaga i suoi bisogni o soddisfa i suoi interessi. Hobbes affermava a questo proposito che ciascun uomo è, per diritto naturale, arbitro circa ciò che gli è U. e che « la misura del diritto è l'utilità » (*De Cive*, 1642, I, 9-10). Sulle tracce di Hobbes, Spinoza identificava il comportamento razionale dell'uomo con la ricerca dell'U.: « La ragione, non richiedendo nulla contro la natura, richiede di per sè, innanzi tutto che ognuno ami se stesso e ricerchi il proprio U. che veramente sia tale ». Tra le molte cose U. e desiderabili le più importanti sono quelle che convengono alla natura umana e perciò la più importante di tutte è la conservazione dell'uomo nella propria persona e nell'altrui. « Gli uomini che

sono governati dalla ragione, ossia gli uomini che cercano il proprio U. secondo la guida della ragione, non desiderano per sè nulla che non desiderino anche per gli altri uomini giusti, fidati e onesti » (*Et.*, IV, 18, schol.). L'utilità in questo senso divenne da un lato fondamento di quella dottrina morale che è l'*utilitarismo* (v.) dall'altro il concetto fondamentale dell'*economia politica* (v.). Nel primo indirizzo, già Hume si domandava « perchè l'utilità piace » e vedeva la risposta a questa domanda nella naturale simpatia dell'uomo verso l'altr'uomo (*Inq. Conc. Morals*, V). La coincidenza dell'utilità individuale con quella sociale era così già postulata e divenne uno dei temi dell'utilitarismo. Bentham definiva l'utilità come « quella proprietà di un oggetto per la quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità (*Introduction to the Principles of Morals*, 1789, I, 1). Nel campo dell'economia politica, per U. fu inteso abitualmente « tutto ciò che appaga un bisogno »; e l'avvertenza che non sempre ciò che appaga un bisogno dal punto di vista economico (cioè viene desiderato come tale) lo appaga dal punto di vista biologico, consigliò Pareto a introdurre la nozione di *ofelimità* (v.) che è l'U. nel contesto economico (*Traité d'économie politique*, n. 2028).

**UTILITÀ MARGINALE.** V. ECONOMIA POLITICA.

**UTILITARISMO** (ingl. *Utilitarianism*; francese *Utilitarisme*; ted. *Utilitarismus*). Per quanto la dottrina che identifica il bene con l'utile si possa far risalire ad Epicuro (v. ETICA) l'U., come dottrina storicamente determinata è un indirizzo del pensiero etico, politico ed economico inglese dei secoli XVIII e XIX. Stuart Mill affermò di essere stato il primo ad usare la parola *utilitarista* (*utilitarian*) e d'averla desunta da un'espressione usata da Galt negli *Annals of Paris* (1812): ed a lui infatti è dovuta la fortuna del nome. Esso però era stato usato occasionalmente da Bentham, e per la prima volta nel 1781. I capisaldi dell'U. possono essere riassunti nel modo seguente:

1° L'U. è in primo luogo il tentativo di trasformare l'etica in una scienza positiva della condotta umana, scienza che Bentham voleva rendere « esatta come la matematica » (*Introduction to the Principles of Morals*, in *Works*, I, pag. v). Questo tratto fa dell'U. un aspetto fondamentale del movimento positivistico; e dall'altro lato assicura all'U. stesso un posto importante nella storia dell'etica (v. ETICA).

2° Conseguentemente, l'U. sostituisce alla considerazione del *fine*, desunto dalla natura metafisica dell'uomo, la considerazione dei *moventi* che, in linea di fatto, determinano l'uomo ad agire. In ciò esso si riconnette alla tradizione edonistica che scorge nel piacere l'unico movente cui l'uomo o in generale l'essere vivente, obbedisca (v. EDONISMO). Sotto quest'aspetto, come sotto quello precedente, l'U. veniva soprattutto illustrato da Geremia Bentham (1748-1832).

3° Il riconoscimento del carattere superindividuale o intersoggettivo del piacere come movente, onde il fine di ogni attività umana diventa « la massima felicità divisa nel maggior numero possibile di persone »: una formula che enunciata per la prima volta da Cesare Beccaria (*Dei diritti e delle pene*, 1764, § 3) fu accettata da Bentham e da tutti gli utilitaristi inglesi. L'accettazione di questa formula suppone la coincidenza dell'utilità privata con l'utilità pubblica: una coincidenza che fu ammessa da tutto l'indirizzo del liberalismo moderno (v. LIBERALISMO). Prevalentemente a giustificare tale coincidenza fu diretta l'opera di Giacomo Mill e di Stuart Mill. Giacomo Mill l'affidava alla legge dell'associazione psicologica: la felicità altrui viene desiderata perchè è strettamente associata con la propria (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, ediz. 1869, II, pag. 351 sgg.). Stuart Mill affidava questa stessa connessione al sentimento dell'unità umana, che Comte aveva messo in luce con la sua religione dell'umanità (*Utilitarianism*, 2ª ediz., 1871, pag. 61).

4° La stretta associazione dell'U. con le dottrine della nascente scienza economica. Due dei fondatori di questa scienza, Tommaso Roberto Malthus (1766-1834) e Davide Ricardo (1772-1823) furono utilitaristi e condivisero dell'U. lo spirito positivo e riformatore.

5° Lo spirito riformatore, nel campo politico e sociale, degli utilitaristi che si preoccuparono di far servire la loro dottrina morale come fondamento di riforme che avrebbero dovuto, nei vari campi, aumentare il benessere e la felicità degli uomini. Sotto questo aspetto l'U. fu anche detto *radicalismo*.

Cfr. S. LESLIE, *The English Utilitarians*, 3 voll., 1900; E. ALBEE, *A History of English Utilitarianism*, 1901, 2ª ediz., 1957.

**UTOPIA** (lat. *Utopia*; ingl. *Utopia*; francese *Utopie*; ted. *Utopie*). Tommaso Moro intitolava così una specie di romanzo filosofico (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, 1516) nel quale narrava le condizioni di vita in un'isola sconosciuta detta appunto U.: condizioni di vita che sarebbero state caratterizzate dall'abolizione della proprietà privata e dell'intolleranza religiosa. In seguito il termine è stato esteso a designare non solo ogni tentativo analogo, anteriore o posteriore che fosse, come la *Repubblica* di Platone o la *Città del sole* di Campanella, ma anche in

generale ogni ideale politico, sociale o religioso di difficile o impossibile realizzazione.

Come genere letterario, l'U. cade fuori della considerazione filosofica: basti qui osservare che essa è stata ed è tutt'ora, in questa forma, molto diffusa e che una delle sue incarnazioni sono i romanzi di fantascienza. Problema filosofico è la valutazione dell'U., sia questa espressa in forma romanzesca sia espressa in forma di mito o di ideologia, ecc.; e su questa valutazione i filosofi non sono d'accordo. Comte affidava all'U. il compito di migliorare le istituzioni politiche e di sviluppare le idee scientifiche (*Politique positive*, I, pag. 285). Marx ed Engels, al contrario, condannavano come « utopistiche » le forme che il socialismo aveva assunto per opera di Saint Simon, Fourier e Proudhon, contrapponendo ad esse il socialismo « scientifico » che prevede la trasformazione immancabile del sistema capitalistico in sistema comunista ma esclude qualsiasi previsione sulla forma che assumerà la società futura e qualsiasi programma per essa (v. SOCIALISMO). Sorel nello stesso senso contrapponeva all'U. « opera di teorici che, dopo aver osservato e discusso i fatti, cercano di stabilire un modello al quale si possano paragonare le società esistenti per misurare il bene e il male che racchiudono » il mito che invece è l'espressione di un gruppo sociale che si prepara alla rivoluzione (*Réflexions sur la violence*, 4ª edizione, pag. 46). Mannheim ha invece considerato l'U. come destinata a realizzarsi, in contrapposto all'*ideologia* (v.) che non riuscirebbe mai a realizzarsi. L'U. sarebbe in questo senso alla base di ogni rinnovamento sociale (*Ideologie und Utopie*, 1929, II, 1; cfr. R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, 1957, 3ª ediz., cap. XIII).

In generale si può dire che l'U. rappresenta una correzione o un'integrazione ideale di una situazione politica o sociale o religiosa esistente. Questa correzione può rimanere, come spesso è accaduto ed accade, allo stato di semplice aspirazione o sogno generico, risolvendosi in una specie di evasione dalla realtà vissuta. Ma può anche accadere che l'U. diventi una forza di trasformazione della realtà in atto e assuma abbastanza corpo e consistenza per trasformarsi in autentica volontà innovatrice e trovare i mezzi dell'innovazione. Di regola la parola viene intesa più in riferimento alla prima possibilità che alla seconda. E al primo significato si riattacca la cosiddetta « teoria critica della società » svolta da Horkheimer, Adorno e Marcuse (e specialmente da quest'ultimo) che si è concentrata soprattutto sulla critica dissolutrice della società contemporanea. « La teoria critica della società, ha scritto Marcuse, non possiede concetti che possano gettare un ponte tra il presente e il futuro, non offre promesse e non mostra successi, rimane negativa » (*One Dimensional Man*, 1964, pag. 257). Ed ancora: « Se oggi potessimo formulare un'idea concreta dell'alternativa, non sarebbe quella d'una alternativa: le possibilità della nuova società sono talmente *astratte* e cioè così lontane e incongrue rispetto all'universo di oggi, da sfidare qualsiasi tentativo d'identificarlo in termini di questo universo » (*An Essay on Liberation*, 1969; trad. ital., pag. 101).

# V

**VACUISTI** (ingl. *Vacuists*; franc. *Vacuistes*; ted. *Vacuisten*). Con questo termine o con quello di *antiplenisti* furono indicati i sostenitori della dottrina dello spazio vuoto, mentre i loro avversari furono detti *plenisti* (cfr. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik*, II, pag. 291).

**VAGO** (ingl. *Vague*; franc. *Vague*; ted. *Unbestimmt*). Una parola (o un concetto o una proposizione) si dice V. se il suo significato non è abbastanza determinato, sicchè vi sono casi nei quali sembra impossibile decidere se essa è applicabile o meno. Così la parola *lontano* è V. perchè ci sono casi nei quali è impossibile decidere se si può parlare di lontananza o meno; mentre non è V. l'espressione « distante trenta chilometri ». Peirce ha dato del termine la definizione seguente: « Una proposizione è V. quando sono possibili stati di cose, riguardo ai quali chi parla, anche contemplandoli, sarebbe *intrinsecamente incerto* se siano affermati o negati dalla proposizione. Con *intrinsecamente incerto* intendiamo parlare di ciò che è dubbio, non per l'ignoranza di chi interpreta, ma per l'indeterminazione del linguaggio di chi parla » (in BALDWIN, *Dictionary of Philosophy*, II, pag. 748). La vaghezza non va identificata nè con l'ambiguità nè con la generalità. B. Russell ha tuttavia insistito sulla difficoltà di distinguere ciò che è V. da ciò che è generale, inclinando per una interpretazione soggettiva dell'incertezza inerente a ciò che è V. (*Analysis of Mind*, 1921, pag. 184). Max Black ha dato un'analisi esauriente della nozione di V. suscitando una feconda discussione in proposito (*Vagueness* in *Language and Philosophy*, 1952, cap. II; nella traduzione italiana del libro *Vagueness* è reso con *Indeterminatezza*).

**VAISESIKA.** Uno dei principali sistemi filosofici dell'India antica, la cui fondazione è attribuita a un bramano detto Kanada, che sostenne una specie di atomismo, considerando la materia formata di elementi indivisibili e caratterizzata da sei determinazioni fondamentali: la sostanza, la qualità, il movimento, la generalità, la particolarità e l'inerenza. Il sistema ammette pure l'esistenza delle anime, dimostrata per inferenza dall'impossibilità di attribuire al corpo eventi come la conoscenza, il piacere, l'amore, ecc.; e l'esistenza di Dio considerato come la causa e il regolatore del Karman (cfr. G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pag. 112 sgg.).

**VALENZA** (ingl. *Valency*; franc. *Valence*; ted. *Wertheit*). Il corrispondente oggettivo o noematico del valore, secondo Husserl. Dice Husserl: « Da un lato parliamo della semplice cosa che è valevole, ha il carattere di valore, ha la V.; dall'altro parliamo degli stessi valori concreti o della oggettività di valore » (*Ideen*, I, § 95).

Peirce aveva stabilito un'analogia tra le proprietà delle proposizioni e la V. chimica (*Coll. Pap.*, 3. 470-71).

**VALIDITÀ** (ingl. *Validity*; franc. *Validité*; ted. *Gültigkeit*). **1.** L'universalità soggettiva (v. UNIVERSALITÀ, 2): nel qual senso è valido ciò che è (o dev'essere) riconosciuto da tutti vero, buono, bello, ecc.

**2.** La conformità a regole di procedura stabilite o riconosciute. In tal senso si dice valida un'inferenza, se conforme alle regole della logica, o una legge se è conforme alle regole costituzionali; o una sentenza se è conforme alle leggi, o un ordine se è dato dalla persona cui spetta darlo e nelle forme stabilite dalle regole. La V. in questo senso dev'essere tenuta distinta dai valori di verità, di giustizia, ecc. Difatti un'inferenza valida, cioè effettuata in conformità delle regole logiche non è un'in-

ferenza vera ma sarà vera solo se le sue premesse sono vere. Così una legge o una sentenza valide non sono perciò giuste, ecc. (cfr., sulla V. logica in questo senso Peirce, *Coll. Pap.*, 3.168; 7.461).

3. L'utilità o l'efficenza di un mezzo o uno strumento qualsiasi. In tal senso Dewey ha affermato che le proposizioni, come mezzi *procedurali* per condurre un'indagine non sono nè vere nè false ma solo valide (solide, efficenti) o invalide (deboli, inadeguate) (*Logic*, XV; trad. ital., pag. 382-83). A questo significato di V. si fa appello ogni volta che si adopera l'espressione *valido per*. Ciò che segue il *per* è infatti il fine o la funzione rispetto al quale si giudica efficiente lo strumento, il mezzo o la condizione di cui si tratta. Ad es., un biglietto di viaggio è valido *per* effettuare un certo percorso; o una certa organizzazione è valida *per* certe funzioni, ecc.

4. Più particolarmente e limitatamente al dominio della logica, Carnap ha proposto di chiamare *valido* l'enunciato (o la classe degli enunciati) che è la conseguenza di una classe nulla di enunciati; e contro-valido l'enunciato di cui ogni enunciato può essere conseguenza. I due termini in questo senso stanno rispettivamente per *analitico* e *contraddittorio* (*The Logical Syntax of Language*, § 48). Analogamente Quine ha proposto di chiamare valido uno schema logico che rimane vero quale che sia l'interpretazione che si da ai suoi simboli. Per es., lo schema $p \supset p$ è uno schema valido; mentre lo schema $p. \overline{q}$ è coerente ma non è valido perchè è vero solo quando $p$ è interpretato come vero e $q$ come falso (*Methods of Logic*, § 6). V. in questo senso non significa altro che analiticità o verità logica.

**VALORE** (gr. ἀξία; lat. *Aestimabile*; inglese *Value*; franc. *Valeur*; ted. *Wert*). In generale, ciò che dev'essere oggetto di preferenza o di scelta. Fin dall'antichità la parola fu usata a indicare l'utilità o il prezzo dei beni materiali e la dignità o il merito delle persone; ma quest'uso non ha alcun significato filosofico perchè non ha dato origine a problemi filosofici. L'uso filosofico del termine comincia soltanto quando il suo significato viene generalizzato per indicare *qualsiasi* oggetto di preferenza o o di scelta; e ciò accadde per la prima volta con gli Stoici i quali introdussero il termine nel dominio dell'etica e chiamarono V. gli oggetti delle scelte morali. Ciò accadde perchè essi intendevano il bene in senso soggettivo (v. Bene, 2) e potettero così considerare i beni e i loro rapporti gerarchici come oggetti di preferenza o di scelta. Per V., in generale, essi intesero « ogni contributo a una vita conforme a ragione » (Diog. L., VII, 105); o, come dice Cicerone, « ciò che è conforme alla natura o ciò che è degno di scelta (*selectione dignum*) » (*De Fin.*, III, 6, 20). Per ciò che è conforme a natura, intendevano ciò che dev'essere scelto in tutti i casi cioè la virtù; per ciò che è degno di scelta, intendevano i beni da preferirsi come l'ingegno, l'arte, il progresso, fra le cose spirituali; la ricchezza, la fama, la salute, la forza, la bellezza fra le cose corporee; la ricchezza, la fama, la nobiltà fra le cose esterne (Diog. L., VII, 105-06). La divisione tra V. obbligatori e V. preferenziali sarà più tardi espressa come quella tra V. intrinseci o finali e valori estrinseci o strumentali.

La ripresa della nozione nel mondo moderno si ha soltanto con la ripresa della nozione soggettiva del bene: il che accade con Hobbes. « Il V. di un uomo, egli dice, è, come quello di tutte le altre cose, il suo prezzo, ciò che potrebbe esser pagato per l'uso della sua facoltà: quindi non è assoluto, ma dipende dal bisogno e dal giudizio di un altro. Un abile condottiero di soldati è di gran prezzo in tempo di guerra presente o imminente, ma non in pace » (*Leviath.*, I, § 10). Tuttavia la nozione di V. soppiantò la nozione di bene nelle discussioni morali solo nel sec. xix; ed anche in questa occasione ciò avvenne per una estensione del significato economico del termine, che intanto era stato assunto a fondamento della scienza economica (v. Economia politica). Kant aveva identificato il bene con il V. in generale: « Ognuno, egli diceva, chiama bene ciò che apprezza ed approva cioè ciò in cui c'è un V. oggettivo » e aggiungeva che il bene in questo senso è tale per tutti gli esseri ragionevoli (*Crit. del Giud.*, § 5). Egli tuttavia limitava la parola V. a designare il bene obiettivo, escludendone il piacevole e il bello. L'estensione del termine a indicare non solo il bene ma anche il vero ed il bello fu dovuta ai kantiani e in primo luogo all'indirizzo psicologistico del kantismo. Polemizzando contro lo stesso Kant, Beneke affermava che la moralità non può determinare una legge universale della condotta, ma può e deve determinare l'ordine dei V. che devono essere preferiti nelle scelte individuali; i V. stessi poi sono determinati dal sentimento (*Grundlinien der Sittenlehre*, 1837, I, pag. 231 sgg.); *Grundlinien des Naturrechtes*, 1838, I, pag. 41 sgg.). Questo orientamento dell'etica verso i V., in filosofi che si ispiravano a Kant, è dovuto indubbiamente all'indirizzo psicologistico, che ha come suo corollario la nozione soggettivistica del bene. Ma fu soprattutto Windelband a parlare, nei saggi che furono poi raccolti in *Preludi* (1884), di un « V. di verità » e di un « V. di bellezza » oltre che di un « V. di bene ». Alla diffusione del concetto e del termine di V. contribuì potentemente Nietzsche con le sue opere fondamentali *Jenseits von Gut und Böse* (1886) e *Zur Genealogie der Moral* (1887). Approssimativamente da questi anni, il concetto di V. diventa uno dei concetti

fondamentali della filosofia e le discussioni intorno ad esso esauriscono quasi totalmente il campo dei problemi morali.

Ed a partire dalla stessa data tende a riprodursi, nel campo della teoria dei V., una divisione analoga a quella che aveva caratterizzata la teoria del bene: la divisione tra un concetto metafisico o *assolutistico* e un concetto empiristico o *soggettivistico* del V. stesso. Il primo attribuisce al V. uno *status* metafisico, che è completamente indipendente dai rapporti del V. con l'uomo. Il secondo considera il modo d'essere del V. in stretto rapporto con l'uomo o con le attività o il mondo umano. La prima concezione è animata dall'intento di sottrarre il V., o meglio determinati valori e i modi di vita che su di essi si fondano, al dubbio, alla critica e alla negazione: un intento che appare puerile, se si pensa che il V. più saldamente ancorato nelle coscienze degli uomini e che suscita le maggiori passioni è anche il V. più mutevole e relativo, tale che talvolta i filosofi pudicamente si rifiutano di considerarlo autentico: il V.-denaro.

1° La prima concezione deve, da un lato, insistere sulla connessione del V. con l'uomo e dall'altro, sull'indipendenza del V. stesso. La prima determinazione è difatti costitutiva del V. e segna la sua caratteristica differenziale nei confronti del *bene* tradizionalmente inteso. La seconda determinazione mira a garantire al V. la sua assolutezza. Il concetto kantiano dell'*a priori* sembrava possedere entrambe queste determinazioni: perciò da Windelband e Rickert il concetto di V. fu elaborato in relazione con quello di *a priori*. Per Windelband, il V. è il dover essere di una norma che può anche non avere realizzazione in linea di fatto, ma che è la sola che può dare verità, bontà e bellezza alle cose giudicabili (*Präludien*, 4ª ediz., 1911, II, pagina 69 sgg.). I V. in questo senso non sono cose o super-cose, non hanno realtà o essere, ma il loro modo d'essere è il *dover essere* (*sollen*). Rickert ripete questo punto di vista e ribadisce che l'essere dei V. non consiste nella loro realtà ma nel loro dover essere. Tuttavia i V. si trasformano, nella trattazione di Rickert, in realtà trascendenti. Rickert distingue sei domini del V.: la logica, l'estetica, la mistica (che è il dominio della santità impersonale), l'etica, l'erotica (che è il dominio della felicità), e la filosofia religiosa. A ciascuno di questi domini corrisponde un *bene* (scienza, arte, uno-tutto, comunità libera, comunità d'amore, mondo divino), una *relazione al soggetto* (giudizio, intuizione, adorazione, azione autonoma, unificazione, devozione) e infine una determinata *intuizione del mondo* (intellettualismo, estetismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teismo o politeismo) (*System der Philosophie* 1921). La mediazione tra la realtà e i V. è poi chiarita da Rickert con il concetto del *senso* (*Sinn*): il senso è il riferimento della realtà, o di una parte della realtà, al mondo dei V. e attraverso di esso i V. si calano nella storia e sono realizzati dall'uomo (*System der Philosophie*, I, pag. 319 sgg.). Teorie dei V. molto simili a questa venivano elaborate dal tedesco americano Ugo Münsterberg in una *Philosophie der Werte*, del 1908, dall'americano W. M. Urban (*Valuations: its Nature and Laws*, 1919; *The Intellegible World*, 1920), dall'italiano Guido della Valle (*Teoria generale e formale del V.*, 1916) e da numerosi altri scrittori. Tutte queste dottrine si lasciano sfuggire il problema che è alla radice della loro impostazione o presentano di esso soluzioni illusorie. Da un lato, infatti, riconoscono che il V. è in qualche modo presente all'uomo o alle attività umane o al mondo umano di cui costituisce la norma o il dover essere; dall'altro, esigono che esso sia indipendente da ogni riconoscimento o vicenda umana e che possegga uno *status* indifferente rispetto al mondo umano. Al V. si tendono ad attribuire, in queste teorie, i caratteri dell'essere perfetto: l'unità, l'universalità, l'eternità, di fronte alla molteplicità, particolarità e mutevolezza delle manifestazioni empiriche di cui dovrebbero costituire la regola. Ma dall'altro lato, come regole di tali manifestazioni, essi debbono avere con esse un rapporto essenziale, senza il quale non potrebbero servire nè a giudicarle nè a dirigerle.

Il concetto kantiano dell'*a priori* trascendentale non si era rivelato efficace come modello per una soluzione di questo problema. Un altro tipo di soluzione fu cercato affidando l'intuizione del V. a una esperienza *sui generis*, di natura sentimentale. Il sentimento è, secondo Scheler, « una forma di esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili all'intelletto, che è cieco nei loro riguardi come l'orecchio e l'udito nei riguardi dei colori »; questa forma di esperienza ci presenta autentici oggetti disposti in un ordine eterno gerarchico, che sono i V. (*Der Formalismus in der Ethik*, 3ª ediz., 1927, pag. 262). In altri termini, il V. è l'*oggetto intenzionale* del sentimento come la realtà è l'oggetto intenzionale del conoscere; e questo oggetto è appreso nel suo rapporto gerarchico con gli altri oggetti della stessa specie. L'intuizione sentimentale del V. è anche un atto di scelta preferenziale: scelta preferenziale che segue la gerarchia oggettiva dei valori, costituita da quattro gruppi fondamentali: V. del gradevole e dello sgradevole, corrispondenti alla funzione del godere e del soffrire; V. vitali, corrispondenti ai modi del sentimento vitale (salute, malattia, ecc.), V. spirituali cioè estetici e conoscitivi; e V. religiosi (*Op. cit.*, pagina 103 sgg.).

Questa soluzione di Scheler faceva tuttavia risorgere, nel dominio dell'intuizione fondamentale, quella stessa antinomia che caratterizzava l'interpretazione neocriticista o trascendentale del valore. E questa antinomia veniva addirittura assunta come caratterizzazione del V. nella dottrina di Nicolai Hartmann. Hartmann da un lato afferma che i V. sono tali solo rispetto all'essere del soggetto e riconosce pertanto la *relazionalità* (non relatività) di essi (*Ethik*, 3ª ediz., 1949, pag. 141). Dall'altro afferma che i V. hanno un « essere in sè » indipendente dalle opinioni del soggetto e costituiscono autentici oggetti che, sebbene non siano reali come gli oggetti delle scienze naturali, hanno un modo d'essere altrettanto immutabile ad assoluto (*Ibid.*, pag. 153). Con terminologia diversa perchè di natura teologica ma analoga, gli stessi due aspetti antinomici del V. sono stati espressi da R. Le Senne dicendo che il V. è un *Dio-con-noi*: come Dio è unico e trascendente, come *con-noi* è in rapporto con l'uomo e capace di guidarlo (*Obstacle et valeur*, 1934, pag. 220 sgg.).

2° La fortuna del termine V. nel mondo moderno è dovuta in buona parte all'opera di Nietzsche e allo scandalo che egli suscitò con la pretesa di invertire i valori tradizionali. Nietzsche dichiarava di puntare le sue speranze « verso spiriti forti e abbastanza indipendenti da dare impulso a giudizi di V. opposti, da riformare e *invertire i valori eterni*: verso precursori o uomini dell'avvenire che nel presente formino il nodo che costringerà la volontà dei millenni ad aprire nuovi sentieri, ecc. » (*Jenseits von Gut und Böse*, § 203). L'inversione dei V. tradizionali, ironizzati come « V. eterni », fu ritenuta da Nietzsche il compito della sua filosofia (*Ecce Homo*, § 4). E questa inversione consisteva sostanzialmente nel sostituire ai V. della morale cristiana fondata sul *risentimento* (v.) quindi sulla rinuncia e sull'ascetismo, i V. *vitali* che nascono dall'affermazione della vita cioè dalla sua accettazione dionisiaca (*Genealogie der Moral*, I, § 10).

Questa concezione di Nietzsche è stata considerata come un relativismo dei V. e come tale è stata il termine polemico di riferimento di tutte le dottrine assolutistiche. In realtà vi sono scarse tracce, in Nietzsche, di una relatività dei V.: il suo intento è piuttosto quello di ripristinare la tavola autentica dei V., che è quella dei V. vitali, al posto dei V. fittizi che la morale del risentimento ha fatto propri. La tesi autentica di Nietzsche è quella dello stretto rapporto dell'essere del V. con l'uomo sicchè non c'è V. che non sia una possibilità o un modo d'essere dell'uomo stesso. È questa la tesi caratteristica dell'interpretazione che abbiamo detto empiristica o soggettivistica del valore. Meinong fu il primo a ripresentare esplicitamente questa tesi riducendo il V. di un oggetto alla sua « forza di motivazione » « Über Werthaltung und Wert » in *Archiv für systematische Philosophie*, 1895, pag. 341). Ehrenfels osservando che in base a questa definizione possederebbero V. solo gli oggetti esistenti, definiva il V. come semplice « desiderabilità » (*System der Werttheorie*, I, 1897, pag. 53). Questa definizione di Ehrenfels è importante giacchè introduce per la prima volta esplicitamente, nella nozione di valore, la connotazione della *possibilità*. V. non è la cosa desiderata, ma l'oggetto desiderabile: non è cosa nel senso che non è necessariamente un oggetto reale, non è desiderato perchè semplicemente *può* esserlo. Non diverso significato ha la definizione del V. che alcuni anni più tardi dava R. B. Perry, dicendo che « ogni oggetto, qualunque sia, acquista V. quando è investito da un interesse qualsiasi » (*General Theory of Value*, 1926, 2ª ediz., 1950, pag. 116): l'interesse infatti, a differenza del desiderio, è soltanto una possibilità.

Proprio sul dominio di questa concezione del V. nasceva il *relativismo dei valori* e nasceva nel seno dello *storicismo* cioè della considerazione del rapporto tra i V. e la storia. Per la prima volta, il relativismo dei V. è stato difeso da Dilthey. « La storia, diceva Dilthey, è essa medesima la forza produttiva delle determinazioni di V., degli ideali, degli scopi in base ai quali si determina il significato di uomini e di avvenimenti » (*Gesammelte Schriften*, VII, pag. 290). I V. e le norme pertanto nascono e muoiono nella storia e non sussistono al di fuori o al di sopra del corso di essa (*Ibid.*, pag. 290). Ancora più esplicitamente il relativismo dei V. nei confronti della storia fu affermato da Simmel. Partendo dal riconoscimento della relatività del V. economico, Simmel giunse al riconoscimento della relatività di ogni V.: il V. non è mai un'entità oggettiva ma la sua oggettività deriva soltanto dalla correlazione tra soggetto e oggetto. Non sussistono pertanto V. assoluti; e sono V. solo quelli che in condizioni determinate gli uomini riconoscono come tali. La sfera dei V. si distingue da quella della realtà, non in base a un proprio *status* ontologico, ma per una qualificazione categoriale, che può investire qualsiasi oggetto (*Philosophie des Geldes*, 1900, I, § 1). Lo storicismo tedesco tuttavia non fu unanime nel riconoscere questa relatività; la considerò sempre come un pericolo ma talvolta volle evitarla. Fu Troeltsch il primo a formulare chiaramente l'antitesi tra relatività storica e assolutezza dei V. e nello stesso tempo a cercare di recuperare questa assolutezza nell'ambito stesso dello storicismo. La soluzione che egli dette all'antitesi è la coincidenza tra i due termini antinomici: ogni punto della storia è in rapporto diretto con la sfera dei V. assoluti

e contiene in sè tali V., senza relativizzarli alla propria mutevolezza (*Der Historismus und seine Probleme*, 1922, *Gesammelte Schriften*, III, pag. 211). Allo stesso modo Meinecke affermava che della storia è costitutiva la relazione con l'Assoluto ma che questa relazione va dall'infinito al finito e non viceversa: sicchè mentre la storia trova il suo fondamento nei V. che realizza, il modo d'essere di questi V. è irreducibile alla relatività storica e conserva la sua validità incondizionata (*Die Entstehung des Historismus*, 1936, II, pag. 645).

Come si vede, si riproduce, nel seno di questa seconda interpretazione fondamentale del V., una situazione analoga a quella che si è verificata nella prima: l'attribuzione al V. di due caratteri contrastanti, l'assolutezza e la relatività: il primo costituirebbe il modo d'essere del valore in se stesso, il secondo il suo modo d'essere nella storia. Il presupposto di questo contrasto è il carattere di relatività attribuito alla storia e in generale a tutto ciò che trova posto nella storia, intesa, secondo lo schema di Bergson, come una creazione continua, in cui tutto si crea e si distrugge ad ogni istante. Pertanto non c'è traccia del relativismo dei V. dove non c'è traccia di relativismo storico e dove si ha una concezione meno superficiale e dilettantesca della storia stessa. Max Weber, pur insistendo sulla pluralità dei V. e delle sfere di V. vedeva nella storia, non un'incessante creazione dei V. ognuno relativo a un fuggevole momento di essa, nè un rapporto fuggevole con V. assoluti, ma una lotta tra V. diversi offerti alla scelta dell'uomo (*Gesammelte Politische Schriften*, pag. 63; cfr. PIETRO ROSSI, *Lo Storicismo tedesco contemporaneo*, pag. 367 sgg.). Lo stesso riconoscimento delle molteplicità dei V. e dell'importanza della scelta, che continuamente tale molteplicità esige da parte dell'uomo, si trova in Dewey che, appunto per questo, ha definito la filosofia come «critica dei V.»: «La confusione che tutte le teorie del V. hanno fatto, dice Dewey, tra una determinata posizione nel rapporto causale o successivo e il V. vero e proprio, è un'indiretta testimonianza del fatto che ogni valutazione intelligente è anche critica, cioè giudizio, della cosa che ha V. immediato. Ogni teoria del V. è necessariamente un ingresso nel campo della critica» (*Experience and Nature*, 1926, pag. 397). Ma la critica dei V. in questo senso non è altro che la disciplina intelligente delle scelte umane. Tale disciplina implica in primo luogo la considerazione del rapporto che c'è tra *mezzi* e *fini*, sicchè non si può giudicare sui fini se non giudicando nello stesso tempo sui mezzi che servono a conseguirli (*Theory of Valuation*, 1939, pag. 53). Dall'altro lato difficilmente la critica dei V. potrebbe essere efficacemente istituita senza tener conto di un altro aspetto dei V. sul quale ha specialmente insistito R. Frondizi: la connessione tra V. e situazione. «L'organizzazione economica e giuridica, ha detto Frondizi, i costumi, la tradizione, le credenze religiose e molte altre forme di vita che trascendono l'etica, contribui scono a configurare determinati valori che invece sono affermati come esistenti in un modo estraneo alla vita dell'uomo. Sebbene il V. non possa derivarsi esclusivamente da elementi di fatto, non può neppure prescindere da ogni connessione con la realtà. Una simile separazione condanna chi la eseguisce a mantenersi sul piano disincarnato delle essenze» (*Qué son los valores?*, 1958, pag. 127). Gli studi contemporanei, impiantati su questo presupposto negativo, hanno messo in luce i punti seguenti:

1° Il V. non è semplicemente la preferenza o l'oggetto della preferenza stessa ma è piuttosto il preferibile, il desiderabile, l'oggetto di un'anticipazione o di un'attesa normativa (confronta DEWEY, *The Field of Value*, in *Value: a Cooperative Inquiry*, ed. Ray Lepley, 1949, pag. 68; CLYDE KLUCKONN e altri, in *Toward a General Theory of Action*, ed. Parsons e Schils, 1951, pag. 422).

2° Dall'altro lato esso non è un mero ideale da cui le preferenze o le scelte effettive possano completamente o quasi completamente prescindere, ma è piuttosto la guida o la norma (non sempre seguita) delle scelte stesse e in ogni caso il loro criterio di giudizio (cfr. C. MORRIS, *Varieties of Human Value*, 1956, cap. I).

3° Conseguentemente la migliore definizione di esso è quella che lo considera come una *possibilità di scelta* cioè come una disciplina intelligente delle scelte, che può condurre ad eliminarne alcune o a dichiararle irrazionali o dannose, e può condurre (e conduce) a privilegiarne altre, prescrivendone la ripetizione ogni volta che certe condizioni si verifichino. In altri termini, una teoria del V., come critica dei V., tende a determinare le *autentiche* possibilità di scelta cioè quelle scelte che, potendosi sempre ripresentare come possibili nelle stesse circostanze, costituiscono la pretesa del V. alla universalità e alla permanenza.

**VANITÀ** (ingl. *Vanity*; franc. *Vanité*; tedesco *Eitelkeit*). 1. Nullità. In questo senso la parola è adoperata frequentemente dalla Bibbia (cfr. *Ecclesiaste*, I, 2: «V. delle V., disse l'Ecclesiaste; V. delle V. e tutto è V.»).

2. Ambizione meschina, vanagloria, *egocentrismo* (v.).

**VARIABILE.** V. COSTANTE.

**VARIAZIONI CONCOMITANTI, METODO DELLE** (ingl. *Method of Concomi-*

*tant Variations*; franc. *Méthode des variations concomitantes*; ted. *Methode der einander begleitenden Veränderungen*). Così J. Stuart Mill chiamò uno dei metodi induttivi già illustrati da Herschel (*A Discourse on the Study of Natural Philosophy*, § 145) e che si esprime con la seguente regola: « Qualunque fenomeno che varii in qualsiasi maniera ogni volta che un altro fenomeno varia in qualche particolare maniera, è una causa o un effetto di questo fenomeno o è connesso con esso mediante qualche fatto di causazione » (*Logic*, III, VIII, § 6). Le altre regole dell'induzione sono il metodo della *concordanza*, il metodo della *differenza* e il metodo dei *residui*, sui quali vedi le rispettive voci.

**VEDANTA** (ingl. *Vedanta*; franc. *Vedânta*; ted. *Vedânta*). Uno dei grandi sistemi filosofici dell'India antica, che è stato codificato nei *Brahmasutra* o *Vedântasutra* attribuiti a Badarayana (forse III secolo d. C.). Il principio del sistema è il *Brahman* o *Atmann*, riconosciuto come unica realtà: il mondo è considerato come apparenza ingannevole, *maya*. Nell'ambito di questo sistema, Sankara supponeva che l'io individuale è identico con il Brahman o Atmann, mentre Ramanuja elaborava un sistema teistico distinguendo dal Brahman sia il mondo creato sia le anime individuali (DAS GUPTA, *A History of Indian Philosophy*, 1932-55, III; G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pag. 136 sgg.).

**VEDUTA.** V. INTUIZIONE.

**VEICOLO SEGNICO** (ingl. *Sign Vehicle*). Uno dei quattro componenti del procedimento segnico (assieme al *designato*, all'*interpretante* e all'*interprete*) secondo Morris; e precisamente l'oggetto o cosa che funziona da segno (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, § 2) (vedi SEGNO).

**VELLEITÀ** (ingl. *Velleity*; franc. *Velléité*; tedesco *Velleität*). Sforzo impotente o mal riuscito. Il termine ricorre in Locke che indica con esso « la gradazione più bassa del desiderio, quella che è più vicina a non esistere affatto » (*Saggio*, II, 20, 6). Con senso analogo, il termine ricorre in Leibniz che intende per esso « una specie assai imperfetta di volontà condizionale » cioè di una volontà che si impegnerebbe, se potesse, ma non può (*Théod.*, III, 404). Questa notazione è assai più vicina al significato moderno del termine. Ed è d'altronde il significato più antico. S. Tommaso intendeva per V. una volontà antecedente, che può essere o rimanere sospesa, come la volontà del giudice che vorrebbe che il reo vivesse, in quanto è uomo, ma che tuttavia desidera che sia impiccato (*S. Th.*, I, q. 19, a. 6, ad. 1°).

**VENDETTA.** V. TAGLIONE.

**VERACITÀ** (ingl. *Truthfulness*; franc. *Véracité*; ted. *Wahrhaftigkeit*). 1. Carattere di un discorso che esprime la convinzione di chi lo pronuncia e che pertanto non può essere fonte di inganni in chi ascolta. Locke chiamava la V. in questo senso « verità morale » e la distingueva dalla verità « metafisica » che è la conformità delle idee alle cose (*Saggio*, IV, 5, 11). Ma Leibniz adoperava a questo proposito la parola V. (*Nouv. Ess.*, IV, 5, 11).

2. Talvolta si intende per V. la sincerità, che è una qualità, non del discorso, ma della persona che tiene abitualmente discorsi veraci. In questo senso Cartesio aveva parlato della « V. divina », affermando che Dio non può ingannarci nel senso che non può essere causa di errori (*Medit.*, IV).

**VERBALISMO** (ingl. *Verbalism*; franc. *Verbalisme*). 1. Un'espressione verbale di scarso o impreciso significato; o la tendenza a valersi di tali espressioni.

2. Un'espressione verbale.

**VERBO.** V. LOGOS.

**VERBO** (gr. ῥῆμα; lat. *Verbum*; ingl. *Verb*; franc. *Verbe*; ted. *Zeitwort*). Come parte del discorso, il V. fu definito da Aristotele come « il nome che ha nel suo significato, una determinazione temporale, le cui parti non significano nulla separatamente e che è il segno delle cose che sono predicate di un'altra cosa » (*De Int.*, 3, 16 b 6). Questa definizione fu conservata dalla logica medievale (cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. Log.*, 1.05). Nella linguistica moderna, la distinzione tra nome e verbo è diventata assai meno importante giacchè, per quanto comune a molti linguaggi, essa manca in certi altri (BLOOMFIELD, *Language*, 1933, pagina 20).

**VERIDICO** (ingl. *Veridical*; franc. *Véridique*; ted. *Wahrhaftig*). 1. Lo stesso che verace o vero (v. VERACITÀ).

2. Ciò che contiene una parte o un accenno di verità. Per es., « sogno V. », « allucinazione V. », ecc.

**VERIFICA, VERIFICABILITÀ.** V. VERIFICAZIONE.

**VERIFICAZIONE** (ingl. *Verification*; francese *Vérification*; ted. *Verifikation*). 1. In generale, ogni procedimento che consenta di stabilire la verità o la falsità di un enunciato qualsiasi. Poichè i gradi e gli strumenti della V. possono essere innumerevoli, il termine ha una portata generalissima e indica la messa in opera di qualsiasi procedimento di attestazione o di *prova* (v.). Il termine può anche essere usato per indicare il controllo di una situazione qualsiasi in base a regole o a strumenti adatti; e in tal senso si parla di verificare i conti o i gradi di un angolo o l'autenticità di certi documenti, ecc.: procedure che in italiano si

chiamano più semplicemente *verifiche* (termine che non trova riscontro nelle altre lingue). In questo senso generale, il termine viene adoperato anche senza riferimento all'esperienza o ai fatti; e si può parlare di V. di un'espressione matematica o di un enunciato analitico della logica come della V. di un enunciato fattuale o di un'ipotesi scientifica. Dall'altro lato, la nozione di V. viene talora estesa nel senso di includere in essa non solo il procedimento che consente di stabilire la verità o falsità di un enunciato, ma anche quello che consente di stabilire la verità, la falsità o l'*indeterminazione* dell'enunciato stesso: cioè in riferimento a una logica a tre valori piuttosto che a due (confronta REICHENBACH, «The Principle of Anomaly in Quantum Mechanics», 1948, in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pag. 519-20).

2. In senso ristretto e specifico, la V. concerne gli enunciati fattuali ed è un procedimento che fa appello all'esperienza o ai fatti. Proprio in questo senso la V. è stata assunta dall'*empirismo logico* (v.) come criterio del significato delle proposizioni: criterio che il *Circolo di Vienna* (v.) interpretava nella forma più rigorosa, dichiarando privi di senso tutti gli enunciati che non si prestassero ad un'assoluta verifica empirica. Questo punto di vista veniva espresso con tutto rigore da Carnap nella sua opera *Der logische Aufbau der Welt* (1928). La possibilità di una verifica assoluta fu però negata, nell'ambito dello stesso Circolo di Vienna da K. Popper (*Logik der Forschung*, 1935) e in seguito da Lewis («Experience and Meaning» in *Philosophical Review*, 1934) e da Nagel (in *Journal of Philosophy*, 1934). Sicchè Carnap stesso modificava il suo punto di vista e in un saggio del 1936 («Testability and Meaning», ora in *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pagine 47-92) parlava, invece che di V., di *conferma* (*confirmation*) degli enunciati. Dove una V. completa non è possibile (e non è possibile quasi mai nel dominio della scienza) il principio della verificabilità esprime l'esigenza di una *conferma gradualmente crescente* (*Ibid.*, pag. 49). Da questo punto di vista l'accettazione o il rifiuto di un enunciato fattuale contiene sempre una componente *convenzionale*, che consiste nella pratica decisione che si deve prendere per considerare il grado di conferma di un enunciato come sufficiente per l'accettazione dell'enunciato stesso. Questo punto di vista è oggi estesamente accettato.

3. Per ciò che concerne la procedura della V. fattuale, poco è stato finora detto dai filosofi. Reichenbach ha diviso questo procedimento in due fasi che sono: 1° l'introduzione di una classe fondamentale *O* di enunciati *osservazionali* cioè di significati *primitivi* o *diretti*, che non sono sotto indagine durante il corso dell'analisi; 2° un insieme di *relazioni derivative* (o regole di trasformazione) *D* che consentono di connettere alcuni termini con le basi *O*. Dopo aver definito, per un'indagine specifica, sia la base *O* che le relazioni derivative *D*, il termine «verificato» può essere definito come «l'esser derivato dalla base *O* in termini delle relazioni *D*». A questa descrizione Reichenbach aggiunge una determinazione importante: la condizione del significato non è la V. attuale ma la V. *possibile* (senza la quale gli enunciati storici per es., non avrebbero significato); perciò la nozione di verifica suppone quella di possibilità e Reichenbach distingue a questo proposito la possibilità *logica*, la possibilità *fisica* e la possibilità *tecnica* e distingue corrispondentemente tre specie di significati «Verifiability Theory of Meaning», in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, pag. 46 sgg.). La teoria della V. si lega così strettamente alla nozione della *possibilità* (v.).

**VERISIMILE** (gr. εἰκός; lat. *Verisimilis*; inglese *Likely*; franc. *Vraisemblable*; ted. *Wahrscheinlich*). 1. Ciò che è simile al vero, senza avere la pretesa di essere vero (nel senso, ad es., di rappresentare un fatto o un insieme di fatti). Pertanto un racconto, ad es., un romanzo o una tragedia, può essere V. senza essere minimamente probabile, senza che ci sia alcuna probabilità che i fatti che narra si siano verificati o si verifichino. In tal senso, il concetto del V. è stato adoperato costantemente nel dominio dell'estetica da Aristotele in poi. «Narrare cose effettivamente accadute, diceva Aristotele, non è compito del poeta ma piuttosto quello di rappresentare ciò che *potrebbe* accadere cioè le cose possibili secondo verisimiglianza o necessità» (*Poet.*, 9, 1451 a 36). In questo senso il V. è il carattere di enunciati, teorie o espressioni che non contraddicono alle regole della possibilità logica o a quelle delle possibilità tecniche o umane. Una vicenda umana immaginata è V. se essa viene giudicata conforme al comune comportamento degli uomini o trova spiegazioni o appigli in tale comportamento.

2. Lo stesso che *persuasivo* (v.) o *probabile* (v.). Popper ha tuttavia distinto la verisimiglianza (*Verisimilitude*) dalla probabilità, perchè mentre quest'ultima rappresenta l'idea di un avvicinamento alla certezza logica o alla verità tautologica attraverso una diminuzione graduale del contenuto informativo, la verisimiglianza rappresenta l'idea dell'avvicinamento alla verità comprensiva e così combina verità e contenuto, mentre la probabilità combina verità e mancanza di contenuto (*Conjectures and Refutations*, 1965, pag. 237).

**VERITÀ** (gr. ἀλήθεια; lat. *Veritas*; ingl. *Truth*; franc. *Vérité*; ted. *Wahrheit*). La validità o l'effi-

cacia dei procedimenti conoscitivi. Per V. s'intende infatti in generale la qualità per cui una procedura conoscitiva qualsiasi risulta efficace o ha successo. Questa caratterizzazione si può applicare ugualmente sia alle concezioni che vedono nella conoscenza un processo mentale sia a quelle che vedono in essa un processo linguistico o segnico. Essa ha pure il vantaggio di prescindere dalla distinzione tra *definizione* della V. e *criterio* della verità. Questa distinzione non viene effettuata sempre, e neppure è frequente; quando viene effettuata, non è altro che l'assunzione di due definizioni della V. stessa. Per es., nell'ambito della teoria della corrispondenza, quando si distingue da essa il criterio della V., lo si definisce come evidenza ricorrendo al concetto di V. come rivelazione. E la dottrina della V. come conformità a una regola, presentata da Kant come criterio formale, accanto al concetto della V. come corrispondenza, diventa poi una definizione della V. stessa.

Si possono distinguere cinque concetti fondamentali della V.: 1° la V. come corrispondenza; 2° la V. come rivelazione; 3° la V. come conformità a una regola; 4° la V. come coerenza; 5° la V. come utilità. Queste concezioni hanno avuto un'importanza assai diversa nella storia della filosofia: le prime due, e specialmente la prima, sono incomparabilmente le più diffuse. Esse non sono neppure alternative tra loro: cioè accade che più d'una di esse si ritrova nello stesso filosofo, per quanto adoperata a diverso proposito. Sono tuttavia disparate e irriducibili l'una all'altra, perciò vanno tenute distinte.

1° Il concetto della V. come *corrispondenza* è il più antico e diffuso. Presupposto da molte delle scuole presocratiche, veniva per la prima volta esplicitamente formulato da Platone con la definizione del discorso vero che dà nel *Cratilo*: « Vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che le dice come non sono » (*Crat.*, 385 b; cfr. *Sof.*, 262 e; *Fil.*, 37 c). A sua volta Aristotele diceva: « Negare quello che è e affermare quello che non è, è il falso, mentre affermare quello che è e negare quello che non è, è il vero » (*Met.*, IV, 7, 1011 b 26 sgg.; cfr. V, 29, 1024 b 25). Aristotele enunciava anche i due teoremi fondamentali di questa concezione della verità. Il primo è che la V. è nel pensiero o nel linguaggio, non nell'essere o nella cosa (*Met.*, VI, 4, 1027 b 25). Il secondo è che la misura della V. è l'essere o la cosa, non il pensiero o il discorso: sicchè una cosa non è bianca perchè si asserisce con V. che è tale; ma si asserisce con V. che è tale, perchè essa è bianca (*Met.*, IX, 10, 1051 b 5).

Nelle precedenti dottrine la definizione della V. e il criterio di V. coincidono. In altre dottrine, pur mantenendosi immutata la definizione di V., il criterio di V. viene ritenuto diverso; così accade nello stoicismo e nell'epicureismo. Stoici ed Epicurei continuano ad ammettere che la V. è la corrispondenza della conoscenza alla cosa (Sesto Emp., *Adv. Math.*, VIII, 38; II, 9) ma ritengono che il criterio della V. sia diverso, perchè gli Stoici lo vedono nella rappresentazione *catalettica* (v.) che è la manifestazione dell'oggetto all'uomo e gli Epicurei lo vedono nella sensazione, che è, per loro, il manifestarsi stesso della cosa (Diog. L., X, 31). In tali casi, la distinzione tra la V. e il criterio equivale al riconoscimento di due concetti, ritenuti compatibili (o non incompatibili) della verità.

La coesistenza di due concetti di V. d'altronde è tutt'altro che rara. Spesso la teoria della corrispondenza si accompagna con quella della V. come manifestazione o rivelazione. S. Agostino da un lato definisce il vero come « ciò che è così, come appare » (*Solil.*, II, 5); dall'altro considera come V. « ciò che rivela quel che è, o che manifesta se stesso » e in tal senso identifica la V. con il *Verbum* o *Logos* che è la prima immediata e perfetta manifestazione dell'Essere, cioè di Dio (*De Vera Rel.*, 36). A sua volta S. Tommaso, riprendendo una definizione data da Isacco Ben Salomon nel secolo IX, definisce la V. come « l'adeguazione dell'intelletto e della cosa » (*S. Th.*, I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De Ver.*, q. 1, a. 1). Ma mentre conserva rispetto all'uomo il teorema aristotelico che le cose, e non l'intelletto, sono la misura della V., inverte questo teorema rispetto a Dio. « L'intelletto divino, egli dice, è misurante, non misurato; la cosa naturale è misurante e misurata; ma il nostro intelletto è misurato, non misurante, rispetto alle cose naturali e misurante solo rispetto a quelle artificiali » (*De Ver.*, q. 1, a. 2). Esiste quindi anche una V. delle cose che è ciò per cui le cose somigliano al loro principio che è Dio; e in questo senso Dio stesso è la prima e somma V. (*S. Th.*, I, q. 16, a. 5). Questi concetti ricorrono frequentemente nella filosofia medievale. Il concetto della V. come corrispondenza viene ampiamente utilizzato. Pietro Ispano (*Summ. Log.*, 3.34) Herveus Natalis (*Quodl.*, III, 1), Antonio Andrea (*Super artem veterem*, ed. 1508, f. 45 r A) conservano la dottrina della V. come conformità dell'intelletto alla cosa pur polemizzando sul modo d'essere della cosa o più precisamente degli oggetti cui l'intelletto deve conformarsi. In generale, nella Scolastica della seconda metà del '200 e in quella del '300, si specifica che la « cosa » cui l'intelletto deve conformarsi è la « *res intellecta* » cioè la cosa come è appresa dall'intelletto, non esterna all'intelletto stesso (cfr. anche Durando di Saint-Pourçain, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5). Il concetto del-

l'adeguazione o della conformità tuttavia perde, a partire dal sec. XIV, la sua portata metafisica e teologica per assumere un significato strettamente logico o, come oggi si direbbe, semantico. L'identificazione polemica, difesa da Ockham, di « V. » e « proposizione vera » equivale appunto alla negazione del valore metafisico della parola V. (*Summa Log.*, I, 43; *Quodl.*, V, q. 24). I platonici di Cambridge mantengono, per ovvi motivi, il carattere metafisico e teologico della nozione della corrispondenza, parlando di una conformità della cosa con se stessa o con la propria essenza contenuta nell'intelletto divino (cfr. HERBERT DI CHERBURY, *De veritate*, 1656, pag. 4 sgg.); ma Hobbes insiste sul punto di vista nominalistico della V. come semplice attributo delle proposizioni (*De Corp.*, 3, § 7) e così fa Locke (*Saggio*, II, 32, 3-19); e perfino Leibniz che rigetta la nozione metafisica della V. quale « attributo dell'essere » e si limita a vedere nella V. « la corrispondenza delle proposizioni, che sono nello spirito, con le cose di cui si tratta » (*Nouv. Ess.*, IV, 5, 11). Wolff metteva insieme il concetto della V. come « concordanza del nostro giudizio con l'oggetto, cioè con la cosa rappresentata » (*Log.*, § 505), che egli chiamava definizione *nominale* della V., e la nozione logica della V. come « determinabilità del predicato mediante la nozione del soggetto » che egli chiamava definizione *reale* (*Ibid.*, § 513). Baumgarten ritornava alla nozione di V. metafisica come « ordine del molteplice nell'unità » (*Met.*, § 89); mentre Kant dichiarava di presupporre semplicemente la « definizione nominale della V. » come « accordo della conoscenza con il suo oggetto » e si poneva il problema di trovare un *criterio* per la V. stessa. Escluso che fosse possibile un criterio generale cioè valido per tutte le conoscenze, egli si fermava sul criterio formale della V. che è la conformità della conoscenza a proprie regole (*Crit. R. Pura*, *Logica*, Intr., III; v. oltre). Questo concetto della V. come corrispondenza non è mai venuto meno neppure nella filosofia più recente dalla quale è talvolta assunto come semplice presupposto, talvolta esplicitamente difeso. Ciò è accaduto specialmente nelle correnti realistiche (cfr., per es., BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, I, § 25; A. MEINONG, *Über Annahmen*, pag. 125 sgg.). Appunto nello spirito del realismo, N. Hartmann ha difeso la concezione della V. come « coincidenza con un oggetto che deve venire inteso come tale » (*Systematische Philosophie*, § 9). L'intero mondo della conoscenza è inteso da Hartmann come « la riflessione dell'essere su se stesso » (*Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, cap. 27, b).

La dottrina della corrispondenza è quella cui ricorrono anche i logici contemporanei, che cercano di formularla in modo da renderla indipendente da qualsiasi ipotesi metafisica. Da questo punto di vista la migliore formulazione è stata data alla teoria da Alfred Tarski, che si è esplicitamente rifatto, oltre che alla definizione aristotelica sopra riportata, anche a definizioni analoghe o dipendenti da essa, come quella secondo la quale « un enunciato è vero se designa uno stato di cose esistente » (B. RUSSELL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, pag. 362 sgg.). Tarski è partito da un'equivalenza di questo genere: « L'enunciato 'la neve è bianca' è vero se, e solo se, la neve è bianca » per generalizzarla nella formula « *X* è vero se, e solo se *p* ». Utilizzando la nozione semantica di *soddisfazione* intesa come la relazione tra oggetti arbitrari e certe espressioni chiamate « funzioni enunciative » del tipo « *x* è bianco » « *x* è più grande di *y* », ecc., Tarski ha dato la seguente definizione della V.: « *Un enunciato è vero se è soddisfatto da tutti gli oggetti e falso altrimenti* ». Tarski ha sottolineato il fatto che la nozione semantica della V. (come egli l'ha chiamata e come abitualmente si chiama) non implica nulla circa le condizioni sotto la quale un enunciato come « la neve è bianca » può essere asserito. Indica solo che, ogni qualvolta che asseriamo o rigettiamo questo enunciato, dobbiamo essere pronti ad asserire o rigettare l'enunciato correlativo « L'enunciato 'la neve è bianca' è vero ». In tal modo egli ritiene che la concezione semantica della V. possa conciliarsi con qualsiasi atteggiamento epistemologico essendo neutro riguardo a qualsiasi concezione realistica o idealistica, empiristica o metafisica della conoscenza (« The Semantic Conception of Truth », 1944, in *Readings in Philosophical Analisys*, 1949, pag. 52-84; la concezione di Tarski fu esposta per la prima volta in uno scritto polacco del 1933 tradotto in tedesco negli *Studia Philosophica* del 1935, pag. 261-405). Carnap accettava questa concezione della verità ma insistendo sulla sua differenza fondamentale dai concetti di credenza, verificazione, conferma ecc. (*Introduction to Semantics* § 7). M. Black metteva in luce l'insignificanza filosofica di essa (*Language and Philosophy*, IV, § 8).

2° La seconda concezione fondamentale della V. è quella che la considera come *rivelazione* o *manifestazione*. Essa ha due forme fondamentali, una empiristica, l'altra metafisica o teologica. La forma empiristica consiste nell'ammettere che la V. è ciò che immediatamente si rivela all'uomo, ed è perciò sensazione, intuizione o fenomeno. La forma metafisica o teologica è quella secondo la quale la V. si rivela in modi di conoscere eccezionali o privilegiati, attraverso i quali si rende evidente l'essenza delle cose o il loro essere o il loro stesso principio (cioè Dio). La caratteristica fon-

damentale di questa concezione è il rilievo dato all'*evidenza*, assunta insieme come definizione e criterio della verità. Ma l'evidenza, ovviamente, non è che rivelazione o manifestazione.

Nel senso empiristico, la V. veniva intesa come rivelazione dai Cirenaici, che vedevano nelle sensazioni l'*evidenza* stessa delle cose (SESTO EMP., *Adv. Math.*, VII, 199-200), dagli Epicurei che consideravano la sensazione come il criterio della V. (DIOG. L., X, 31-32) e dagli Stoici che lo vedevano nella rappresentazione *catalettica* (v.) (DIOG. L., VII, 54). La nozione della conoscenza *intuitiva* è in Ockham la nozione di una manifestazione immediata delle cose, nei loro caratteri e nelle loro relazioni, all'uomo (*In Sent.*, Prol., q. 1, Z). Nello stesso spirito, Telesio diceva che le cose « rettamente osservate, manifestano da sè la grandezza che ognuna ha, nonchè la loro capacità, le loro forze, la loro natura » e vedeva nella sensazione una tale immediata rivelazione delle cose stesse (*De rer. nat.*, I, Proem.). In generale tutte le dottrine che affidano alla sensibilità la conoscenza delle cose tendono a scorgere nella sensibilità stessa la rivelazione della loro natura e identificano con tale rivelazione o la verità stessa o il criterio della verità.

Dall'altro lato, dalla stessa interpretazione metafisica o teologica della V. come corrispondenza, nasce il concetto di V. come manifestazione dell'essere o del principio supremo. Plotino diceva: « La V. vera non è in accordo con un'altra cosa ma in accordo con se stessa: essa non enuncia nulla fuori di sè, ma enuncia ciò che essa stessa è » (*Enn.*, V, 5, 2). In questo senso la V. è ipostatizzata: non è il carattere formale di certi procedimenti conoscitivi ma un principio metafisico o teologico che ha la stessa sostanzialità e la stessa dignità del principio che si manifesta in essa, cioè di Dio. Questo concetto è il tema di numerose speculazioni nella filosofia patristica e scolastica. S. Agostino afferma che ci deve essere una natura che è così vicina all'Unità suprema da riprodurla in tutto e da essere uno con essa; e che questa natura è la V. o Verbo di Dio (*De Vera Rel.*, 36). E che la V. sia, in primo luogo, lo stesso intelletto o Verbo di Dio è dottrina comune nella Scolastica (ANSELMO, *De Veritate*, 14; S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 1, a. 4).

Più tardi lo stesso concetto di V. come rivelazione condusse a riconoscere, sulla base del criterio dell'evidenza, l'esistenza di *V. eterne*. Cartesio vide nel *cogito* (v.) l'evidenza originaria, quella per la quale si rivela al soggetto pensante la sua stessa esistenza; e ritenne che dovesse essere considerato come vero tutto ciò che si manifesta in modo evidente. Nell'ambito di ciò che si manifesta in tal modo, Cartesio pose le *V. eterne*, stabilite e garantite dall'immutabilità di un decreto di Dio (*Méd.*, IV; *Princ. Phil.*, I, 49). Le V. eterne, sono, secondo Cartesio, garantite e rivelate direttamente da Dio, perciò sono eterne (*Réponses*, VI, 4). E tali le considera anche Malebranche per quanto, a differenza di Cartesio, ritiene che esse siano, non già poste ma semplicemente riconosciute e fatte valere da Dio (*Recherche de la verité*, X éclaircissement). Ma il concetto della V. come rivelazione fu soprattutto caro al Romanticismo che, in suo aspetto essenziale, si potrebbe designare come filosofia della rivelazione (v. ROMANTICISMO). Hegel diceva: « L'Idea è la V.: perchè la V. è il rispondere dell'oggettività al concetto. Non nel senso che le cose esterne rispondano alle mie rappresentazioni: queste sono in tal caso solo rappresentazioni esatte che io ho come individuo. Ma nel senso che tutto il reale, in quanto è vero, è l'Idea; e ha la sua V. solo per mezzo dell'Idea e nelle forme dell'Idea » (*Enc.*, § 213). In altri termini, l'Idea è « l'oggettività del concetto » cioè la razionalità del reale, ma in quanto si manifesta alla coscienza nella sua necessità, cioè come sapere o scienza (*System der Philosophie*, ed. Glockner, I, pagina 423; *Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, II, pag. 275): e il sapere e la scienza sono l'automanifestazione dell'Idea cioè la sua autentica e completa rivelazione.

A metà strada tra la forma empiristica e la forma teologica di questa concezione della V., sta quella che essa ha ricevuto per opera della fenomenologia e dell'esistenzialismo. La fenomenologia è, nel suo stesso concetto, il metodo per rendere possibile alle *essenze* di manifestarsi o rilevarsi come tali. L'*epoché* (v.) fenomenologica, mettendo in parentesi l'atteggiamento naturalistico, che consiste nell'affermare la realtà delle cose nel mondo, tende a rendere possibile alle cose stesse di manifestare la loro essenza. Da questo punto di vista la V. è la stessa *evidenza* con cui gli oggetti fenomenologici si presentano, quando l'*epoché* è stata effettuata (*Ideen*, I, § 136). V. ed evidenza, secondo Husserl, appartengono pertanto non solo agli oggetti teoretici ma a tutti gli oggetti della considerazione fenomenologica, siano anche valori, sentimenti, ecc. (*Ibid.*, § 139). A sua volta Heidegger ha insistito sul carattere di rivelazione o di *scoprimento* della V., appellandosi anche all'etimologia della parola greca. Perciò da un lato egli ha insistito sulla stretta connessione del modo d'essere della V. col modo d'essere dell'uomo cioè con l'*esserci*: in quanto solo all'uomo la V. può rivelarsi e si rivela (*Sein und Zeit*, § 44). Dall'altro ha insistito sulla tesi che il *luogo* della V. non è il giudizio e che la V. non è una rivelazione di

carattere predicativo, ma consiste nell'*essere scoperto* dell'essere delle cose o di queste cose stesse e nell'*essere scoprente* dell'uomo (*Ibid.*, § 44 b; cfr. *Vom Wesen des Grundes*, I, trad. ital., pag. 20). Heidegger ha tuttavia insistito anche sul fatto che ogni scoprimento dell'essere, in quanto scoprimento parziale, è anche un *coprimento* di esso; un tema che ricorre soprattutto nei suoi scritti del secondo periodo. « L'essere si sottrae, mentre si rivela, all'ente. In tal modo, l'essere, illuminando l'ente, lo svia nello stesso tempo verso l'errore » (*Holzwege*, pag. 310).

3° La terza concezione della V. è quella che la considera come la *conformità* con una regola o con un concetto. Questa nozione fu per la prima volta enunciata da Platone. « Prendendo a fondamento, egli diceva, il concetto che io giudico il più saldo, tutto ciò che mi sembra in accordo con esso lo pongo come vero, sia che si tratti di cause sia che si tratti di altre cose esistenti; quello che non mi sembra in accordo con esso, lo pongo come non vero » (*Fed.*, 100 a). Sporadicamente, questa concezione ritorna nella storia della filosofia. S. Agostino affermava che « c'è, sopra la nostra mente, una legge che si chiama V. » e che noi possiamo giudicare tutte le cose in conformità di questa legge, che tuttavia sfugge a qualsiasi giudizio (*De Vera Rel.*, 30-31). Nella letteratura che si ispira a S. Agostino questo tema ritorna frequentemente; ma la più importante espressione di questo concetto della V. è dovuta a Kant. Kant veramente si avvale della nozione, non per la definizione della V. (giacchè, come si è detto, dichiara di presupporre la definizione *nominale* della V. che è quella della corrispondenza) ma come criterio della V. stessa. Il criterio può concernere, secondo Kant, solo la forma della V., cioè del pensiero in generale; e consiste nella conformità con « le leggi generali necessarie dell'intelletto ». « Ciò che contraddice queste leggi, afferma Kant, è falso perchè l'intelletto in tal caso contrasta con le sue stesse leggi, perciò con se stesso ». Tuttavia questo criterio formale non basta a stabilire la verità materiale, od oggettiva, della conoscenza; chè anzi il tentativo di trasformare questo canone di valutazione formale in organo di conoscenza effettiva non è che l'uso dialettico, cioè illusorio, della ragione (*Crit. R. Pura*, Logica, Intr., III; *Logik*, Intr., VII). Questo criterio fu raccolto e accentuato dai neo-kantiani soprattutto da quelli della scuola del Baden. Windelband riteneva che l'oggetto della conoscenza, ciò che misura e determina la V. della conoscenza stessa, non è una realtà esterna (che come tale sarebbe irraggiungibile e inconoscibile) ma la *regola* intrinseca della conoscenza stessa (*Präludien*, 1884, 4ª ediz., 1911, passim). Rickert identificava l'*oggetto* della conoscenza con la *norma* a cui la conoscenza deve adeguarsi per essere vera (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892). In questi neo-kantiani la conformità alla regola, che Kant aveva posto semplicemente come criterio formale della V., diventa l'unica definizione della V. stessa.

4° La nozione della V. come *coerenza* compare nel movimento idealistico inglese della seconda metà del sec. XIX e viene condivisa da tutti gli appartenenti a questo movimento in Inghilterra e in America. Essa venne espressa per la prima volta nella *Logica o morfologia della conoscenza* (1888) di B. Bosanquet; ma la sua diffusione fu dovuta all'opera di F. H. Bradley, *Apparenza e realtà* (1893). La critica del Bradley al mondo dell'esperienza umana partiva dal principio che ciò che è contradditorio, non può essere reale; e conduceva pertanto Bradley ad ammettere che la V. o realtà è coerenza perfetta. La coerenza però, attribuita alla realtà ultima cioè alla Coscienza infinita o assoluta, non è semplice assenza di contraddizione; è abolizione di ogni molteplicità relativa e forma di armonia che non si lascia intendere nei termini del pensiero umano (*Appearance and Reality*, 2ª ed., 1902, pag. 143 sgg.). I *gradi di verità* raggiungibili dal pensiero umano si possono giudicare o graduare, secondo Bradley, in base al grado di coerenza che essi posseggono, per quanto tale coerenza sia sempre approssimativa e imperfetta (*Ibid.*, pag. 362). Questi concetti ritornano in una numerosa serie di pensatori dello stesso indirizzo (v. IDEALISMO) senza che la nozione della coerenza ne venga modificata o chiarita (v. COERENZA). I precedenti di questa dottrina si trovano più che in Hegel (al quale tuttavia gli idealisti inglesi più frequentemente si riferivano) in Spinoza. Essa infatti non è che la trascrizione di quella che Spinoza chiamava « il terzo genere di conoscenza » o « amore intellettuale di Dio »: cioè della conoscenza dell'ordine totale e necessario delle cose, che Spinoza identificava con Dio stesso (*Et.*, V, 25).

5° La definizione della V. come *utilità* è propria di alcune forme della filosofia dell'azione e specialmente del pragmatismo. Ma il primo a formularla è stato Nietzsche: « *Vero*, non significa in generale se non ciò che è adatto alla conservazione dell'umanità. Ciò che mi fa perire quando ci credo non è vero per me, è una relazione arbitraria e illegittima del mio essere con le cose esterne » (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, § 78, 507). Fu il pragmatismo a diffondere questa nozione, che fu difesa in primo luogo da W. James. Questi tuttavia identificò utilità e V. solo nei limiti delle credenze non verificabili empiricamente o non dimostrabili, quali erano, secondo lui, le credenze morali e religiose (*The Will to Believe*, 1897). L'equazione tra utilità e

V. fu estesa a tutta la sfera della conoscenza da F. C. S. Schiller (*Humanism*, 1903 e scritti seguenti). Da questo punto di vista una proposizione, a qualsiasi campo appartenga, è vera solo per la sua effettiva utilità cioè perchè è utile a estendere la conoscenza stessa o a estendere mediante la conoscenza il dominio dell'uomo sulla natura o alla solidarietà e all'ordine del mondo umano. Un criterio simile veniva presentato da H. Vaihinger nella sua *Filosofia del come se* (*Philosophie des Als Ob*, 1911) e popolarizzato da M. De Unamuno nella sua *Vita di Don Chisciotte e Sancio* (1905) (v. PRAGMATISMO). Forse si può scorgere una forma diversa di questa stessa concezione nella tesi di Dewey della *strumentalità* di ogni procedura conoscitiva, e della conoscenza nel suo insieme, ai fini del perfezionamento della vita umana nel mondo. Non si trova tuttavia in Dewey la definizione della V. come utilità ma soltanto l'affermazione del carattere strumentale quindi *valido*, ma non vero, delle proposizioni (*Logic*, XV; trad. ital., pag. 382-83) (vedi VALIDITÀ).

**VERITÀ DOPPIA.** V. DOPPIA VERITÀ.

**VERO** (gr. ἀληθές; lat. *Verum*; ingl. *True*; franc. *Vrai*; ted. *Wahr*). Gli Stoici distinguevano il V. dalla verità perchè il V. è un enunciato quindi è incorporeo, mentre la verità, come scienza che contiene tutti i V., è un modo d'essere della parte egemonica dell'uomo e quindi corporea. Inoltre il V. è semplice mentre la verità consta di molti V. e la verità appartiene alla scienza quindi al sapiente mentre il V. può essere anche dello stolto (SESTO EMPIRICO, *Ip. Pirr.*, II, 81-83; *Adv. Dogm.*, I, 38-42).

Nella scolastica il V. fu inteso come uno dei *trascendentali* (v.) cioè dei caratteri che appartengono alle cose come tali, indipendentemente dai loro generi e per esso fu intesa l'intelligibilità della cosa (S. TOMMASO, *S. Th.*, q. 16, a. 3, ad. 3°).

**VERUM IPSUM FACTUM.** Formula di cui si servì G. B. Vico per esprimere il principio che l'uomo può conoscere solo ciò che egli stesso ha fatto, perchè la conoscenza di una cosa è la conoscenza della sua genesi (*De antiquissima italorum sapientia*, 1710, § 1). Ma questo concetto era desunto da Hobbes che lo aveva esposto nel *De Homine* (1658). Hobbes stesso aveva ridotto il dominio della conoscenza umana da un lato alle matematiche, i cui oggetti sono interamente prodotti dall'uomo, dall'altro alla politica e all'etica che anch'esse trattano di oggetti (leggi, convenzioni, princìpi) creati dall'uomo (*De Hom.* 10). Analogamente Vico dapprima restrinse il dominio della conoscenza umana alle matematiche (nel *De Antiquissima*) poi lo estese al mondo della storia, nella *Scienza Nuova* (1725). Un precedente di questa dottrina si può trovare nel *De Possest* (1460) di Cusano, dove si dice che l'uomo può conoscere gli enti matematici « nozionali » perchè procedono dalla sua ragione e hanno in essa il loro principio, mentre solo Dio può conoscere gli enti reali che hanno in lui la sua causa (*Philosophisch-Theologische Schriften*, ed. Gabriel, II, pag. 318-20).

**VETTORE** (ingl. *Vector*; franc. *Vecteur*; tedesco *Vector*). In matematica, una grandezza determinata in quantità, direzione e senso. Esso viene abitualmente rappresentato con una freccia. Whitehead ha utilizzato il termine per indicare il riferimento all'esterno dell'esperienza sensibile (*Process and Reality*, 1929, pag. 249).

**VIOLENZA** (gr. βία; lat. *Violentia*; ingl. *Violence*; franc. *Violence*; ted. *Gewaltsamkeit*). **1.** Azione contraria all'ordine o alla disposizione della natura. In tal senso Aristotele distingueva il movimento *secondo natura* e il movimento *per V.*: il primo è quello che porta gli elementi al loro luogo naturale; il secondo è quello che li allontana (*De Cael.*, I, 8, 276, a 22) (v. FISICA).

**2.** Azione contraria all'ordine morale giuridico o politico. In tal senso si dice « commettere » o « subire V. ». L'esaltazione della V. in questo senso è stata talora fatta per motivi politici. Così Sorel ha contrapposto la V. diretta a creare una società nuova alla *forza* che è propria della società e dello stato borghese. « Il socialismo deve alla V. gli alti valori morali con i quali porge la salvezza al mondo moderno » (*Réflexions sur la violence*; 1906, traduzione ital., pag. 133).

**VIRTÙ** (gr. ἀρετή; lat. *Virtus*; ingl. *Virtue*; franc. *Vertu*; ted. *Tugend*). Il termine designa una qualsiasi capacità o eccellenza, a qualsiasi cosa o essere appartenga. I suoi significati specifici possono essere ridotti a tre: 1° capacità o potenza in generale; 2° capacità o potenza propria dell'uomo; 3° capacità o potenza propria dell'uomo, di natura morale.

1° Nel primo senso che è quello della definizione generale, la V. indica una capacità o potenza qualsiasi, per es., di una pianta o di un animale o di una pietra. Machiavelli parla della « V. » dell'arte della guerra (*Principe*, 14); e Berkeley delle « V. dell'acqua di catrame » (sottotitolo della *Siris*, 1744).

2° Nel secondo senso, la V. è una capacità o potenza propria dell'uomo. Così, ad es., si chiama virtuoso chi possiede un'abilità qualsiasi, per es., nel canto o nel suonare uno strumento o nell'uso del grimaldello. A questo senso della V. ha voluto ritornare Nietzsche. « Io riconosco la V. in questo, egli ha detto: 1° che essa non si impone; 2° che essa non suppone dappertutto la V. ma precisamente un'altra cosa; 3° che essa non soffre per l'assenza

della V. ma considera questa assenza come un rapporto di distanza grazie al quale c'è qualcosa di venerabile nella V.; 4° che essa non fa propaganda; 5° che essa non permette a nessuno di fare il giudice perchè è sempre una V. di per se stessa; 6° che essa fa precisamente tutto ciò che è proibito (la V. come io la comprendo è il vero *vetitum* in tutta la legislatura del gregge); 7° che essa è V. nel senso del Rinascimento, V. libera dalla moralità » (*Wille zur Macht*, ediz. 1901, § 431).

3° Nel terzo senso, il termine designa una capacità dell'uomo nel dominio morale. Deve trattarsi di una capacità uniforme o continuativa, come già notava Hegel (*Fil. del Dir.*, § 150 aggiunta) giacchè un atto morale non fa virtù. Questa condizione tuttavia non è sempre rispettata e Locke, per es., parla di V. e di vizio nel senso di atti morali isolati (*Saggio*, II, 28, 11). Le definizioni della V. in questo senso rientrano nelle seguenti rubriche: *a*) la capacità di adempiere a un compito o ad una funzione; *b*) l'abito o la disposizione razionale; *c*) la capacità del calcolo utilitario; *d*) un sentimento o tendenza spontanea; *e*) lo sforzo.

*a*) La V. come capacità di attendere a un compito determinato è il concetto platonico della virtù. Come la funzione di un organo, per es., degli occhi è quella di vedere e la possibilità di vedere è la V. propria degli occhi, così l'anima ha le sue proprie funzioni e la sua capacità di adempiere ad esse è la V. propria dell'anima (*Rep.*, I, 353). La diversità delle V. è perciò secondo Platone determinata dalla diversità delle funzioni cui l'anima deve adempiere o cui deve adempiere l'uomo nello Stato. Le quattro V. fondamentali o *cardinali* (v.) sono per l'appunto determinate dalle funzioni fondamentali dell'anima e della comunità.

*b*) La concezione della V. come *abito* (v.) o *disposizione* razionale costante è quella propria di Aristotele e degli Stoici ed è la più diffusa nell'etica classica. Secondo Aristotele, la V. è l'abito che rende l'uomo buono e gli consente di far bene il suo compito proprio (*Et. Nic.*, II, 6, 1106 a 22); ed è un abito razionale (*Ibid.*, II, 2, 1103 b 32) nonchè, come tutti gli abiti, uniforme o costante. Gli Stoici, a loro volta definivano la V. come « una disposizione dell'anima coerente e concorde, che rende degni di lode coloro in cui si trova ed è di per se stessa lodevole anche indipendentemente dalla sua utilità » (CIC., *Tusc.*, IV, 15, 34; STOBEO, *Ecl.*, II, 7, 60). Queste definizioni sono state ripetute innumerevoli volte nella filosofia antica e medievale ed anche nel pensiero moderno. Esse si trovano, ad es., in Abelardo (*Theol. Christ.*, II), Alberto Magno (*S. Th.*, II, q. 102, a. 3), S. Tommaso (*S. Th.*, II, 1, q. 55), Leibniz (il quale distingue le V. come *abitudini* dalle corrispondenti azioni, *Nouv. Ess.*, II, 28, 7), e Cristiano Wolff. (*Phil Practica*, I, § 321).

*c*) Il terzo concetto della V., è quello che la considera come la capacità del *calcolo* utilitario. Fu Epicuro il primo ad esporre questa nozione, considerando come V. suprema, dalla quale tutte le altre derivano, la *saggezza* che giudica sui piaceri che occorre scegliere e su quelli che sono da fuggire e distrugge le opinioni che sono la causa delle perturbazioni dell'anima (DIOG. L., X, 132). Nel Rinascimento, questa concezione veniva difesa da Telesio che vedeva nella V. la facoltà di stabilire la misura giusta delle passioni e delle azioni affinchè non venga da esse alcun danno all'uomo (*De rer. nat.*, IX, 5). E più tardi una concezione analoga veniva ripresa da Hume (*Inq. Conc. Morals*, I), e in generale dall'utilitarismo inglese e specialmente da Bentham che definiva la V. come « l'attitudine a produrre la felicità » (*Deontology*, X). Per quanto questo concetto della V. sia solitamente proprio dell'empirismo, Spinoza lo condivise: « Agire assolutamente secondo V., egli scrisse, non è altro per noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (tre cose che significano lo stesso) secondo la guida della ragione, sul fondamento della ricerca dell'utile » (*Et.*, IV, 24).

*d*) Il concetto della V. come *sentimento* o tendenza, cioè come spontaneità, fu proprio degli analisti inglesi del '700 a cominciare da Shaftesbury. « In una creatura sensibile, egli dice, ciò che non è fatto attraverso un'affezione, non produce né bene né male nella natura di quella creatura; la quale può essere detta buona solo quando il bene o il male del sistema con il quale essa è in relazione è l'oggetto immediato di qualche emozione o affezione che la muove » (*Characteristics of Men*, Treatise IV, Book I, part. 2, sect. I). Su questa base Hutchinson postulò un *senso morale* a fondamento della V. (*System of Moral Philosophy*, I, 4): e Adamo Smith definì questo senso morale come *simpatia* (*Theory of Moral Sentiments*, 1759, III, 1). Ma fu soprattutto l'illuminismo francese a diffondere questo concetto della V., Rousseau parlava della pietà come di una « V. naturale » che è « una disposizione conveniente a esseri così deboli e soggetti a tanti mali come gli uomini » e che precede ogni riflessione (*De l'inégalité parmi les hommes*, I); e Voltaire riteneva nello stesso senso che la V. non è altro che « il far bene al prossimo » (*Dictionnaire philosophique*, art. Vertu). L'etica del positivismo si riattacca a questa concezione facendo della V. la manifestazione dell'istinto altruistico (COMTE, *Catéchisme positiviste*, pag. 48; SPENCER, *Data of Ethics*, § 46). Nella filosofia contemporanea una concezione analoga si può scorgere nella dottrina di

Bergson della cosiddetta «morale aperta» che è la manifestazione dello *slancio vitale* (*Deux sources de la morale*, 1932, cap. I).

*e*) Infine la dottrina della V. come *sforzo* è stata enunciata da Rousseau e fatta propria da Kant. Diceva Rousseau: «Non c'è felicità senza coraggio nè V. senza lotta: la parola V. deriva dalla parola *forza*; la forza è la base di ogni virtù. La V. appartiene soltanto agli esseri deboli di natura, ma forti di volontà: per questo appunto rendiamo onore all'uomo giusto e per questo, pur attribuendo a Dio la bontà, non lo diciamo virtuoso, perchè le sue buone opere sono da Lui compiute senza sforzo alcuno» (*Émile*, V). In questo spirito Kant ha definito la V. come «l'intenzione morale in lotta» che non avrebbe senso nel caso in cui all'uomo fosse accessibile la *santità* cioè la coincidenza perfetta della volontà come legge (*Crit. R. Prat.*, I, libro I, cap. III). Come Cicerone (vedi CORAGGIO) e Rousseau, egli ha connesso strettamente la nozione di V. con quella di coraggio: «La qualità speciale e il proposito elevato con cui si resiste a un forte ma ingiusto avversario si chiama coraggio (*fortitudo*) e quando si tratta dell'avversario che l'intenzione trova in noi, si chiama V. (*virtus, fortitudo moralis*). Dunque la parte della dottrina generale dei doveri che sottomette a leggi, non la libertà esterna, ma la libertà interna è una *dottrina della V.*» (*Met. der Sitten*, II, Intr., I). In polemica con Kant, Schiller cercò di ricondurre la dottrina kantiana a quella della V. come spontaneità o sentimento. «Non ho un buon concetto dell'uomo, scrisse Schiller, che si può così poco fidare della voce dell'istinto che ogni volta deve farlo tacere davanti alla legge della morale, e piuttosto rispetto e stimo colui che si abbandona con una certa sicurezza all'istinto senza pericolo che questo lo svii (*Über Anmut und Würde*, 1793, in *Werke*, ed. Karpeles, XI, pag. 202). Il concetto di *anima bella* (v.) nasceva proprio da questa nozione della V. come spontaneità. Alla quale Kant rispondeva che, se «il temperamento della V., è coraggioso e quindi allegro», la V., tra gli altri suoi benefici, può anche essere accompagnata dalla grazia (*Religion*, I, Osservazione, nota).

Già Hegel osservava che ai suoi tempi non si parlava più tanto di V. (*Fil. del Dir.*, § 150, Zusatz), che «il parlare della V. confina facilmente con la declamazione vuota, poichè così si parla soltanto di qualcosa di astratto e di indeterminato»; e che il discorso sulla V. s'indirizza all'individuo in quanto arbitrio soggettivo (*Ibid.*, § 150). L'osservazione di Hegel è anche vera ai nostri tempi: nei quali la discussione del problema morale ha cessato di avere la forma di un discorso sulla V., per assumere quella di un discorso sui *valori* e le *norme* da un lato, sugli atteggiamenti e i modi di vita dall'altro (v. ETICA).

**VIRTUALE** (ingl. *Virtual*; franc. *Virtuel*; ted. *Virtuell*). Lo stesso che *potenziale* (v.).

**VIRTÙ CARDINALI, DIANOETICHE, ETICHE, TEOLOGALI.** V. CARDINALI, VIRTÙ; DIANOETICO; ETICHE, VIRTÙ; TEOLOGALI, VIRTÙ.

**VISIONARIO** (ingl. *Visionary*; franc. *Visionnaire*; ted. *Geisterseher*). Chi ha visioni nel senso 3° del termine. Questo è il senso della parola nel titolo dello scritto di Kant *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766) nel quale Kant stabiliva un'analogia tra «i sognatori della sensazione» che sono quelli che credono di avere la visione di spiriti disincarnati, e i «sognatori della ragione» cioè i metafisici che anch'essi vivono in un mondo di sogni o di visioni private.

**VISIONE** (ingl. *Vision*; franc. *Vision*; tedesco *Anschauung*, *Träumerei*). **1.** Nel senso propriamente filosofico, lo stesso che *intuizione* (v.).

**2.** L'operazione propria del senso della vista.

**3.** Allucinazioni, sogni, immagini credute reali di fantasmi o di spiriti disincarnati.

**VITA** (gr. ζωή, βίος; lat. *Vita*; ingl. *Life*; francese *Vie*; ted. *Leben*). La caratteristica di certi fenomeni di prodursi o regolarsi da sè; o la totalità di tali fenomeni. Questa caratterizzazione si da qui soltanto come quella sulla quale più ampio è l'accordo tra filosofi e tra scienziati, e a titolo puramente descrittivo, senza che il riconoscimento di una caratteristica propria dei fenomeni della V. implichi il riconoscimento di un principio o di una causa a sè di tali fenomeni. Vedremo anzi come a certi livelli della V. la distinzione stessa tra ciò che è V. e ciò che non lo è diventa oltre modo difficile o perde di senso. La disputa tra vitalismo e antivitalismo non concerne il problema della caratterizzazione della V.: concerne invece quello circa l'origine e lo sviluppo della V. stessa; e su tale problema, v. VITALISMO.

Fin dall'antichità i fenomeni della V. sono stati caratterizzati in base alla loro capacità di autoproduzione: cioè in base alla *spontaneità* per cui gli esseri viventi si muovono, si nutriscono, crescono, si riproducono e muoiono, in modo almeno apparentemente e relativamente indipendente dalle cose esterne. Platone identificava l'anima e la V. (*Fed.*, 105 c) perchè riteneva propria dell'anima la capacità di «muoversi da sè» (*Fedro*, 245 c). Aristotele intendeva per V. «la nutrizione, la crescita e la distruzione che si originano da sè stessi» (*De An.*, II, 1, 412 a 13); e per conseguenza riteneva la V. propria degli esseri animali in quanto «hanno in se stessi una potenza o un principio tale per cui subiscono aumento o diminuzione nelle

direzioni opposte» (*Ibid.*, II, 413 a 27). In base allo stesso concetto della V., Plotino affermava che «ogni V. è pensiero» e che il pensiero «vive per se stesso» (*Enn.*, III, 8, 8). E S. Tommaso affermava che V. significa «la sostanza a cui conviene per sua natura muover se stessa o condurre se stessa, in qualsiasi modo, all'operazione» (*S. Th.*, I, q. 18, a. 2); e che pertanto l'anima è il principio della V. (*Ibid.*, I, q. 75, a. 1).

Quando con Cartesio e Hobbes si affacciò la concezione meccanica della V. e si cominciò a paragonare l'uomo, e in generale l'organismo vivente, a una macchina ben congegnata, il concetto della V. non mutò, giacchè l'ipotesi meccanistica era suggerita ai filosofi proprio dalla credenza che «gli automi possono muoversi da sè» (DESCARTES, *Traité de l'homme*, pag. 1; HOBBES, *Leviath.*, I, Intr.). Ciò che veniva negato in questo caso era l'identità tra anima e V.: si riteneva cioè possibile che la stessa materia corporea, in certe forme di organizzazione, fosse in grado di muoversi o di svilupparsi da sè. La disputa tra vitalismo e meccanicismo (v. VITALISMO) verte proprio su questo: il meccanicismo afferma che la V. è dovuta a una certa organizzazione fisico-chimica della materia corporea; il vitalismo ritiene che questa organizzazione non basta e che la V. dipende da un principio di natura spirituale, che è, ad es., l'*archeus* (v.) di Helmont, la *natura plastica* (v.) di Cudworth, il *dominante* (v.) di Reinke, l'*entelechia* (v.) di Driesch, lo *slancio vitale* (v.) di Bergson.

Leibniz obiettava sia al meccanicismo sia al vitalismo che essi contraddicono al «grande principio della fisica» secondo il quale «un corpo non si muove se non spinto da un corpo vicino e in movimento»; e riteneva che la sola teoria della V. d'accordo con quel principio fosse quella dell'armonia prestabilita, secondo la quale la V. stessa consiste nella concordanza dell'azione delle sostanze, prestabilita da Dio (*Sur le principe de vie*, 1705, in *Op.*, ed. Erdmann, pag. 429 sgg.). Il concetto della V. come auto-regolazione sembra essere semplicemente presupposto da quella disputa, come dall'osservazione di Leibniz. E lo presuppone Kant quando afferma che «la V. è la capacità di agire secondo la facoltà di desiderare» intendendo per facoltà di desiderare: «la facoltà di essere causa, mediante le proprie rappresentazioni, degli oggetti di queste rappresentazioni» (*Crit. R. Prat.*, Pref., nota; *Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, III, teor. 3, nota). Lo presupponeva altresì Schelling, affermando che la differenza tra l'organico e l'inorganico consiste nel fatto che l'organico ha in sè la propria organizzazione o la propria forma di V., mentre l'inorganico ne è privo e fa parte di una organizzazione più vasta che è la V. della natura nel suo insieme (*Werke*, I, III, pag. 89 sgg.). In senso analogo, Hegel identificava la V. col «principio che comincia e muove se stesso» (*Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, II, pag. 250); o in altri termini con «l'intero che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo e che si mantiene semplice in questo movimento» (*Phänom. des Geistes*, I, IV, 1). Dall'altro lato Claude Bernard scriveva: «Le macchine viventi sono create e costruite in modo che, perfezionandosi, esse divengano sempre più *libere* nell'ambiente cosmico generale... La macchina vivente conserva il suo movimento perchè il meccanismo interno dell'organismo ripara, mediante azioni e forze sempre rinascenti, le perdite provocate dall'esercizio delle funzioni. Le macchine create dall'intelligenza dell'uomo, per quanto infinitamente più grossolane, non sono costruite altrimenti» (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale*, II, I, 8). Infine, occorre appena notare che lo *slancio vitale* in cui Bergson ha riconosciuto la sorgente della V. non è altro che coscienza, e coscienza *creatrice*, cioè che trae da se stessa tutto ciò che produce. «Lo slancio di V. di cui parliamo, dice Bergson, consiste in una esigenza di creazione. Non può creare *assolutamente*, perchè incontra davanti a sè la materia cioè il movimento che è l'inverso del suo. Ma esso s'impadronisce di questa materia, che è la necessità stessa, e tende a introdurvi la più grande somma possibile di indeterminazione e di libertà» (*Évol. créatr.*, 8ª edizione, 1911, pag. 273). Lo stesso significato pare che abbia l'espressione di Whitehead che la vita è «autofruizione individuale e assoluta» (*Nature and Life*, 1934, II).

D'altronde sembra che la scienza stessa ricorra a una caratterizzazione non diversa dei fenomeni vitali, per quanto eviti di ipostatizzare in entità o princìpi tale caratterizzazione. I fenomeni che la scienza considera come propri della V. cioè il metabolismo, la plasticità, la reattività, la riproduzione, sono appunto quelli in cui il carattere di autoregolazione è evidente. Quando J. B. S. Haldane ha detto che «qualsiasi modello autoperpetuantesi di reazioni chimiche» può chiamarsi vivente («The Origin of Life» in *Rationalist Annual*, 1928, pag. 148-153), non fa che esprimere con altre parole il vecchio concetto dell'autoregolazione. Al quale fanno appello anche, sia pure in modo indiretto o con espressioni diverse (come quelle di «totalità», «ciclicità», «autonomia», «selettività», ecc.) anche gli scienziati di più schietta ispirazione materialistica.

Ma nonostante la quasi unanimità che esso raccoglie, difficilmente il concetto di autoregolazione può essere considerato in tutti i casi come una caratterizzazione esclusiva dei fenomeni vitali. Da

un lato infatti, a certi estremi della scala biologica (ad es., per i *virus*) non è possibile, in base ad esso, decidere se si tratta di corpi viventi o non viventi. Non è mancato chi, a questo proposito, ha ritenuto addirittura privo di senso l'uso della parola V. in riferimento ai sistemi posti nella zona limite tra la V. e la materia inorganica (N. W. PIRIE, *The Meaninglessness of the Terms «Life» and «Living»* in J. NEEDHAM, e D. R. GREEN, *Perspectives in Biochemistry*, 1937, pag. 21 sgg.). Dall'altro lato la *teleonomia* (v.) ritenuta propria degli organismi viventi e interpretata come attività orientata, coerente e costruttiva, non impedisce alla biologia moderna fondata soprattutto sulla genetica e sulla biochimica, di considerare gli esseri viventi come *macchine* chimiche, dotate di unità funzionale e che si costruiscono da sè. Tali macchine esigono l'intervento di un sistema cibernetico che governi e controlli l'attività chimica nei punti strategici; e per quanto si sia ben lontani oggi dall'aver chiarito la struttura dei sistemi costituenti gli organismi superiori, l'indirizzo della scienza moderna nelle ricerche biologiche rimane quello segnato dalla cibernetica e dalla biochimica (cfr., ad es., MONOD, *Le hasard et la nécessité*, 1970, cap. II).

**VITA, FILOSOFIE DELLA** (ingl. *Philosophies of Life*; franc. *Philosophies de la vie*; tedesco *Lebensphilosophien*). Con questa espressione, che è stata usata specialmente in Germania, vengono designate quelle filosofie che hanno in comune la caratteristica di considerare la filosofia come V., piuttosto che riflessione sulla vita. È un'espressione polemica che consente di accomunare filosofie disparate come quelle di Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, James, Bergson, ecc.; e polemicamente questa espressione fu adoperata nel titolo di un libro di RICKERT, *La filosofia della vita* (*Die Philosophie des Lebens*, 1920).

**VITALISMO** (ingl. *Vitalism*; franc. *Vitalisme*; ted. *Vitalismus*). Termine ottocentesco per indicare ogni dottrina che consideri i fenomeni vitali come *irreducibili* ai fenomeni fisico-chimici. Questa irreducibilità può significare varie cose perchè vari sono i problemi le cui soluzioni dividono i partigiani e gli avversari del V.: 1° In primo luogo esso significa che i fenomeni vitali non possono essere interamente *spiegati* con cause meccaniche; 2° in secondo luogo, significa che un organismo vivente non potrà mai essere prodotto artificialmente dall'uomo in un laboratorio di biochimica; 3° in terzo luogo, significa che la vita sulla terra, o in generale nell'universo, non ha avuto un'origine naturale o storica, dovuta all'organizzarsi o all'evolversi della sostanza dell'universo, ma è frutto di un disegno provvidenziale o di una creazione divina.

1° Dal primo punto di vista si possono chiamare vitaliste tutte le concezioni classiche che, identificando la vita con l'anima, la sottraggono ad ogni influenza delle forze materiali. Ma in senso più preciso, V. è la dottrina difesa dai filosofi e scienziati tra la metà del sec. XVIII e la metà del sec. XIX, che pone, a fondamento dei fenomeni vitali una *forza vitale* indipendente dai meccanismi fisico-chimici. La caratteristica propria del V. è quella di dichiarare inutile la stessa indagine scientifica dei fenomeni vitali in quanto essa non riuscirebbe mai a cogliere la forza che costituisce l'essenza della vita. Il V. in questa forma fu reso impossibile dalle scoperte della biochimica che, a cominciare dal 1828 (data in cui fu effettuata la fabbricazione sintetica dell'urea) dimostrò la possibilità di produrre nei laboratori le sostanze organiche. Il *neo-vitalismo*, prendendo atto di questa possibilità, riconosce l'utilità dell'indagine fisico-chimica dei fenomeni vitali, ma continua ad ammettere l'irreducibilità di questi fenomeni alle forze fisico-chimiche riconoscendo che ad essi presiede un elemento specifico variamente denominato [il *dominante* (v.) di Reinke, l'*entelechia* (v.) di Driesch, lo *slancio vitale* (v.) di Bergson].

La difficoltà principale di quest'aspetto del V. è l'inopportunità di ammettere una causa sconosciuta e inaccessibile, che è poco più di un nome e che per di più fa apparire insignificante o fuori posto l'osservazione scientifica dei fenomeni vitali. Una causa siffatta, proprio in quanto sfugge all'osservazione, non spiega nulla, con l'aria di spiegar tutto; ed è un asilo dell'ignoranza o della ragion pigra.

2° Quasi tutte le forme del V. contemporaneo condividono, oltre che la tesi dell'irreducibilità nel senso suddetto, la profezia circa l'impossibilità della scienza di produrre la vita nei suoi laboratori. Questa profezia è ovviamente al di là di quanto la scienza può legittimamente affermare. Che l'indagine biochimica non sia riuscita a tutt'oggi a produrre sintesi organiche che abbiano le caratteristiche evidenti della materia vivente, è un fatto. Che essa *non possa* riuscirvi non è un fatto e non può appoggiarsi che ad una concezione ultra-scientifica o metafisica della vita stessa. L'interesse della scienza, è, da questo punto di vista, quello di un beninteso *materialismo metodologico*, il quale ammette: 1° che i fenomeni vitali hanno caratteri propri, diversi da quelli fisico-chimici e tuttavia non tali da stabilire un abisso tra l'uno e l'altro ordine di fenomeni e da rendere impossibile ogni passaggio dall'uno all'altro; 2° che si possa e si debba condurre avanti l'analisi scientifica dei fenomeni vitali come l'unica adatta a dar ragione di tali fenomeni. Questo è il punto di

vista assunto da un numeroso gruppo di biologi contemporanei (cfr., su di essi: G. G. SIMPSON, *The Meaning of Evolution*, cap. X).

3° Circa il problema dell'origine della vita sulla terra o in generale dell'universo, la vecchia credenza nella *generazione spontanea* ammetteva senz'altro, come un fatto non miracoloso ma normale, l'originarsi della vita dalla materia inorganica. Questa vecchia credenza già confutata dalle esperienze di Francesco Redi (1668) e di Lazzaro Spallanzani (1765) fu definitavamente eliminata dalla scienza per opera di Pasteur (1862). Dall'altro lato, l'ipotesi dalla *panspermia* (v.) che ammette l'emigrazione di semi vitali nell'universo, mentre non è una risposta al problema dell'origine della vita, appare in contrasto con le condizioni che si suppongono esistere negli spazi intrastellari e soprattutto con l'azione battericida dei raggi ultravioletti.

In questa situazione, non esistono che due soluzioni alternative. La prima è quella secondo la quale la vita è una diretta o indiretta opera di Dio sicchè la sua origine non ha niente di naturale ma è frutto di una creazione che o è avvenuta a un dato punto della storia cosmica o è incessante e continua. Quest'ultima è la versione accettata da Bergson (*Evolution creatrice*, 1907) e ripresa da Teilhard de Chardin (*Le phénomène humain*, 1955).

La seconda alternativa consiste nell'ammettere la *possibilità* che la vita abbia avuto sulla terra un'origine naturale o storica a partire da una certa fase di organizzazione della materia inorganica. Questa possibilità può essere illustrata con buone ragioni scientifiche; e così è stato fatto, per es., da A. I. Oparin (*L'origine della vita sulla terra*, trad. ital., 1956). Gli ultimi sviluppi della biologia, dovuti alla *genetica* (v.) e alla biochimica mettono in maggior risalto questa possibilità che tuttavia si realizzerebbe solo nel caso che la scienza riuscisse a riprodurre la vita nei laboratori e perciò a determinare le condizioni che rendono effettivamente possibile lo sviluppo di essa dalla materia inorganica. Ma è chiaro che, se ciò accadesse, l'intera disputa sull'origine della vita perderebbe il suo significato perchè sarebbe anche determinata, in relazione alla storia della terra, la data probabile dell'origine della vita su di essa.

**VITALITÀ** (ingl. *Vitality*; franc. *Vitalité*; tedesco *Vitalität*). Nel senso corrente del termine, potenza o pienezza di vita. Il termine è entrato nell'uso dacchè i « *valori vitali* » sono stati messi in luce ed esaltati da Nietzsche, che li contrappose ai valori rinunciatari della morale tradizionale (vedi TRASMUTAZIONE).

**VITA, TERZA** (franc. *Troisième vie*). Così Maine de Biran chiamò la vita *religiosa* o *mistica* dell'uomo in quanto distinta dalla vita semplicemente *umana* che è la libertà dagli affetti e dalle passioni e dalla vita *animale* caratterizzata dalle sensazioni e dagli istinti (*Nouveaux essais d'Anthropologie*, 1823-24, in *Œuvres*, ed. Naville, III, pagina 519). La terza V. è quella che nel *IV Evangelo* è detta la « V. secondo lo spirito ».

**VITTORIOSO, ARGOMENTO** (gr. ὁ κυριεύων λόγος). Un argomento famoso con cui Diodoro Crono, uno dei seguaci della scuola socratica di Megara (IV-V secolo a. C.) mostrava l'identità del possibile e del necessario. L'argomento era formulato così: « Da ciò che è possibile, non può seguire qualcosa di impossibile. Ora è impossibile che ciò che è passato sia altro da ciò che è stato. Ma se, in un momento anteriore, fosse stato possibile qualcosa di diverso da ciò che è stato, dal possibile sarebbe venuto fuori l'impossibile: dunque, ciò che è diverso da ciò che è stato non era possibile ad alcun momento. Ed è per conseguenza impossibile che possa accadere qualcosa che non accada realmente » (EPITTETO, *Diss.*, II, 19, 1; confronta CICERONE, *De fato*, 6 sgg.). Limitando la possibilità a ciò che è realmente accaduto, Diodoro affermava la necessità di tutto ciò che accade: cioè l'impossibilità che ciò che accade possa accadere diversamente da come accade (v. NECESSARIO; POSSIBILE). Nella filosofia contemporanea l'argomento è fatto proprio da N. Hartmann, con esplicito riferimento a Diodoro Crono (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, pag. 186 sgg.).

**VIVACITÀ** (ingl. *Vivacity*). La caratteristica fondamentale che distingue le *impressioni* dalle idee, secondo Hume: impressioni e idee si somigliano ma le prime hanno dalla loro parte maggiore « forza e V. » sicchè inclinano alla credenza (*Treatise*, I, I, 1; I, III, 7).

**VIZIO** (gr. κακία; lat. *Vitium*; ingl. *Vice*; francese *Vice*; ted. *Laster*). 1. Il contrario della virtù, nei vari significati di questo termine. In riferimento al concetto aristotelico-stoico della virtù come abito razionale della condotta, il V. è un abito (o una disposizione) irrazionale. Precisamente sono V., in questo caso, gli *estremi* opposti di cui la virtù è la medietà: per es., l'astinenza e l'intemperanza nei confronti della moderazione, la codardia e la temerarietà nei confronti del coraggio, ecc. In questo senso la parola V. non si applica che alle virtù etiche. In riferimento alle virtù dianoetiche o intellettive, V. significa semplicemente la *mancanza* di esse: mancanza che, secondo Aristotele, è vergognosa solo come mancata partecipazione alle cose eccellenti di cui partecipano tutti gli altri o quasi tutti o almeno quelli che sono simili a noi, cioè della nostra città o età o famiglia o classe sociale (*Ret.*, II, 6, 1383 b 19; 1384 a 22).

2. Pertanto il senso più generale di V. è la mancanza o il difetto di qualche caratteristica che un oggetto qualsiasi (nel senso più lato) dovrebbe avere in base a una regola o norma che lo concerne. E in questo senso generale, si può parlare e si parla di V. *logico* o di V. *giuridico*, ecc.

**VOCAZIONE** (gr. κλῆσις; lat. *Vocatio*; inglese *Vocation*; franc. *Vocation*; ted. *Beruf*). Originariamente, uno dei concetti fondamentali del cristianesimo paolino: « Chiunque sia chiamato ad una V., rimanga in essa » (*Ad Cor.*, I, VII, 20). La V. è oggi un concetto pedagogico e significa il richiamo ad una qualsiasi occupazione, professione o attività. La V. è diversa dall'*attitudine* giacchè è l'attrazione che l'individuo sente per una determinata forma di attività, alla quale può essere o non essere adatto. L'attitudine può essere controllata oggettivamente, la V. è soggettiva. Una V. può pertanto anche essere un vicolo cieco (*blind-alley vocation*).

**VOLGARE** (lat. *Vulgaris*; ingl. *Vulgar*; francese *Vulgaire*; ted. *Gemein*). In senso non peggiorativo, la parola fu usata da Tertulliano che mise in valore la testimonianza contenuta nelle espressioni che il popolo adopera: le quali: egli dice, sono « V. perchè comuni, comuni perchè naturali, naturali perchè divine » (*De testimonio animae*, 6). Vico diceva: « le tradizioni V. devono avere avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempi » (*Sc. Nuova*, degn., 16: cfr. degn., 17).

**VOLONTÀ** (gr. βούλησις; lat. *Voluntas*; inglese *Will*; franc. *Volonté*; ted. *Wille*). Il termine è stato usato in due significati fondamentali: 1° come il principio razionale dell'azione; 2° come il principio dell'azione in generale. Entrambi questi significati sono propri tuttavia della filosofia tradizionale e della psicologia ottocentesca, perchè sono collegati con la nozione di facoltà o poteri originari dell'anima che si combinerebbero assieme per produrre le manifestazioni dell'uomo (v. FACOLTÀ). Ma nè la filosofia nè la psicologia interpretano ora in questo modo la condotta dell'uomo. Le nozioni di *comportamento* (v.) e di *forma* (v.) nonchè l'indirizzo funzionalistico della *psicologia* (v.) non consentono di parlare di « princìpi » dell'attività umana e pertanto la classificazione intelletto-V. o quella intelletto-sentimento-V. hanno perso il loro significato letterale. Talvolta il termine V. viene conservato, ma unicamente per indicare certi tipi di condotta o certi aspetti della condotta. In tal senso vanno intesi i riferimenti alla psicologia contemporanea contenuti nel presente articolo.

1° Il primo significato è quello della filosofia classica: per esso la V. è l'appetizione razionale o conforme a ragione, in quanto si distingue dall'appetizione sensibile, che è il *desiderio* (v.). La distinzione tra queste due cose è in Platone: il quale nega che retori e tiranni facciano ciò che *vogliono*, per quanto essi facciano ciò che a loro piace o pare: giacchè fare ciò che si vuole significa fare ciò che riesce bene o utile, cioè agire razionalmente (*Gorgia*, 466 e, sgg.). Aristotele definì la V. come « l'appetizione che muove in conformità di ciò che è razionale » (*De An.*, III, 10, 433 a 23). E il termine *volontario* è adoperato da Aristotele a definire la *scelta* (v.): la quale sarebbe « l'appetizione volontaria delle cose che dipendono da noi » (*Et. Nic.*, III, 3, 1113 a 10). Gli Stoici concordarono in questo concetto della V., da essi definita come « appetizione razionale » (DIOG. L., VII, 116). A queste dottrine si riferiva Cicerone affermando « la V. è un desiderio conforme a ragione, mentre il desiderio che è opposto alla ragione o troppo violento per essa è la libidine o cupidigia sfrenata che si trova in tutti gli stolti » (*Tusc.*, IV, 6, 12).

Questa dottrina prevale lungo tutto il Medio Evo e la ripetono Alberto Magno (*S. Th.*, I, q. 7, a. 2), S. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 80, a. 2), Duns Scoto (*Rep. Par.*, III, d. 17, q. 2, n. 3; *Op. Ox.*, III, d. 33, q. 1, n. 9), Ockham (*In Sent.*, IV, q. 14 G).

Tutte queste sono ripetizioni letterali del concetto tradizionale di V. come appetito razionale. Meno letterale è la ripetizione dello stesso concetto in Spinoza il quale intende per V. « la facoltà di affermare o di negare, non già il desiderio: la facoltà cioè per cui la mente afferma o nega ciò che è vero o ciò che è falso e non il desiderio per cui la mente desidera o respinge le cose » (*Et.*, II, 48 scol.). Mentre ancora letterale è la ripetizione del concetto da parte di Wolff (« V. si dice l'appetito razionale che nasce dalla rappresentazione distinta del bene », *Psychol. empirica*, § 880) e nello stesso Kant che intende per V. la *ragion pratica* cioè « facoltà di agire secondo la rappresentazione di regole (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, II). Fichte non intendeva una cosa molto diversa affermando che la V. è la facoltà « di compiere il passaggio dalla indeterminatezza alla determinatezza con coscienza »: una facoltà che la ragione teoretica costringe a pensare che esiste (*Sittenlehre*, § 14). In senso analogo, Hegel afferma che la V. è universale « nel senso in cui universale significa ' razionalità ' » (*Fil. del Dir.*, § 24). La distinzione di Croce tra la forma *economica* utilitaria e la forma *etica* o morale dell'attività pratica corrisponde alla distinzione tradizionale tra desiderio e volontà. La forma economica sarebbe, secondo Croce, volizione del particolare cioè dell'utile, la forma mo-

rale volizione dell'universale cioè appetizione razionale (*Filosofia della pratica*, 1909, pag. 217 sgg.).

Alla nozione di V. come appetito razionale si può anche ricondurre la tendenza della psicologia moderna a distinguere la V. stessa dagli impulsi e a considerarla come condizionata da una *manipolazione di simboli*. Dice, ad es., G. Murphy: « La V. è il nome con cui si indica un complesso processo intimo che influenza il nostro comportamento in modo da renderci meno facilmente preda della pura forza bruta degli impulsi. Discorriamo con noi stessi, introduciamo modi diversi di esprimere la nostra situazione, ci immaginiamo le conseguenze dei vari tipi di risposta e cerchiamo di valutare quanto ognuno di essi ci piacerà » (*Introduction to Psychology*, 1950, cap. IX, trad. ital., pag. 163). Ciò che la psicologia moderna chiama « elaborazione di simboli » è quello stesso che nella terminologia tradizionale si chiamava « processo razionale ».

Infine la stessa nozione di V. è implicita nelle espressioni *V. pura*, *V. buona*, *V. generale*, *V. di credere*.

La *V. pura* è, secondo Kant, la V. determinata, non da particolari motivi empirici, ma soltanto da princìpi *a priori* cioè da leggi razionali (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, pref.).

La *V. buona*, anche secondo Kant, è la V. di agire esclusivamente in conformità del dovere e è in tal senso esaltata da Kant come ciò di cui nulla c'è di meglio al mondo o anche fuori del mondo (*Ibidem* I).

La *V. generale* è concepita dagli illuministi come la stessa ragione. Dice Diderot: « La V. generale è in ciascun individuo un atto puro dell'intelletto che ragiona, nel silenzio delle passioni, su ciò che l'uomo può esigere dal suo simile e su ciò che il suo simile è in diritto di esigere da lui » (Art. *Droit naturel*, nell'Encyclopédie, V, pag. 116). E Rousseau distingueva tra la « V. di tutti » che può sbagliare e la V. generale che non sbaglia mai perchè ha di mira esclusivamente l'interesse comune (*Contrat social*, II, 3).

Infine la *V. di credere* di cui parla James non è altro che la ragionevolezza della fede cioè il diritto di credere a ciò che non è assurdo, che rende più accettabile la vita e che, talvolta, è posto in essere dalla stessa fede (*The Will to Believe*, 1897).

2° Dall'altro lato la V. è stata talora identificata con il principio dell'azione in generale cioè con l'appetizione. Il primo ad esporre questo concetto generalizzato della V. è S. Agostino, il quale affermò che « la volontà è in tutti gli atti degli uomini, anzi tutti gli atti nient'altro sono che volontà » (*De Civ. Dei*, XIV, 6). S. Anselmo ripeteva questa nozione (*De Libero Arbitrio*, 14, 19) che nell'età moderna veniva accettata da Cartesio. Cartesio, come S. Agostino, chiamò V. tutte le *azioni* dell'anima, in opposizione con le passioni: « Quelle che io chiamo azioni sono tutte le nostre V. perchè noi sperimentiamo che esse vengono direttamente dal nostro animo e sembrano dipendere solo da esso, mentre le affezioni sono tutte le percezioni o conoscenze che si trovano in noi senza che sia stata la nostra anima a produrle e che pertanto essa riceve dalle cose rappresentate » (*Passions de l'âme*, I, 17). Hobbes fa una critica esplicita della nozione tradizionale: « La definizione della V. data comunemente nelle scuole, che essa è un appetito razionale, non è buona. Giacchè, se lo fosse, non ci potrebbero essere atti volontari contrari alla ragione... Ma se invece di appetito razionale, diremo appetito risultante da una precedente deliberazione, allora la V. sarà l'ultimo appetito nel deliberare » (*Leviath.*, I, 6). L'ultimo appetito è quello che è il più vicino all'azione e a cui l'azione segue. La V. umana non è da questo punto di vista diversa dall'appetizione animale (*De corpore*, 25, § 13). In modo analogo, Locke definiva la V. come « il potere di cominciare o non cominciare, continuare o interrompere certe azioni del nostro spirito o certi moti del nostro corpo, semplicemente con un pensiero o la preferenza dello spirito stesso » (*Saggio*, II, 21, 5). E Hume dichiarava: « Per V. non intendo altro se non l'impressione interna, che sentiamo o di cui siamo consci, quando consapevolmente diamo origine a un nuovo movimento del nostro corpo o a una nuova percezione del nostro spirito » (*Treatise*, II, III, 1). Hume negava pure ogni influenza della ragione sulla V. così intesa, riducendo le cosiddette volizioni razionali alle emozioni tranquille connesse o con istinti originari della natura umana come la benevolenza e il risentimento, l'amore della vita, la gentilezza verso i bambini; o con l'appetito generale del bene e l'avversione al male (*Ibid.*, II, III, 3). Molto simile a questa è la definizione di Condillac: « Per V. s'intende un desiderio assoluto, per il quale pensiamo che una cosa desiderata è in nostro potere » (*Traité des sensations*, I, 3, 9). Concezioni della V. assai simili si trovano frequentemente negli illuministi e negli ideologi del sec. XVIII e dei princìpi del sec. XIX. Mach riprendeva questa concezione (*Populärwissenschaftlische Vorlesungen*, 1896, pag. 72). E Dewey ripeteva quasi alla lettera la definizione di Hobbes dicendo: « La V. non è qualcosa di opposto alle conseguenze o separata da esse. È la *causa* delle conseguenze; è la causazione nel suo aspetto personale; l'aspetto che immediatamente precede l'azione » (*Human Nature and Conduct.*, pag. 44). Allo stesso indirizzo generale appartiene l'intepretazione della V. come modo d'essere della *cura* (v.) secondo Heidegger: la cura essendo la

manifestazione fondamentale dell'esistenza dell'uomo nel mondo, che consiste appunto nel *prendersi cura* delle cose e *aver cura* degli altri (*Sein und Zeit*, § 41). Dall'altro lato certe interpretazioni della psicologia contemporanea si lasciano ricondurre allo stesso indirizzo generale: così è quella famosa di McDougall, secondo il quale la volizione sarebbe «l'appoggio o il rinforzo che un desiderio o un conato riceve dalla cooperazione di un impulso eccitato nel sistema dei sentimenti di autoconsiderazione» (*Introduction to Social Psychology*, 1908). Secondo queste interpretazioni infatti sarebbero atti volontari quelli in cui l'impulso determinante è costituito da un atteggiamento di riguardo o di esaltazione dell'Io di fronte a se stesso.

Infine nel senso più generale la V. è intesa nelle espressioni *V. di vivere* e *V. di potenza.*

La *V. di vivere* che, secondo Schopenhauer è il noumeno del mondo, non ha nulla di razionale: «è un cieco, irresistibile impeto, che noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, come anche nella parte vegetativa della nostra propria vita». Pertanto «ciò che la V. sempre vuole è la vita, appunto perchè questa non è che il manifestarsi della V. stessa nella rappresentazione: ed è semplice pleonasmo dire V. di vivere invece di V.» (*Die Welt*, I, § 54).

Analogamente la *V. di potenza* è, secondo Nietzsche, un impulso fondamentale che non ha nulla di razionale: «La vita, in quanto caso particolare, aspira al massimo possibile sentimento di potenza. Essa è essenzialmente l'aspirazione a un soprappiù di potenza. Aspirare non è altro che aspirare alla potenza. Questa V. rimane ciò che v'è di più intimo e di più profondo: la meccanica è una semplice semiotica delle conseguenze (*Wille zur Macht*, ediz. 1901, § 296).

**VOLONTARIO** (ingl. *Voluntary*; franc. *Volontaire*; ted. *Freiwillig*). 1. Che appartiene alla volontà o concerne la volontà.

2. Lo stesso che libero (v. LIBERTÀ).

**VOLONTARISMO** (ingl. *Voluntarism*; francese *Volontarisme*; ted. *Voluntarismus*). Il termine, che fu usato per la prima volta da Tönnies nel 1883 e diffuso da Wundt (cfr. EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, pag. 33), è stato adoperato a indicare due indirizzi dottrinali differenti: 1° quello che afferma il primato della volontà sull'intelletto; 2° quello che vede nella volontà la sostanza del mondo.

1° Il primo indirizzo è *gnoseologico ed etico*. Il termine è stato in questo senso applicato a caratterizzare alcune correnti della filosofia medievale. Enrico di Gand (morto nel 1293) affermò la superiorità della volontà sull'intelletto perchè l'abito, l'attività e l'oggetto della volontà sono superiori a quelli dell'intelletto. Infatti l'abito della volontà è l'amore, quello dell'intelletto è la sapienza; e l'amore è superiore alla sapienza. L'attività del volere s'identifica con l'oggetto di esso che è il fine, mentre l'attività dell'intelletto rimane sempre distinta e separata dal suo oggetto. Infine, l'oggetto del volere è il bene che è il fine assoluto, mentre l'oggetto dell'intelletto è il vero, che è uno dei beni, quindi subordinato al fine ultimo (*Quodl.*, I, q. 14). Duns Scoto affermò a sua volta il primato della volontà ma su un altro fondamento: in quanto cioè non la bontà dell'oggetto causa necessariamente l'assenso della volontà, ma la volontà sceglie liberamente il bene e liberamente lotta per il bene maggiore (*Op. Ox.*, I, d. 1, q. 4, n. 16). A questa dottrina si collega l'altra secondo la quale il bene e il male consistono nel comando divino. «Dio non può volere qualcosa che non sia giusto perchè la volontà di Dio è la prima regola» (*Ibid.*, IV, d. 46, q. 1, n. 6). Nell'una o nell'altra di queste forme il V. ricorre frequentemente nell'ultimo periodo della Scolastica.

L'analogo di queste concezioni medievali è il *V. psicologico* il quale si ritrova in Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, pag. 99 sgg.) e soprattutto nelle opere di Wundt che ne ha reso popolare il concetto e il termine. In questo senso, il V. significa, non già la riduzione alla volontà di tutti i processi psichici, ma la spiegazione di tali processi secondo il modello presentato dai processi di volontà (WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1902, 5ª ediz., pag. 17 sgg.). Questo V. era difeso in Francia da Fouillée (*Psychologie des Idées-forces*, 1893) e seguito da numerosi psicologi nei primi decenni del sec. XX.

2° Il *V. metafisico* è quello iniziato da Schopenhauer, che ha visto nella volontà la sostanza o il noumeno del mondo. mentre ha considerato il mondo naturale come la manifestazione o rivelazione della volontà. Come apparenza o fenomeno, il mondo è rappresentazione; come sostanza o noumeno, il mondo è volontà. La volontà è l'*essenza* del corpo umano, nel quale è colta direttamente e in se stessa, come di ogni altro corpo e si identifica con qualsiasi forza del mondo (*Die Welt*, I, § 19). Come tale la volontà determina lo stesso mondo della rappresentazione che viene definito da Schopenhauer come «oggettività della volontà» e asservisce a sè questo mondo facendolo apparire nelle forme dello spazio, del tempo e della causalità che sono le forme del fenomeno (*Ibid.*, § 23). Queste idee hanno trovato spesso accoglimento parziale nei filosofi della fine del secolo scorso: basti qui ricordare i *Nuovi*

*saggi d'antropologia* (1823-24) di Maine de Biran e la *Filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann (1869).

**VOLUTTÀ**. V. PIACERE.

**VORTICE** (gr. δῖνος; lat. *Vortex*; ingl. *Vortex*; franc. *Vortex*; ted. *Wirbel*). Un concetto fondamentale della fisica antica. Anassagora considerava il V. come il mezzo di cui si avvale l'intelletto divino per ordinare il mondo (CLEMENTE, *Strom.*, II, 14). Democrito lo considerava come «la causa della generazione di tutte le cose» e lo identificava con la necessità (DIOG. L., IX, 45). Epicuro riprendeva lo stesso concetto (*Ibid.*, X, 90) che nell'età moderna veniva ancora utilizzato da Cartesio (*Phil. Princ.*, II, 33).

**VUOTO** (gr. κενόν; lat. *Vacuum*; ingl. *Vacuum*; franc. *Vide*; ted. *Leere*). L'esistenza del V. è uno dei teoremi fondamentali della concezione dello spazio come il contenente degli oggetti (v. SPAZIO). Leibniz parlò di un «V. di forme» (*vacuum formarum*) che ci sarebbe se non ci fossero sostanze capaci di tutti i gradi di percezione cioè sia inferiori, sia superiori agli uomini (*Op.*, ed. Erdmann, pag. 431).

# W

**WELTANSCHAUUNG.** V. INTUIZIONE DEL MONDO.

# X

**X.** **1.** Come simbolo dell'incognita, la lettera viene talora adoperata in filosofia. L'adoperò Kant nella prima edizione della *Critica della Ragion Pura* e nell'*Opus Postumum*: « L'oggetto trascendentale significa un qualcosa = $x$ di cui non sappiamo nulla e di cui (secondo la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo saper nulla ma che può servire solo come un correlato dell'unità dell'appercezione » (*Crit. R. Pura*, A, 250; cfr. *Opus Postumum*, IX, 2, pag. 280, 308, 418, ecc.). Altre volte, nei neo-kantiani, l'$x$ costituisce l'indeterminato che il processo tende a determinare, l'incognito essere di cui ogni passo della conoscenza serve a mettere in luce un aspetto (NATORP, *Philosophie*, 1921, 3ª ediz., pagina 41 sgg.).

**2.** Nella logica contemporanea, '$x$' è l'argomento qualsiasi di una *funzione* (v.). Il simbolo '$(x)$' è il quantificatore universale, uno degli operatori logici fondamentali (v. OPERATORE).

# Y

**YLE SENSUALE** (ted. *Yle sensuelle*). Husserl ha indicato con questo termine i contenuti sensibili (colori, suoni o anche piaceri, dolori, impulsi, ecc.) che, in sè privi di riferimento intenzionale, acquistano tale riferimento nell'esperienza vissuta; sicchè essi sono distinti dalla loro forma intenzionale e nello stesso tempo uniti con essa (*Ideen*, I, § 85) (v. ILETICO).

**YOGA.** Uno dei principali sistemi filosofici indiani, che consiste essenzialmente in una tecnica dell'ascetismo. Il testo fondamentale di questo sistema sono i *Yogasutra* di Patanyali: opera probabilmente composta tra il V e il VI secolo d. C., forse su frammenti o documenti più antichi. Lo Y. le cui dottrine coincidono sostanzialmente con quelle del sistema Samkhya, ma con un'accentuazione teistica, consiste essenzialmente nella descrizione di esercizi graduali per ottenere la perfetta liberazione dell'anima. I gradi fondamentali sono otto: 1° restrizione morale; 2° cultura dell'anima con lo studio dei testi sacri; 3° positure convenienti alla meditazione; 4° controllo del respiro; 5° controllo dei sensi; 6° concentrazione; 7° attenzione continuata; 8° raccoglimento assoluto (*samadhi*) nel quale scompare la dualità tra chi contempla e l'oggetto contemplato. Dallo Y. si distingue lo *Hatha-yoga* o Y. violento che suggerisce gli esercizi intesi ad allentare il vincolo tra l'anima e il corpo (cfr. G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, pagina 98 sgg.).

# Z

**ZELOTIPIA** (lat. *Zelotypia*). È, secondo Baumgarten, l'amore che vuole che l'amore dell'amato sia proporzionato al proprio (*Met.*, § 905).

**ZEN.** La corrente buddistica, fondata da Bodhidharma in Cina nel 527 d. C., introdotta in Giappone da Ei-Sai nel 1191 e qui sviluppatasi con caratteri propri. Il suo insegnamento fondamentale è l'eliminazione del contrasto, proprio del buddismo, tra il mondo dell'apparenza (*samsara*) e il *nirvana*; e il suo compito è quello d'insegnare a scorgere (e realizzare) il nirvana nelle più semplici e modeste manifestazioni della vita quotidiana. Così un maestro dello Z. enumera i dieci passi successivi che costituiscono il lavoro dell'intera vita di un seguace dello Z.:

1° un seguace dello Z. deve credere che vi è un insegnamento (lo Z.) trasmesso fuori della dottrina buddistica generale;

2° deve avere una conoscenza definita di questo insegnamento;

3° deve capire perchè sia l'essere senziente sia l'essere non senziente può predicare il *dharma* (cioè la *legge* del mondo);

4° dev'essere capace di vedere la *sostanza* come se contemplasse qualcosa di vivido e di chiaro proprio nella palma della sua mano; il suo passo deve essere sempre deciso e fermo;

5° deve avere « l'occhio del *dharma* »;

6° deve camminare sul « sentiero degli uccelli » e sulla « strada dell'al di là » (o « strada del miracolo »);

7° deve saper adempiere sia a un ruolo positivo sia un ruolo negativo nel dramma dello Z.;

8° deve distruggere tutti gli insegnamenti eretici e ingannevoli e additare quelli giusti;

9° deve acquistare grande forza e flessibilità;

10° deve entrare nell'azione e praticare differenti modi di vita.

Lo Z. ha suscitato negli ultimi anni interesse notevole nei paesi occidentali e specialmente in America dove è stato talora anche considerato in rapporto con vari aspetti della cultura occidentale (confronta la bibliografia contenuta nella traduzione italiana di A. W. Watts, *The Spirit of Z.*, 1935. Per i dieci gradi dell'iniziazione dello Z., confronta Chang Chen-chi, *The Practice of Z.*, 1959, pag. 33).

**ZERO** (ingl. *Zero*; franc. *Zéro*; ted. *Null*). Lo Z. è stato introdotto come numero solo nella matematica moderna. Peano l'ha incluso tra le nozioni primitive del suo sistema logico (v. Aritmetica). Russell ha definito lo Z. come « la classe il cui solo membro è la classe nulla » (*Introduction to Mathematical Philosophy*, III; trad. ital., pagina 35).

In senso metaforico, talvolta, si dice *punto Z.* per indicare il punto di incontro o di equilibrio di possibilità diverse. Dice Kierkegaard: « Ciò che io sono è un nulla; questo procura a me e al mio genio la soddisfazione di conservare la mia esistenza al *punto Z.*, tra il freddo e il caldo, tra la saggezza e la stupidaggine, tra qualche cosa e il nulla, come un semplice *forse* » (*Werke*, IV, pagina 246).

**ZETETICO** (gr. ζητητικός; ingl. *Zetetic*; francese *Zététique*; ted. *Zetetisch*). Investigativo o inquisitivo. Il termine fu dapprima applicato da Trasillo a designare un gruppo di dialoghi platonici (Diog. L., III, 49; cfr. Aristotele, *Pol.*, 1256 a 12). In seguito fu assunto come la denominazione dell'atteggiamento scettico: « L'indirizzo scettico si chiama Z. dall'azione del cercare e dell'indagare; *sospensivo* per la disposizione d'animo che conserva dopo l'indagine rispetto all'oggetto indagato; e *dubitativo* per il suo dubitare e investigare intorno a ogni cosa » (Sesto Emp., *Ip. Pirr.*, I, 7).

*Zetetica* è stata talora chiamata quella forma dell'analisi matematica che mira alla determinazione delle grandezze incognite.

**ZOOLATRIA** (ingl. *Zoolatry*; franc. *Zoolatrie*; ted. *Zoolatrie*). Il culto prestato agli animali in quanto creduti manifestazioni o incarnazioni della divinità. La Z. fu propria di molte religioni antiche: di quella egiziana, di quella frigia e di quella siriaca (cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906 passim) (vedi TOTEM).

**ZOROASTRISMO** (ingl. *Zoroastrianism*; francese *Zoroastrisme*; ted. *Zoroastrismus*). La religione persiana, conosciuta anche come *mazdaismo* o *parsismo*, stabilita da Zaratustra (VI secolo a. C.) e che ha il suo principale documento nello *Zendavesta*. L'insegnamento principale di questa religione è il dualismo tra due princìpi opposti detti rispettivamente *Ormuz* (*Ahura Mazdah*) e *Ariman* (*Angra Manyu*) per cui essa si presenta in primo luogo come una soluzione del problema del male (v. MALE, 1, *b*).

**ZUINGLISMO** (ingl. *Zwinglianism*; franc. *Zwinglianisme*; ted. *Zwinglianismus*). La dottrina del riformatore svizzero Ulrico Zuinglio (1484-1531) che condivise con l'umanesimo l'idea di una sapienza religiosa originaria dalla quale deriverebbero sia i testi delle Sacre Scritture sia quelli dei filosofi pagani. Zuinglio ritenne perciò che la rivelazione è universale e che Dio è la forza che regge il mondo e si rivela in tutte le cose.

Caratteristiche della dottrina di Zuinglio sono anche la dottrina della *predestinazione* (v.) e l'interpretazione dei sacramenti, compresa l'Eucarestia, come pure cerimonie simboliche. Su questo punto cadde il dissenso tra Lutero e Zuinglio. Diversamente da Lutero, Zuinglio negava anche il valore assoluto dell'autorità politica.